



**HAL**  
open science

## **”Nous ne sommes pas des misérables.” Les limites de l’identification du chercheur à autrui**

Simona Tersigni

### **► To cite this version:**

Simona Tersigni. ”Nous ne sommes pas des misérables.” Les limites de l’identification du chercheur à autrui. La relation d’enquête. La sociologie au défi des acteurs faibles, 2010, Rennes, France. pp.73-96. <halshs-00624705>

**HAL Id: halshs-00624705**

**<https://shs.hal.science/halshs-00624705v1>**

Submitted on 15 Nov 2019

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

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



HAL Authorization

---

**« NOUS NE SOMMES PAS DES MISÉRABLES »**

**Les limites de l'identification du chercheur à autrui**

Ce texte vise à montrer l'intérêt d'un « retour » sur les conditions dans lesquelles tout chercheur construit ses analyses. Ce retour est possible dès lors qu'une place a été laissée à la réflexivité sur le terrain et dans ses prémisses épistémologiques. Si, comme le souligne N. Guenif Souilamas (2000, p. 16), « le travail sur le terrain est d'abord le travail de terrain sur soi », il s'agit de montrer comment le travail sur soi et avec les autres peut s'agencer de manière féconde. Pour le chercheur, recomposer une, voire des logiques dans les plis des évidences d'autrui, implique en parallèle un travail sur soi ainsi qu'une mise à plat des rapports de place auxquels il est confronté au cours du terrain. Envisageable, cette production de savoir n'est pas pour autant facilement réalisable. Certains continueront à refouler toute autoanalyse, en voulant se protéger derrière la carapace d'un prétendu objectivisme pouvant, par exemple, réduire le rapport à autrui à un code moral de comportement préalablement défini. Mais autrui n'est pas un. Et une manière de ne pas succomber au réductionnisme d'un autrui construit préalablement au terrain (et obstinément rencontré par la « preuve » présumée de l'empirie) est celle de comprendre et de restituer, pendant et par l'enquête, le « système de places » (Favret-Saada, 2004) propre aux groupes étudiés. Cette visée suppose une adaptabilité au flottement de places assignées par les interlocuteurs et progressivement négociées par le chercheur, de manière à pouvoir les inscrire dans la durée. Aussi, mon propos central dans ce texte revient à montrer quelle place j'ai pu occuper dans telle et telle situation, à savoir quelle place m'a été assignée et quelle place j'ai su et/ou pu successivement négocier tout au long de ma recherche doctorale. Cette posture conduit à une découverte : la fluctuation réitérée de la relation majoritaires/minoritaires. Celle-ci est plutôt caractérisée par des gradients dans l'attribution des places, par des glissements dans les jeux de catégorisation que les interlocuteurs entretiennent à l'égard du chercheur. Si la déqualification et la requalification des individus et des

groupes peuvent se faire par la parole et s'exprimer selon des points de vue qui ne sont pas toujours relayés aux contextes historiques et politiques, ma démarche s'expose à un double risque.

Il s'agit tout d'abord de ne pas confondre le niveau de l'identification des sujets de l'enquête par le chercheur et celui des conditions de production du savoir. La « pertinence significative des détails » (Piette, 1998, p. 3) retenus dans le cadre de mon terrain de thèse s'est construite dans la relation avec des interlocutrices socialement surexposées dans leur intimité (la religion et la sexualité des descendantes de migrants nord-africains) ou invisibilisées dans leur agir (les mères migrantes), (Tersigni, 2008a et b). La perspective développée par C. Guillaumin (1972) sur la minorisation (qu'elle conduit du point de vue du racisme) m'a rendue sensible aux catégories et aux mécanismes à partir desquels se construisent les groupes socialement majoritaires et les groupes socialement minoritaires. Toutefois, dans l'épreuve du terrain, le chercheur n'est pas à l'abri d'orientations (conscientes ou inconscientes) ni de sollicitations (manifestes ou moins ouvertes) allant du soutien imprégné de sympathie jusqu'à la « conversion » au système de pensée, action et croyance de ses interlocuteurs. Or, le chercheur peut s'interroger sur les conditions de production du savoir « en évitant de parler de soi à son insu » (Mauger, 1999, p. 102). Ce travail devient dicible dans la mesure où les affects du chercheur deviennent pertinents pour la compréhension d'autrui. Loin de toute complaisance narcissique, le chercheur peut voir émerger, à vif et indépendamment de ses appartenances, des souvenirs douloureux. Il peut également habiter le plaisir d'avoir, parmi tous les refus possibles, des acceptations de la relation d'enquête, puis, découvrir ce qu'il est en mesure de supporter ou non. S'il ne s'agit pas juste d'adhérer à la logique du « *sink-or-swim* » que G. W. Stocking jr. (1983, p. 8) associe à la « période classique » de l'anthropologie (1925-1960), il importe de ne pas ignorer par quels affects le chercheur parvient à flotter lors d'une telle expérience heuristique.

C'est dans cette logique que vers la fin de mon terrain de thèse, j'ai rédigé avec E. Palomares (2001) un article dans lequel l'analyse des situations de malentendu figurait comme une grille d'analyse féconde permettant de comprendre des logiques d'acteurs en train de se faire. En effet, si « l'opération scientifique ne se réalise qu'à partir d'une déperdition du savoir au fur et à mesure de sa construction » (Piette, 1998, p. 11), les modalités du dosage entre la quête d'intelligibilité et la présence au monde sur le plan heuristique diffèrent entre chercheurs. Cette précision permet de souligner un deuxième risque. L'analyse des possibles déplacements d'assignation entre l'enquêteur et les enquêtés conduit à montrer comment se met en place une production commune du savoir. À partir de l'explicitation des évidences d'autrui, c'est toutefois le chercheur qui est en charge en dernier ressort du grand partage entre des informations scientifiques jugées comme pertinentes et non pertinentes.

J'ai tout d'abord rencontré des jeunes filles françaises d'ascendance nord-africaine et islamisées qui mettaient en avant la dimension individuelle et intime d'une pratique religieuse dont elles niaient ou sous-estimaient l'engagement public<sup>1</sup>. Celles-ci ont été souvent dépossédées de leur parole par les campagnes médiatiques, le sens commun et par les politiciens<sup>2</sup>. Pour le sens commun, elles sont devenues des « acteurs faibles » dont on parle beaucoup : des activistes « dangereuses » et/ou purement « soumises » aux logiques du « patriarcat arabo-musulman ». Puis, je me suis intéressée à la spiritualité d'autres jeunes femmes, également descendantes de migrants nord-africains, dont la référence religieuse, moins savante et non partagée dans le cadre de cercles de discussion<sup>3</sup> sur l'islam, était tout autant naturalisée, vécue comme un élément indissoluble de soi.

Enfin, j'ai voulu travailler sur la religiosité de migrantes nord-africaines, laquelle demeure peu connue sur le plan médiatique et sociologique (Tersigni, 2008). Cette typologie d'acteurs sociaux incarne un statut inverse (en comparaison avec les « descendantes islamisées<sup>4</sup> »), dont l'on pourrait dire qu'il s'agit d'acteurs sociaux minorisés dont on ne parle pas. À partir de l'opposition entre l'extrême visibilité (médiatique et sociologique) de l'islam des « descendantes » de migrant-e-s – qui ne correspond pas pour autant à

1. J'entends par là des formes d'investissements ordinaires (Bonny, 2008, p. 3) individuels et/ou collectifs qui n'entrent pas dans les définitions classiques de mobilisation jusque-là formulées par la sociologie. En l'occurrence, la perception sexualisante du voile (majoritaire en France) en fait le signe de l'oppression des femmes et le symbole de toute violence contre elles. Si porter le foulard en dehors de la prière dans l'espace public revient à assumer et à composer avec ce jugement, de nombreuses filles voilées ont une conception plutôt déssexualisée du port du foulard (« c'est entre moi et Allah... »). Le foulard leur semble les « soustraire à toute définition sexuée de leur être et de leur engagement » (Guenif Souilamas, in Taraud, 2005, p. 140) qu'elles voudraient par ailleurs axer sur d'autres causes.
2. Entre 1989 et 2003, le débat sur le foulard s'est tenu en France sans que la plupart du temps les opinions des jeunes filles directement concernées ne soient considérées dignes d'être prises en compte. Mise en place afin de réfléchir sur l'opportunité d'une interdiction des signes religieux à l'école républicaine, la commission Stasi (décembre 2003) s'est limitée à auditionner deux jeunes filles voilées : c'était le dernier jour (et ses conclusions étaient déjà tirées) et, par ailleurs, elles n'étaient pas lycéennes. En effet, « aucune lycéenne voilée ne fut auditionnée alors qu'il s'agissait d'elles principalement et que la très grande majorité d'entre elles accomplissaient à cette époque une scolarité normale, conformément à la jurisprudence du Conseil d'État » (Lorcerie, 2008, p. 63).
3. L'adhésion à un islam savant se réalise selon une transmission horizontale entre jeunes femmes d'âge proche, notamment dans le cadre de cercles, parfois formalisés en associations. L'encouragement et l'incorporation des pratiques liées au port du foulard s'associent lors de rencontres occasionnelles dans les domiciles (*halagat*), sur les campus et dans les conférences islamiques à d'autres activités telles que la lecture du Coran et les échanges sur le sens de la pratique de l'islam. Cf. S. Tersigni (2004).
4. L'emploi de cet adjectif se réfère à la « conversion intérieure », notion que je reprends de C. Geertz (1973). Il l'utilise pour expliquer les dynamiques de « rationalisation » des religions dites traditionnelles de Bali. Il qualifie cette rationalisation à partir de deux caractères dont je retiens en particulier le second : la rationalisation religieuse qui s'appuie sur la relation directe et individuelle avec le divin. Cette individualisation du croire implique tout de même la référence à une orthodoxie, virtuelle ou supposée.

une seule manière d'être descendante de migrante et musulmane – et l'invisibilité de l'islam des migrantes « rejoignantes »<sup>5</sup> nord-africaines en France, se dégage un constat méthodologique de taille.

À partir des images que le chercheur restitue des groupes étudiés, « c'est la qualité morale et le positionnement politique du chercheur qui sont inférés » (Bizeul, 2008, p. 96). En effet, la partialité, voire la naïveté du chercheur, ont pu être évoquées comme dimensions à questionner face à une recherche susceptible d'être débattue en dehors du contexte académique. Or, cette citation ne vise pas à faire surnoisement émerger la nostalgie d'une position de surplomb vis-à-vis des interlocuteurs ni à soutenir la nécessité d'une proximité irréfutable avec les groupes étudiés. En effet, depuis le début de ma recherche, j'ai voulu éviter que la situation d'enquête ne devienne un dialogue intérieur avec des absents, à savoir avec des altérités préalablement définies dans mon imaginaire. En revanche, pour paraphraser les termes de L. Thiers-Vidal (2004, p. 6) concernant les aspects problématiques de l'ouvrage de Bourdieu sur la domination masculine, c'est lors et par le terrain que j'ai pleinement pris conscience des « implications épistémologiques, psychologiques et affectives du fait d'être présent au monde à partir d'une position sociopolitique particulière ». Je comprends la position de l'historienne M. Ozouf (2009, p. 251) qui dans son autobiographie souhaite une reconnaissance déssexualisée de sa place de chercheur : « Dans le travail professionnel, ai-je envie qu'on me juge "en tant que femme" ? Je suis chercheur [...] : dans ces rôles, c'est la fonction, et non le sexe, qui importe, c'est la manière de l'exercer qu'il convient de juger. » Toutefois, être femme et chercheur sur le terrain devient un fait qui s'accompagne d'assignations et de conformisations comme il ressort également de la contribution d'E. Santelli<sup>6</sup>. Celles-ci s'adressent tout autant à la sociologue qu'à l'historienne. Bien que, dans le travail d'archives, elles puissent paraître moins directement orientées vers sa personne, avec le recul ou dans l'immédiateté du présent, ces injonctions et assignations naturalisantes sont fécondes à questionner. Cela ne revient pas à les subir à chaque instant.

Or, les rappels à la féminité, effectués par les migrantes que j'ai rencontrées et par leurs filles, m'ont conduite à expérimenter des déplacements d'assignation et d'inscription relevant de l'ethnicité et du sexe social. Ce sont les enfants de ces migrantes qui m'ont définitivement renvoyée à une altérité sociale qui n'avait pas émergé de manière aussi nette dans les autres

5. Il s'agit des migrantes arrivées en France dans le cadre du regroupement familial. L'emploi de l'adjectif « rejoignantes » implique cependant un positionnement critique à l'égard de l'occultation d'une migration féminine qui a été longtemps considérée par les institutions et les politiques publiques ainsi que par la sociologie comme seconde, se limitant au travail de reproduction des femmes.

6. Cf. dans cet ouvrage.

interactions avec les « rejoignantes » et avec les « descendantes ». En me renvoyant à ma place de « majoritaire » (de par ma nationalité européenne), ces jeunes hommes se sont saisis de la seule possibilité que je leur avais laissée pour imposer leur *voice* (Hirschman, 1995) dans l'espace public (par ma recherche). Dans cette situation d'enquête, les frontières sociales et les rapports de place<sup>7</sup> entre le chercheur et ses interlocuteurs sont modulés et déplacés en fonction de la construction sociale de visibilité ou d'invisibilité. Pour la chercheuse, il s'agit alors de montrer en quoi une telle construction concerne des sujets (individuels et/ou collectifs), leur corps, leur islam et les enjeux sociaux qui les traversent.

### *Les enjeux de la visibilité/invisibilité sociale des interlocuteurs dans la situation d'enquête*

Comme le note M. Augé (1994, p. 74), il importe de savoir « ce que ceux à qui nous parlons et que nous voyons nous disent de ceux à qui nous ne parlons pas et que nous ne voyons pas ». Dans le cadre de l'immigration nord-africaine et post-coloniale en France, la religion a été étudiée du point de vue des travailleurs migrants (notamment en relation avec la création de lieux de culte et des grèves des ouvriers spécialisés) ainsi que du point de vue des « descendant(e)s ». Quand j'ai commencé ma thèse à la fin des années 1990<sup>8</sup>, depuis une petite vingtaine d'années les sciences sociales françaises avaient constitué l'objet islam et immigration en tant que problème d'ordre public national, sous l'influence présumée du « retour de l'islam » en termes géopolitiques, à la suite de la révolution iranienne. Or, l'articulation entre femmes et immigration à cette époque s'était largement « ennoblie » par rapport au milieu des années 1970 (Morokvasic, 2008). Toutefois, les analyses sur la féminisation de l'immigration s'attachaient tout particulièrement à l'image des « rejoignantes » dans le cadre du regroupement familial, ce qui conduisait à ignorer les multiples « profils migratoires » des femmes nord-africaines en migration (Morokvasic, 1986 ; Boukhobza, 2005 ; Moujoud, 2008) et leurs tactiques. L'idéalisation du rôle nourricier et maternel de ces migrantes occultait la présence en France d'immigrées veuves ou divorcées, généralement répudiées (Aït Ben Lmadani, 2008 ; Morokvasic, 2008). Je constatais également qu'une fois idéalisées en tant que mères nourricières, ces « rejoignantes » étaient peu connues par la sociologie. Leur islam était une zone

7. E. Marc et D. Picard (1989) emploient l'expression *rapports de place* pour signifier la position que les sujets entendent assumer, et par là même la position que l'on confère à l'autre : « Ce rapport peut être déterminé de l'extérieur par les statuts et les rôles [...] mais il peut l'être également par la place subjective que chacun prend par rapport à l'autre (victime/sauveur, maître/disciple...). »

8. J'ai mené une recherche dans des quartiers d'habitat social de la région parisienne, auprès de trente femmes migrantes originaires d'Afrique du Nord et de leurs filles (dans la plupart des cas nées et/ou scolarisées en France).

grise, éventuellement mesurée à l'aide de marqueurs d'assimilation montrant la pratique d'un islam « tranquille » : ni politisé ni trop ancré dans les traditions religieuses populaires<sup>9</sup>.

J'avais beau essayer d'anticiper d'éventuelles difficultés qui auraient pu se produire lors de la rencontre avec ces migrantes et ces jeunes filles, mais concrètement je ne trouvais pas de situations ni de techniques d'enquête (entretiens ou observation) pouvant m'émanciper de la rhétorique de la domination ou de l'agir islamique derrière laquelle les « descendantes » avaient tendance à se réfugier, en comparaison avec leurs mères.

J'ai également rencontré des difficultés dans les relations que je souhaitais tisser avec des migrantes. D'une part, les obstacles qui surgissaient tenaient à la méfiance que ces mères pouvaient avoir à mon égard (« Tu n'as pas de mère toi ? ») ou à celui de ma recherche (« Soit tu travailles sur les migrantes, soit sur leurs filles ! »). D'autre part, ces obstacles mettaient en jeu, dans le cadre de la relation d'enquête, la relation mère-fille dès lors que je côtoyais des interlocutrices d'une même famille (« Serais-je une nouvelle fille ou une fille pouvant remplacer celle que cette mère ne voit plus ? Pourquoi une jeune fille devrait me confier des dimensions de sa vie en toute sérénité, sachant que je vois aussi très souvent sa mère ? »).

Le chercheur et ses interlocuteurs occupent une position qui est de toute façon partielle si l'on considère le point de vue de chaque acteur social (Althabe, 1990, p. 129). Les cadres de signification dont les interlocuteurs se servent pour donner sens aux événements ne sont jamais purement descriptifs mais liés à des schémas explicatifs plus approfondis que le chercheur doit essayer d'appréhender. L'intelligibilité des descriptions dépend des connexions supposées par les sujets, il n'est pas question de prendre correctement en considération l'une séparément de l'autre : cela équivaldrait à vouloir couper les représentations de leur contenu.

Loin de chercher des identités substantielles entre phénomènes similaires, je tentais de trouver des rapports systématiques entre phénomènes différents. En d'autres termes, il s'agissait de saisir les liens entre des pratiques corporelles (se laver, s'habiller, se nourrir notamment) pouvant permettre de reconstruire des logiques communes, même si *a priori* ces pratiques ne relevaient pas du même ordre d'action. Pour ce faire, je m'attachais aux comportements concrets aussi bien qu'aux mécanismes de contrôle et d'orientation du comportement (projets, prescriptions, normes et instructions). Une fois saisis les espaces-enjeux (le cimetière, le marché, l'association, le *hammam*), à savoir des espaces-temps fonctionnant comme un ordre négocié soumis à des conditions structurelles (Strauss, 1992, p. 6), j'« accompagnais » mes

9. « Soit qu'elles la portent, soit qu'elles la transgressent, les femmes sont évoquées pour agiter le spectre de la "Tradition" qui se pose ici en obstacle à l'intégration des immigrés en France » (Raissiguier, 2003, p. 29).

interlocutrices, mentalement et spatialement, dans le découpage<sup>10</sup> de leurs territoires. Cette démarche signifiait se retrouver en présence de configurations normatives. Or, la plupart des fois, l'ensemble de ces possibilités, de ces prescriptions et de ces interdits ne concernaient pas de la même manière l'observatrice et ses interlocutrices.

Dans ma recherche doctorale, j'ai souvent joué le jeu de vouloir reproduire les gestes de celles chargées de la transmission intergénérationnelle, les migrantes, ou de certaines de leurs filles, dès lors qu'elles ne me paraissaient pas inscrites dans une démarche de « conversion de l'intérieur ». Cela a été le cas au *hammam*, dans leurs cuisines comme en faisant le marché : depuis, certaines manières de faire sont inscrites dans mon corps, au quotidien. En revanche, il était inadmissible d'expérimenter sur ma personne, ne serait-ce que momentanément, tout cadre normatif qui me paraissait découler directement d'approches savantes de l'islam. Ainsi, si pour moi il était impensable d'intégrer les soucis quotidiens de ces jeunes filles à l'identique (vérification qu'il n'y ait pas de produits tirés du cochon dans les nourritures et recherche de produit *halal* ; dissimulation des parties « pudiques » du « corps féminin » ; fréquentation des toilettes n'ayant pas d'objets sacrés sur soi ; recours à la pharmacopée prophétique<sup>11</sup> ou à l'eau du puits de Zam-zam<sup>12</sup> contenue dans des bouteilles de 50 cl. progressivement diluée avec de l'eau de robinet...), j'ai commencé à me questionner sur mes propres pratiques (recours, même si ponctuel, à des nourritures biologiques, évitement des amalgames dentaires au mercure chez le dentiste et des savons sans paraben...). En effet, ces conservateurs utilisés dans la plupart des produits de beauté suscitent de plus en plus l'inquiétude des consommateurs, à tel point que depuis 2004 les produits « sans paraben » se sont multipliés. Si cela relève d'une confusion régnant actuellement au sujet de la toxicité des produits chimiques employés dans l'industrie cosmétique ou alimentaire, cette incertitude s'accompagne tout de même de pratiques de consommation (évitement et achat ciblé) liées à la représentation d'un corps sain qui, sur le plan formel, n'est pas si éloigné de la représentation du corps pur de mes interlocutrices « islamisées ».

J'ai cherché à mettre davantage de distance entre les enjeux sociaux et les enjeux sociologiques, tout en essayant de trouver ma place au sein d'interactions dans lesquelles j'expérimentais de multiples assignations : celles qui permettaient de jouer sur la proximité culturelle avec mes interlocutrices étaient plus faciles à assumer que celles dans lesquelles je ne me reconnaissais pas nécessairement en premier. J'ai appris à me résoudre à l'idée que, sur le terrain de thèse, mon sentiment personnel d'appartenance en tant qu'ethniquement minoritaire (sentiment construit dans l'espace familial et national

10. Par découpage du territoire, je me réfère à « un ensemble de possibilités, de prescriptions et d'interdits dont le contenu est à la fois spatial et social » (Agué, 1994, p. 68).

11. Miel de nigelle et produits dérivés des graines noires de nigelle.

12. Puits sacré de La Mecque.

dans lequel j'ai grandi et qui continue de m'accompagner)<sup>13</sup> pouvait glisser du côté d'une majorité (par ma nationalité relevant d'un pays ressortissant de l'UE). Cependant, le simple rappel de mon accent<sup>14</sup> ou l'évocation des dangers et des devoirs propres au fait d'être une femme, me faisaient très vite basculer du côté de la minorité (allogène et/ou sexuée). Par ricochet, il aurait pu être intéressant d'intégrer davantage dans mon analyse les moments dans lesquels la dimension genrée et ethnico- raciale des interactions s'atténue. Or, je n'ai pas toujours réussi à y parvenir dans la mesure où il était plus aisé pour moi de mettre le focus sur les marqueurs corporels et spatiaux de la différence plutôt que sur leur atténuation.

### Apprendre les « techniques du corps » : la situation d'enquête avec les migrantes

Selon G. Althabe (1990, p. 129), c'est par l'espace de sens que le chercheur construit dans l'enquête qu'il est possible de mettre en perspective les différents sens des enquêtés. S'inscrivant dans le vivre ensemble et dans une certaine représentativité, ce sens ne se limite pas à l'interaction observateur/observé. Pourtant, l'analyse des modalités par lesquelles la distance observateur/observé est produite, reproduite et réorientée peut permettre de voir comment chaque sujet, qui se trouve au croisement de divers espaces de communication, se positionne à l'égard d'enjeux sociaux qui le concernent. Au début de ma recherche doctorale, j'ai constaté que la sphère domestique pouvait aussi bien protéger ses secrets que mettre en scène, à mon usage, certains traits (discours, actes, objets) du quotidien des migrantes « rejoignant » plutôt que d'autres. Quand j'étais hébergée pendant le week-end, durant des séjours prolongés en été ou de longues journées, maintes interlocutrices, tout en acceptant la situation d'enquête, préféreraient ne pas préciser à leurs voisines mon rôle de chercheuse, en justifiant ma présence répétée autrement que par mon enquête. J'étais présentée le plus souvent comme une Italienne faisant du bénévolat dans l'association d'accompagnement scolaire,

13. Ayant vécu jusqu'à l'âge de dix-huit ans dans la *Ciociaria*, espace frontalier historiquement stigmatisé dans le cadre du *Mezzogiorno* italien et pourtant proche du centre de la capitale, mon positionnement de « minoritaire critique » quant à mes origines n'était rien d'autre que le choix entre les orientations de ma mère (s'identifiant aux mœurs « nordiques » de l'Italie industrielle et à ses yeux évoluée) et de mon père (situant sa petite ville *Ciociara* et ses valeurs au centre du monde).

14. En l'occurrence, la chercheuse qui mène son enquête en France est italienne. Même si son accent italien paraît s'atténuer au fur et à mesure de la recherche, pourquoi les interlocuteurs devraient se priver de relever ce « défaut », d'autant plus que pour le sens commun ils sont jugés comme étant incapables de s'intégrer ? Pourquoi, en même temps, la chercheuse devrait aujourd'hui dissimuler son énervement (compte tenu des efforts accomplis pour apprendre à s'exprimer pleinement en français, et dans une période très courte) vis-à-vis de ses interlocuteurs qui lui paraissent simplement intérioriser et reproduire les catégories employées par les « Français autochtones » à l'égard des nouveaux arrivants ?

comme une éducatrice, comme la fille d'une voisine italienne ayant déménagé dans un autre quartier, comme une amie de la famille aidant ponctuellement les enfants dans les devoirs scolaires (ce qui parfois n'était pas complètement faux), plus rarement comme une étudiante...

Dans d'autres cas, mes interlocutrices évitaient sciemment de me présenter pour ne pas avoir de compte à rendre au voisinage, alors que les membres de la famille élargie les plus proches qui m'avaient rencontrée à plusieurs reprises étaient dans la plupart des cas au courant de ma recherche. Dans la mise en acte de « l'idée que se font ceux qui l'habitent de leur rapport au territoire, à leurs proches et aux autres », je me suis rendue dans les domiciles de mes interlocutrices, dans leurs associations et dans leurs parcours quotidiens, avec toute mon histoire personnelle et ma corporéité. Participer aux tâches ménagères<sup>15</sup>, à la cuisine ou aux courses du foyer m'a permis de ne pas me laisser enfermer dans un statut passif d'étrangère accueillie et, en plus, omniprésente dans l'espace domestique. En jonglant entre le dedans et le dehors, en observant que ces pratiques pouvaient exister tant dans l'espace public que domestique, j'avais pu bénéficier d'une identification en tant que « jeune fille méditerranéenne ». La conflictualité et le manque de métissage qui ont historiquement caractérisé la Méditerranée (y compris dans le califat omeyyade<sup>16</sup> d'une Andalousie aujourd'hui rêvée) n'avaient aucune incidence sur l'image qu'elles avaient de cette région. Pour mes interlocutrices, le fait d'avoir des origines nationales ni trop « proches » (au sein du Maghreb) ni trop « lointaines » (le nord de l'Europe, les États-Unis, l'Afrique centrale) était la garantie d'une coexistence pacifique et empreinte de curiosité sympathique. Cet air de famille d'un monde méditerranéen faisant coexister des différences jusqu'à pouvoir les fusionner dans un nous « nord-africain », n'excluait pas non plus un espace dialogique dans lequel les différentes identifications se définissaient dans un jeu de miroir, permettant d'appréhender toute la gamme de relations possibles avec l'autre qui n'était pas ni trop proche ni trop lointain, ni trop médiocre ni trop puissant.

Pour opérer la rupture de la communication ordinaire tant recommandée par G. Althabe (1990, p. 127), je m'étais donc focalisée sur certaines interactions de face-à-face, dans lesquelles il y avait « coordination étroite et soutenue de l'action » avec la parole, « permettant d'amener dans le processus de collaboration des éléments placés en dehors de la situation », assurant ainsi

15. Par exemple, chez Khadija (43 ans), immigrée de la campagne oranaise dans le cadre du regroupement familial et résidant dans un quartier populaire de Nanterre, ce n'était pas la peine de faire la vaisselle si « c'était pour faire du gâchis ». En plus des limitations dans la consommation de l'eau chaude pour éviter toute augmentation de la facture d'électricité, il importait de m'y prendre exactement comme elle dans l'usage des deux bassines dans les éviers, au moment de savonner et de rincer.

16. Loin d'être irénique, cette expérience andalouse a concerné la période comprise entre 756 et 1031.

l'interface entre l'ordre de l'interaction et les éléments de l'organisation sociale (Goffman, 1983, p. 205).

Il n'en reste pas moins qu'au début de mon terrain, j'ai eu une confiance aveugle à l'égard de ces femmes, et j'ai expérimenté leur pouvoir normatif de mères, tout en le subissant. Ce fut difficile pour moi de faire autrement. Les femmes avec lesquelles je me suis rendue au *hammam*, notamment celui de la mosquée de Paris, avaient des techniques du corps qui mettaient davantage en relief mon manque de spontanéité dans des postures physiques que j'improvisais, en me soumettant à leurs injonctions de conformité. Après avoir provoqué la transpiration du corps par la température du lieu, en alternant entre la salle plus chaude et la salle tiède<sup>17</sup>, elles commençaient à frotter la peau avec un gant spécial en s'allongeant par terre et en appuyant tour à tour chaque jambe sur le mur, de façon à pouvoir exercer plus de pression avec le gant. Il m'était demandé de suivre les mêmes gestes et j'étais parfois rappelée à l'ordre quand j'évitais de le faire. Par ailleurs, la première fois que je me suis rendue au *hammam* avec une interlocutrice relativement âgée, elle a effectué un frottement excessif de ma peau au niveau du dos, malgré mes protestations. Or, ce frottement n'était pas seulement exercé par une dame qui ne voyait pas très bien : elle tenait absolument à « enlever toute ma saleté due aux peaux mortes » et cette « purification » de mon corps s'est notamment achevée après le *peeling* (et les excoirations) avec l'application d'une poudre à base de henné, clous de girofles tamisés et jus de citron.

### Limites de l'implication et posture d'évitement : la situation d'enquête avec les jeunes femmes

E. Goffman (1983, p. 195-196) a souligné les risques de vulnérabilité pour le chercheur par rapport à son territoire personnel (physique et mental). Une fois placés dans la présence immédiate des autres, les interlocuteurs et le chercheur se heurtent à des contraintes de territoire personnel. C'est notamment ce que j'expérimentais avec les jeunes femmes qui n'avaient pas une approche savante de l'islam. En ce sens, je me suis retrouvée à jouer le rôle de « jeune fille serviable » au sein du club de prévention nanterrois lors des fêtes de quartier, des repas collectifs comme des sorties avec les enfants. J'ai également subi des pressions afin « de prendre le chemin de l'islam, du moment que je m'y intéressais déjà », sans que je dissipe toujours le malentendu sur ma confession religieuse (Palomares et Tersigni, 2001, p. 16-17). Tout en ayant été élevée selon les principes du catholicisme par mes parents, je ne suis pas croyante. Les conditions pour une « conversion » manquaient, mais mon corps, rigidement dressé par une éducation stricte, devait lâcher des signaux susceptibles d'être instrumentalisés. En ce sens, même les expressions

17. Le bain maure est normalement constitué de trois salles qui se suivent : la température augmente progressivement dans le passage de l'une à l'autre.

aimables de mon visage, dans certains cas, pouvaient être l'occasion pour m'entendre dire que chaque sourire est un don pour le monde : « Il est apprécié par les anges et cela les fait également sourire... » Habilement mobilisé par les « descendantes islamisées », ce dicton prophétique suscitait mon hilarité et posait une distance entre nous qui me paraissait respectueuse. C'est notamment avec elles que j'ai essayé de partager des situations (manger ensemble, y compris des sandwiches *halal*), sans pour autant devoir m'impliquer dans les agissements de la « bonne musulmane » qu'elles-mêmes étaient en train d'incorporer. Pour certaines d'entre elles, « porter le voile, c'est me montrer à l'extérieur comme un modèle de pureté » et c'est « montrer une bonne image de l'islam dans la rue »<sup>18</sup>. Le fait de se démarquer de façon « volontariste » des musulmans de culture et des non-religieux représentait un moyen de mettre à l'épreuve leur foi.

À ce sujet, elles parlaient de « l'apprentissage de la patience », apprentissage qui se faisait sur un corps qui devenait partiellement public, opérant un déplacement du registre individuel au registre collectif.

Dans le bus 255 qui mène du centre-ville de Saint-Denis (93) au campus universitaire de Paris 8 (avant l'allongement de la ligne du métro), j'assistais souvent à des scènes où des filles portant le *hijâb* interpellent certaines autres, qu'elles ne connaissent pas, pour les féliciter publiquement d'oser ainsi assumer leur appartenance religieuse. Plus que d'un acte de prosélytisme, il s'agit, pour celles qui prennent l'initiative, d'affirmer « C'est beau ! », et donc de s'affirmer en tant qu'actrices, régulatrices des pratiques, à partir de leur « expérience ». [Journal de terrain, juin 1997.]

Par-delà cette prise de pouvoir de certaines jeunes filles, il importe aujourd'hui de souligner la prégnance *éminemment morale* de « la musulmane » présente dans ce bus : une « chose morale à être et une façon morale de sentir et d'agir » au sens de Garfinkel (Quéré, 1994, p. 33). Ce n'était donc pas une catégorie descriptive ni un concept purement classificatoire. La réalisation de cette catégorie était orientée et contrainte par un schème précis, celui de la « bonne musulmane », normale et naturelle<sup>19</sup>. En plus de la

18. Ces témoignages sont clairement en résonance avec les conseils du Dr Abdallah (1994, p. 67), lequel suggère : « Vous devez toujours vous souvenir d'être une fille irréprochable et une "élève modèle". Souvenez-vous que vous représentez, plus que d'habitude et que cela vous plaise ou non, l'image même de la musulmane pour tous ceux qui vous observent et même parfois vous combattent. Sachez rester dignes, mesurez vos paroles et évitez les écarts de langage ou de comportement. »

19. La construction de cette naturalité évoque celle étudiée par H. Garfinkel (1967, p. 86) chez Agnès, à propos d'une identification sexuelle : « Se conformer à des principes de conduites, à une apparence, à des habilités, à des sentiments, à des motivations et des aspirations au moment même où elle apprenait en quoi ils consistaient. Les apprendre, pour elle, était un processus continu d'auto-amélioration. » Par une description des actes qu'Agnès met en place pour vivre et apparaître comme une femme « naturelle et normale », Garfinkel montre que la féminité comme la masculinité sont des constructions sociales continues.

rue, d'autres espaces *a priori* plus intimes étaient concernés : ils étaient donc pertinents pour mon travail d'observation, mais il n'était pas toujours aisé de garder une distance permettant en même temps de légitimer ma présence.

Parmi les étudiantes voilées rencontrées sur le campus de Paris 8, beaucoup ont l'habitude d'aller aux toilettes<sup>20</sup> en groupe. Elles s'entraident à enlever du cou leurs pendentifs ou bagues portant le nom d'Allah ou le foulard<sup>21</sup>, puis les gardent mutuellement pendant que les propriétaires des bijoux se trouvent dans les w.-c. (*lieu sale, royaume du démon où l'ange gardien ne peut pas avoir accès*, qu'il s'agisse des toilettes d'un lieu public comme de celles domestiques). À propos de ces « passages rapides en groupe » dans les toilettes, elles mentionnent la peur d'agressions sans avoir jamais évoqué des sollicitations ou des agressions qu'elles auraient pu subir avant de « prendre le voile », comme sanction « méritée » d'une attitude supposée être provocante (par manque de dissimulation de leur corps). Parallèlement à l'abstention de jugement vis-à-vis des filles non voilées, elles se présentent comme les seules victimes d'agressions potentielles. [Journal de terrain, avril 1997.]

Par-delà ce complot anti-musulman qui leur paraissait inéluctable, ce qui se jouait devant les lavabos situés dans les antichambres des w.-c. était plutôt de l'ordre de l'incorporation progressive et quotidienne d'une « attitude *hijab* ». Celle-ci ne concernait pas uniquement la manière de se déplacer dans la rue et dans les transports publics, car ces jeunes filles devaient apprendre à se conduire en « bonnes musulmanes », sous le regard d'autres filles ayant adhéré au même islam.

En effet, la circulation des savoirs religieux dans des réseaux non complètement contrôlés par des institutions officielles<sup>22</sup> ne suffisait pas à construire une orthopraxie qui était intimement liée au rejet de leur passé personnel (familial et de « groupe »). Ces jeunes femmes géraient une pudeur vestimentaire en lien avec des rôles spécifiques et des rapports sociaux de sexe.

---

ment produites dans l'interaction. Au lieu de chercher les causes du transexualisme à l'intérieur des sujets en se référant à leur présumée normalité ou anormalité, cet auteur étudie les pratiques et les discours qu'une personne – considérée comme un homme à la naissance et qui choisit, au seuil de l'âge adulte, de vivre en femme – active afin de revendiquer son droit à une intervention chirurgicale de changement de sexe et afin de construire sa naturalité à être femme. Après ce type d'intervention chirurgicale ou dans le cadre d'une « conversion intérieure » à un islam savant, cette naturalité sexuée et/ou religieuse d'être au monde, se fabrique par une « posture d'apprenti clandestin », par un ensemble de procédures de la vie quotidienne fonctionnant comme ressources systémiques que les participants intègrent progressivement en les activant.

20. À ce sujet, il n'est pas inutile de rappeler que pour E. Goffman (2002), les toilettes publiques sont des cadres institutionnels anodins dans lesquels s'opère une ségrégation sexuelle qui est fondée sur l'évocation du fonctionnement d'organes sexuels différents (au lieu de souligner la représentation d'une élimination de substances similaires de manière similaire).

21. Afin de pouvoir garder ce même voile pour faire la prière.

22. Il s'agit des *chats* dans lesquels des *cyber-imams* répondent aux questions posées ou encore des *halaqat* (cf. note *supra*).

Construite sous le regard normatif quotidien de leurs mères, cette pudeur était réorientée d'une telle manière que leurs mères pouvaient être étonnées voire frappées par les réactions qu'elles jugeaient excessives de la part de leurs filles.

En plus de la norme assez stricte selon laquelle le foulard devait bien couvrir la racine des cheveux, les oreilles, le cou et la poitrine, de multiples ajustements personnels avaient lieu en complément de cette injonction ou pour s'en accommoder plus aisément.

Invitée par une journaliste stagiaire de Beur FM, en juin 1998, j'ai remarqué que les interventions et les témoignages des femmes qui téléphonent pour donner leur avis – en s'adressant notamment à la fille voilée présente dans les mêmes studios que moi – montrent précisément que beaucoup d'entre elles, tout en mettant un foulard, parfois, pour aller au marché (par exemple en période de Ramadan), se limitent à cacher un peu la chevelure, conscientes du « pouvoir séduisant » de celle-ci, mais sans suivre tous les énoncés sur les formes, les coloris et les motifs des tissus, ni connaître l'intérêt d'avoir recours à des épingles à nourrice pour éviter le moindre déplacement du tissu sur la tête. [Journal de terrain, juin 1998.]

Le foulard – « et le comportement qui va avec » –, symbole social et politique, étroitement lié au contexte dans lequel il prenait place, pouvait attribuer aux jeunes femmes qui l'adoptaient une sorte de légitimité à adopter des stratégies situationnelles. Cela n'empêchait pas à des femmes musulmanes plus âgées de leur reprocher d'« effectuer des associations vestimentaires » qui leur semblaient totalement incohérentes, comme le foulard avec les jeans, ou absurdes comme les gants avec le voile. Cela n'empêchait pas non plus qu'une jeune fille aille passer son samedi après-midi au centre des conférences de la mosquée *Adda'wa* (Paris, XIX<sup>e</sup> arrondissement) avec un foulard bien serré, du rouge à lèvres et une importante fente dans la jupe « rigoureusement longue ». Malgré différents niveaux de résistances, ruptures et mises en questions, les discours des jeunes filles révélaient des réélaborations sociales de conflits vécus individuellement, en me donnant accès à une multiplicité de prises de positions.

C'est dans un jeu d'éloignement et de rapprochement culturel avec les observé(e)s, que le chercheur et les interlocuteurs apprennent à préserver leurs territoires personnels physiques et psychiques. Mais alors que, sur le terrain, je voulais m'éloigner du type d'émancipation que prônaient mes interlocutrices voilées – que je ne partageais pas tout en le respectant –, je n'ai pas vraiment pris de précautions pour me préserver face à des situations normatives qui concernaient tout autant, voire davantage, les jeunes filles non islamisées. Or, si l'acceptation de la situation d'enquête met en jeu une acceptation de l'altérité de l'enquêtrice, sa présence physique peut glisser vers des attitudes inclusives (« t'es comme nous ! »), pour lesquelles elle n'a qu'à subir les normes du lieu. Pas question d'aller en vélo de la maison du village tunisien

(région de Bizerte) où je suis hébergée jusqu'à la poste pour envoyer des cartes postales. Les parents obligeront le frère de la mariée (qui m'avait invitée) à m'accompagner en voiture au moment d'aller faire les courses avec des tantes. Ces contraintes qui m'étaient imposées et que j'avais expérimentées étaient celles qui étaient appliquées à leur fille. Cependant, cette jeune mariée – qui ne vivait pas de « conversion intérieure » par rapport à l'islam – se disputait souvent avec ses parents, en me donnant, paradoxalement, l'impression de crier haut et fort sa soumission.

### Quand des interlocuteurs s'imposent : la situation d'enquête non prévue

Parfois, le dialogue construit entre interlocuteurs/trices et enquêtrice permettait de créer un espace de communication qui laissait étonnés ceux qui étaient extérieurs à ces rencontres.

« Tu te prends pour la fille de Chirac ? », me demandent des garçons d'un quartier d'habitat populaire de Nanterre, avec lesquels je n'ai jamais directement interagi. Étant sans doute perçue comme une éducatrice française extérieure à leur espace par des jeunes hommes – que je croise habituellement près des locaux d'un club de prévention de Nanterre (soutien scolaire) –, ceux-ci sont parfois étonnés de me voir aller vers la gare du RER après vingt-deux heures, après un dîner dans une des familles dans lesquelles je conduis ma recherche. « Tu te prends pour la fille de Chirac ? » demandent-ils pour me suggérer que je peux être en danger, mais aussi souligner leur étonnement en voyant marcher une fille seule dans un quartier qui n'est pas son lieu de résidence. Sans doute veulent-ils aussi essayer de savoir pourquoi je suis là. Embarrassée, je souris, puis je marche encore plus vite pour rejoindre la gare. [Journal de terrain, janvier 2000.]

Antérieurement, j'avais déjà été interpellée dans la rue pour d'autres raisons liées à mes recherches. Sur le terrain de thèse, mes sourires ont dû être beaucoup plus nombreux avec les jeunes filles (par rapport aux hommes) à cause des soupçons qui pesaient sur moi. Non seulement ma présence aurait pu dans la longue durée renforcer des assignations à l'archaïcité, voire à l'extériorité à la nation pour ces filles. En effet, ma présence risquait de devenir encombrante pour les jeunes interlocutrices qui me paraissaient subir un contrôle masculin<sup>23</sup> au sein de leur entourage familial et/ou associatif quant au contenu des conversations échangées avec moi. Un exemple un peu extrême en est l'interpellation par un parfait inconnu pendant mon terrain de DEA déjà.

23. Ce contrôle indirect de mes interlocutrices islamisées est à mettre en perspective avec une autre forme de contrôle, direct et tout autant régulateur, celui qui est opéré par d'autres jeunes femmes ayant une approche savante de l'islam de longue date.

Je prends le bus 255 en direction du centre-ville de Saint-Denis (93) accompagnée par une étudiante voilée avec qui je me suis entretenue pendant toute la matinée à Paris 8. Elle descend pour se rendre dans une mosquée située entre le campus et la station du métro la plus proche : soudain, un jeune homme au léger accent (que je perçois comme) tunisien se précipite vers moi, en critiquant le port du voile dans la rue. Il s'adresse uniquement à moi alors que nous sommes entourés par de nombreux usagers : à ce moment-là, je suis sommée d'exprimer clairement mon avis sur le voile. J'ai « flippé » seulement quelques minutes plus tard, en me disant que j'avais été mise à l'épreuve : mais par qui ? Sans être en mesure de répondre à cette première question, je me laisse submerger par une autre inquiétude : quelles conséquences y aurait-il pour mes interlocutrices ? Comment maîtriser cette intrusion dans notre relation d'enquête ? Faut-il taire ou aborder avec elles cette anecdote ? [Journal de terrain, avril 1997.]

Étant donné les enjeux sociétaux, de groupe et familiaux associés aux pratiques des jeunes « descendantes » en matière d'islam, leurs positionnements se prêtent, quoiqu'elles fassent, à une haute visibilité sociale et dépendent de leur (faible) pouvoir normatif. Une autre visibilité sociale sur laquelle *a priori* je ne pensais pas pouvoir travailler est celle des garçons descendants migrants. Ils figurent comme des « défenseurs farouches » de leur groupe, de leur famille... En effet, ils sont sommés, tout autant que leurs mères, frères et sœurs, de défendre un espace domestique, le leur, soumis à discrédit. « En étant perméable au regard extérieur, la famille démunie tombe dans le domaine du public et devient justiciable d'une évaluation pernicieuse » (Guénif Souilamas, 2000, p. 73). Si ces familles « allogènes » sont susceptibles de subir au quotidien des jugements de valeur qui dépassent largement leurs pratiques effectives, il est fréquent que leurs enfants s'évertuent à trouver des explications rationnelles et des justifications à leurs actes, voire à jeter l'opprobre sur ceux et celles qui, du moins à l'échelle du quartier, se permettraient de les humilier ouvertement.

Un autre incident de terrain m'a permis de m'en rendre compte à partir d'une mise en accusation vis-à-vis de ma démarche :

Avant mon départ en vacances (été 2000), la doctorante américaine que j'ai « remplacée » en tant que bénévole et qui est revenue en France pour un court séjour vient nous rendre visite. Parmi les présents au goûter, seuls le chef de service de Coccinelle<sup>24</sup>, la doctorante américaine et moi-même sommes tour à tour interviewés par un journaliste du journal municipal d'information qui nous a rejoints après ce moment de convivialité. En sont exclues une étudiante en maîtrise de sociologie, bénévole, qui s'intéresse au rapport à l'école des parents d'élèves et quelques dames algériennes, actives dans leur quartier et

24. Même si ce club de prévention n'existe plus aujourd'hui, j'ai préféré employer un nom fictif.

dans cette association. Pourtant, elles ont pris en charge le thé à la menthe et les pâtisseries et elles ont beaucoup côtoyé la jeune chercheuse sur son terrain de maîtrise. [Journal de terrain, juin 2000.]

Pendant mes vacances d'été, en juillet 2000, le journal local a publié des articles succincts à propos de Coccinelle, sans qu'à mon retour à Nanterre aucune de mes interlocutrices ne m'en ait parlé. Pourtant, l'auteur de l'article reprenait mes propos de manière partielle, ce qui était très embêtant pour moi. Toute une page du magazine municipal présentait des articles et une photo prise en juin 2000 dans les locaux de l'association<sup>25</sup>. En bas de la photographie, un petit texte expliquait comment les deux doctorantes étrangères avaient trouvé un terrain d'enquête dans ce quartier nanterrois, tout en collaborant aux activités d'accompagnement scolaire. Suivaient des précisions du chef de service de Coccinelle : « Attention, ici ce n'est pas un zoo. On ne vient pas voir et puis on s'en va. On s'investit. On donne pour recevoir. » Ensuite, dans une partie intitulée « J'aide les enfants », paraissaient certaines de mes réponses, maladroitement, au journaliste, où effectivement il ressortait que, dans des conditions précaires, les cuisines régionales n'existent pas tellement et que les gens se nourrissent avec ce qu'ils pouvaient, « des patates quand il y en a... ».

Il ressortait alors que je travaillais sur « l'alimentation et tout ce qui a trait au corps et à la transmission mère-fille en situation migratoire ». Suivait mon témoignage :

« J'aide les enfants à faire leurs devoirs et j'essaie de voir leurs mères, l'après-midi, au cours des réunions. Je parle avec elles des manières dont elles transmettent certaines pratiques. Au début de mon enquête je pensais qu'il y avait des cuisines régionales. En situation de précarité, cela n'existe pas. Les gens mangent ce qu'ils peuvent : des patates quand il y en a, et de la viande pas souvent... Je m'intéresse aussi à l'évolution de la relation entre les mères et les filles dans cette société française qui leur dit : "Intégrez-vous!", c'est-à-dire ne vous démarquez pas trop des normes françaises d'identité... Mais celles-ci existent-elles vraiment? »

Mon embarras à prendre officiellement position en tant que chercheuse était renforcé par la mauvaise image de ce club de prévention que l'article du magazine municipal discréditait, en mettant l'accent sur des activités récréatives décevantes. Or, ce journal à large diffusion dans la commune et dans ses foyers mettait en accusation la direction, le personnel ainsi que les bénévoles de ce club de prévention.

25. Sur la photo, se trouvent, au centre le chef de service de l'association, à sa droite une doctorante américaine, une étudiante en maîtrise de sociologie à l'université de Nanterre et également bénévole dans l'association, une éducatrice et une dame du quartier. À sa gauche, moi-même et une autre Algérienne, très active au sein de Coccinelle.

Mes interlocutrices, jusqu'alors, ont circonscrit toute forme d'intervention de la part de leurs enfants (les garçons) en relation avec ma recherche. Si, cette fois-ci, une réaction des enfants se manifeste à mon égard d'une manière que je perçois comme du contrôle pur et simple, c'est parce que de jeunes hommes (certains des enfants de mes interlocutrices) réagissent à un malentendu dû à la publication, dans le magazine municipal d'information, d'une partie de mon interview avec un journaliste à propos de ma recherche dans ce quartier. Ils se sentent humiliés par mes affirmations, or celles-ci n'ont pas été restituées correctement! [Journal de terrain, septembre 2000.]

En dépit d'un désaccord avec leurs mères (et en tension avec leur pouvoir normatif), au retour des vacances la réaction de quelques jeunes Nanterriens avait pris des dimensions considérables, au point de s'exprimer dans les domiciles parentaux comme dans les rencontres avec les voisins ou avec le personnel associatif du quartier.

En arrivant à Coccinelle au moment de la rentrée scolaire, je n'ai même pas le temps de demander à voir le journal local avec mon entretien. Le malentendu éclate le premier jour des activités périscolaires de Coccinelle, quand je croise un des éducateurs (emploi-jeune). En aparté, il me raconte qu'il a reçu des commentaires très négatifs au sujet de mes propos parus dans l'article « Observer et participer. Chemin-de-l'Île : une Américaine et une Italienne font de l'anthropologie dans les cités du quartier » du magazine municipal à propos de son association. À ce moment-là, je n'ai pas encore lu cet article mais je précise à l'éducateur mon arrière-pensée voulant à la fois légitimer publiquement ma présence dans un certain nombre de familles du quartier et « vulgariser » mon sujet de thèse. N'empêche, un autre éducateur, plus âgé, arrive pour mieux expliquer qu'il y a eu un problème avec les femmes que j'ai fréquentées pour mon terrain, et ce sont surtout certains de leurs enfants plus âgés, qui n'ont pas hésité à condamner mes affirmations : ils se sont sentis insultés, traités de « misérables », de « pauvres gens » et de « mangeurs de patates »! Il serait opportun que je contacte le journaliste pour un démenti, dit-il, et puis il faudrait que je m'excuse aussi personnellement auprès des familles concernées. Je demande alors au chef de service de l'association de me recevoir dans son bureau pour lui en parler. À ce moment-là, je me dis que j'ai encore exprimé trop vite tout ce qui me tient à cœur : c'est malheureux, je dois trouver un moyen pour rectifier mon propos publiquement. La position du chef de service de Coccinelle (habitant du quartier, très engagé politiquement et d'origine nord-africaine) consiste à me dire que face à l'augmentation de l'ethnisation des rapports sociaux, les gens nient d'autant plus ce qu'ils vivent ou ce que leurs parents ont sûrement vécu... Il exclut en outre un démenti de ma part, il s'en occupera au nom de l'association, pourvu qu'il soit accepté par le journal. Il voudrait sauver la face car, avec le titre « Que de jolis cartons! », le journaliste s'est en plus moqué d'une sortie organisée pour les enfants de

l'association dans l'usine Ford de Compiègne, visite qui a consisté à regarder  
« des pièces détachées déjà emballées »... [Journal de terrain, septembre 2000]

Cet événement m'avait permis de mieux me situer auprès des migrantes qui continuaient d'avoir une relation de confiance avec moi. En tension avec le pouvoir normatif de leurs mères, quelques jeunes hommes de ce quartier nanterrois étaient entrés en relation avec moi. J'étais donc contrainte d'expliquer ce qui s'était passé, alors que je ne pensais pas avoir à échanger avec eux dans le cadre de ma recherche. Les enfants de mes interlocutrices pointaient le risque d'une ethnicisation par l'alimentaire se doublant du label de l'indigence. « Nous ne sommes pas des misérables », c'était en effet le message qui m'avait été transmis par quelques jeunes hommes de Nanterre, après la lecture d'un article où ressortait seulement une partie de mes propos... Puisque, dans le sens commun, l'idée selon laquelle les familles maghrébines ne peuvent être que socialement et économiquement démunies est très répandue, qu'allait comporter pour moi, dans la relation avec mes interlocutrices, de ne pas avoir donné pour acquise cette représentation ? Si dans la relation avec mes interlocutrices je refusais de donner pour acquise l'association entre la précarité économique et les conditions de vie quotidiennes de leurs familles, le fait de ne pas rester prisonnière d'un réductionnisme économique pour lequel les gens mangeraient des pommes de terre à cause de leur indigence, m'avait encastrée dans des accusations légitimes aux yeux de ceux qui, comme leurs enfants, m'avaient beaucoup moins côtoyée, mais qui subissaient au quotidien les effets de représentations stigmatisantes de sens commun sur les causes de leur indigence. Au fond, du côté de ces jeunes hommes, pourquoi, prononcés par une jeune chercheuse, ces propos auraient dû et pu se prêter à une autre interprétation que celle de sens commun ? Ils attendaient des explications, voire des excuses de ma part. Ils tenaient à « défendre l'honneur de leurs familles » (les réactions venaient surtout des familles engagées dans le quartier, qui n'étaient pas forcément en ascension sociale mais dont certains enfants étaient certainement en âge de se marier ou avaient déjà l'intention de le faire) et ils estimaient mes propos humiliants. Ce sont leurs mères qui leur ont rapporté mes excuses, en soulignant précisément que mes affirmations concernaient des « questions de femmes » et que je m'intéressais surtout à la transmission des pratiques alimentaires...

Certains des enfants de mes interlocutrices s'étaient sentis offensés et avaient donc réagi à cette apparente catégorisation disqualifiante à leur égard de la part de l'enquêtrice, au sujet de leurs conditions économiques présumées. Non seulement ce malentendu contournait la prétendue opposition entre domaine public et domaine privé, car personne parmi ces jeunes hommes ne s'était posé le problème d'employer un argument du type : « Je fais ce que je veux chez moi, je mange même des patates si cela me convient... » au moment du conflit avec la chercheuse, mais ce malentendu mettait en

lumière surtout la responsabilité des mères dans la restitution d'une image positive de leur groupe à la société majoritaire, dans un cadre réel d'ethnicisation des rapports sociaux. Pour l'enquêtrice, manger des pommes de terre pouvait revêtir plusieurs sens qui n'excluaient pas un rapport étroit entre ce qu'une famille peut (sur le plan économique, culturel et religieux) acquérir comme nourriture ordinaire et ce qu'elle aime. En revanche, pour les garçons, descendants de travailleurs migrants algériens d'un quartier de la banlieue ouest de Paris à fort taux d'immigration<sup>26</sup>, cela était un signe de misère qui méritait d'être omis au regard majoritaire pour s'en protéger. De plus, protéger l'image de leur foyer et finalement leur honneur n'admettait pas de confrontation entre un éventuel passé (quand les ressources financières de leurs parents étaient sans doute moins importantes qu'aujourd'hui) et un présent dont la qualité de vie serait globalement meilleure, comme si indiquer les signes d'une mobilité sociale ascendante pouvait les rendre également vulnérables... Pourtant le souvenir du bidonville du Petit Nanterre pouvait être mobilisé par certains habitants du quartier (enfants de migrants algériens et salariés d'associations de quartier) pour pointer les progrès accomplis jusque-là... Cet événement avait laissé émerger une nouvelle attribution catégorielle à mon égard. Aux yeux des enfants de mes interlocutrices, j'étais décidément une « européenne, occidentale, voire athée, sans particularismes ni croyances, bref, socialement majoritaire » (par opposition à des sujets descendants de travailleurs migrants, marqués du sceau de *croyances et de pratiques particulières* à un point tel qu'ils pratiquaient une « veille documentaire d'auto-défense » dans la presse locale). À l'époque, j'estimais que cette identification ne laissait pas beaucoup de marges de manœuvre, par rapport à celle de « jeune fille méditerranéenne » qui me paraissait plus inclusive à l'égard du nous minoritaire et plus confortable. D'autres chercheurs ont déjà souligné les contradictions inhérentes à une position d'ethnographe qui oscille entre des pôles d'identification au groupe étudié et des pôles d'altérité (Andézian, 1984). Toutefois, je n'ai pas su me saisir du conflit portant sur la représentation de la consommation des pommes de terre comme étant bon à penser, comme étant un « mot de passe »<sup>27</sup> susceptible de connecter une histoire ou un contexte à un(e) autre.

26. Ce quartier était composé d'une population de 11 416 habitants (sur plus de 84 000 dans toute la commune), avec 2 155 étrangers (dont 1 461 hommes et 694 femmes, le décalage de genre étant expliqué par la présence de foyers de travailleurs migrants). Les résultats du recensement de 1999 renseignaient sur le taux assez élevé de familles monoparentales et surendettées : 30 % de la population du quartier. Le taux d'étrangers était de 18,87 %, alors que, dans les autres quartiers de la ville, on enregistrait un taux moins important (16 % environ). Enfin, sur 4 311 logements dans le quartier (sur un total de 34 094 à l'échelle de la commune), on comptait 637 propriétaires occupants et 2 693 locataires, dont 2 280 vivants dans des HLM (le parc social des appartements HLM dépassait les 50 % des logements du quartier).

27. Sur l'évocation d'une histoire à propos d'un aspect d'une autre histoire, qui assure ainsi l'emboîtement des histoires qui composent l'horizon des acteurs sociaux étudiés, cf. R. Dulong (1994, p. 294).

En effet, j'aurais pu me saisir davantage de l'interpellation dans le bus 255 et de cette nouvelle identification de moi-même, produite par les critiques de mes déclarations officielles dans le *Nanterre infos*. Au lieu de les penser comme de formidables et inattendues ouvertures possibles de ma recherche, je les ai craintes en les réduisant à un problème de communication qu'un bon chercheur devrait savoir régler au présent et apprendre à éviter dans son futur professionnel.

## Conclusion

Dans ma recherche doctorale qui s'est attachée aux islams de femmes « allogènes » dont la visibilité sociale était à géométrie variable, j'ai dû apprendre vite à développer des regards indépendants à l'égard de ces mères « invisibles » et de ces filles « hyper-visibles », tout en cherchant des passerelles entre les pratiques de ces femmes. Ne soulevant pas les mêmes enjeux, les migrantes et leurs filles n'ont pas requis les mêmes compétences dans la relation enquêteur-enquêté.

Le voir et l'être vu de la situation d'enquête pour ces interlocutrices s'appuyait sur une anticipation de sens liant l'observatrice et les observé(e)s dans une sorte de complicité ontologique. Pour ces interlocutrices, c'est comme si nous pouvions nous comprendre à travers une structure de précompréhension et c'est à partir de là qu'ont pu se réaliser l'acceptation de la rencontre ainsi que la relation d'enquête elle-même. Cette complicité n'est pas nécessairement liée à la maîtrise de la même langue. C'est une approche interprétative de l'enquête, laquelle s'appuie sur une proximité d'horizon et de positionnements qui est projetée sur la chercheuse (et qu'elle peut contribuer à entretenir). Or, cette complicité n'est jamais construite une fois pour toutes et peut basculer à tout moment. Toutefois, c'est aussi par sa remise en question que des scénarios imprévisibles d'enquête ont pu s'ouvrir... Pour que la plainte : « Nous ne sommes pas des misérables » puisse être formulée collectivement, il a été nécessaire que la chercheuse soit préalablement identifiée comme un acteur social majoritaire, susceptible de faire remonter la *voix* dans l'espace public.

Les limites de l'identification à autrui du chercheur se situent dans un plan de la réalité dans lequel d'autres interlocuteurs (par rapport à ceux qui sont concernés par l'identification) sont susceptibles de casser ce « nous » fictif, en sollicitant le chercheur pour qu'il occupe d'autres places. Cette identification à autrui est donc nécessairement faible et susceptible d'être déplacée, recontextualisée et questionnée par les positionnements d'autres acteurs sociaux. Mon propos a été de pointer les différents niveaux et les différentes temporalités du processus d'objectivation, suivant une conception dynamique et stratifiée de l'activité interprétative. Une approche constructive n'affirme pas simplement, comme le fait l'approche interprétative que nous connaissons des données à travers nos significations, mais considère l'interprétation comme une véritable

construction objectivante des données, une mise en forme qui les rend visibles (Borutti, 2001, p. 23).

Enfin, présents en creux dans cette contribution, les affects du chercheur ne sont pas des nébuleuses ni des perturbations en soi nécessitant un auto-contrôle absolu. Ils font écran par rapport à ce qui se joue avec les interlocuteurs, sans pour autant empêcher la connaissance. Si le chercheur est en mesure de donner une consistance à cet écran et arrive à saisir ce qu'il y a au-delà, ces affects peuvent même nourrir une réflexivité féconde. Il importe cependant de parvenir à distinguer ce qui relève du rapport à soi et du rapport à autrui (Abu-Lughod, 1991, p. 138). C'est pourquoi cette réflexivité ne peut se contenter d'une dimension narcissique décomplexée à l'égard des récits officiels, moralisateurs ou sentimentaux. Pour le chercheur, il ne s'agit pas de se limiter à se dévoiler dans des écrits expérimentaux pouvant par ailleurs condamner les implications politiques des épistémologies occidentales, leurs neutralités auto-proclamées. Dans les années 1980, maints travaux anthropologiques (Crapanzano, 1980; Devereux, 1980; Clifford & Marcus, 1986; Fetterman, 1989) ont pointé l'importance de montrer les modalités d'une construction négociée des représentations des interlocuteurs dans le cadre du travail ethnographique. Depuis, une rhétorique de la relation dominant/dominé s'est imposée dans l'analyse de la situation d'enquête. En effet, c'est quasiment un *a priori* théorique que le chercheur soit socialement, économiquement et culturellement dominant face à ses interlocuteurs. Alors que, dans le cadre des *subaltern studies*, G. Spivak (1993, p. 120) a pu traiter de l'impossibilité pour les sujets dominés d'avoir une « voix » en soi (dans le sens où s'exprimer implique une transaction entre celui ou celle qui parle et celui ou celle qui écoute), j'ai tenté de construire le cadre empirique pouvant permettre – dans la familiarité respectueuse d'autrui et de moi-même – une autre issue. J'ai cherché à montrer l'intérêt heuristique d'analyser les déplacements dans les rapports de place sur le terrain. Sans cacher les maladroites et les états d'âme rencontrés pendant la recherche et sans les mettre non plus au centre du débat, j'ai voulu analyser plus finement les positionnements d'acteurs affaiblis et pourtant en mesure de restituer leurs visions du monde.

## Bibliographie

- DR ABDALLAH, alias MILCENT Th., *Le Foulard islamique et la République française : mode d'emploi*, Bobigny, Éditions Intégrité, 1994.
- ABU-LUGHOD L., « Writing against Culture », in Fox R. (dir.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991.
- AÏT BEN LMADANI F., « Dynamiques du mépris et tactiques des "faibles". Migrantes âgées marocaines face aux institutions d'action sociale », *Sociétés contemporaines*, 70 (2), 2008, p. 71-93.

- ALTHABE G., « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain*, 14, mars 1990, p. 126-131.
- AUGÉ M., *Le Sens des autres*, Paris, Fayard, 1994.
- ANDÉZIAN S., « L'observation participante et l'identité en anthropologie », *Recherches Sociologiques*, 15 (2-3), 1984, p. 167-179.
- BRZEUL D., « Les sociologues ont-ils des comptes à rendre ? Enquêter et publier sur le Front national », *Sociétés contemporaines*, 70, 2008, p. 95-113.
- BONNY Y., « "Faire la fête" dans les espaces urbains centraux : pratiques, conflits, enjeux », *Colloque Espaces de vie, espaces-enjeu : entre investissements ordinaires et mobilisations politiques*, Université de Rennes 2, novembre 2008.
- BORUTTI S., *Théories et interprétation pour une épistémologie des sciences humaines*, Lausanne, Payot, 2001.
- BOUKHOEZA N., « Les filles naissent après les garçons », *REMI*, 21 (1), 2005, p. 227-242.
- CLIFFORD J. et MARCUS G. (dir.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- CRAPANZANO V., *Tuhami : portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- DEVEREUX G., *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980.
- DULONG R., « Quand l'histoire disqualifie la catégorie », *Raisons pratiques*, 5, 1994, p. 273-296.
- FAVRET-SAADA J., « Glissements de terrains. Entretien avec Jeanne Favret-Saada », *Vacarme*, 28, 2004, [<http://www.vacarme.org/article449.html>], consulté le 10 mars 2008.
- FETTERMAN D. M., *Ethnography Step by Step*, Sage, Newbury Park (CA), coll. « Applied Social Research Methods Series », 1989.
- GARFINKEL H., « Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an "Inter-Sexed" Person », *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967, p. 116-185.
- GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- GOFFMAN E., « The Interaction Order », *American Sociological Review*, 48 (1), février 1983, p. 1-17.
- GOFFMAN E., *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, 2002 [1<sup>re</sup> éd. américaine, 1977].
- GUENIF SOULAMAS N., *Des beurettes aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000.
- GUILLAUMIN C., *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002 [1<sup>re</sup> éd., 1972].
- HIRSCHMAN A. O., *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995.
- LORGERIE F., « La "loi sur le voile" : une entreprise politique », *Droit et société*, 68 (1), 2008, p. 53-74.
- MARC E. et PICARD D., *L'interaction sociale*, Paris, PUF, 1989.
- MAUGER G., « Pour une sociologie de la sociologie. Notes pour une recherche », *L'homme et la société*, 131 (1), 1999, p. 101-120.
- MOROKVASIC M., « Émigration des femmes : suivre, fuir ou lutter », *Nowelles questions féministes*, 13, 1986, p. 65-76.
- MOROKVASIC M., « Femmes et genre dans l'étude des migrations : un regard rétrospectif », *Cahiers du CEDREF*, avril 2008, p. 33-56.
- MOUJOU N., « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe : au-delà des visions binaires », *Cahiers du CEDREF*, avril 2008, p. 57-79.
- OZOUF M., *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*, Paris, Gallimard, 2009.
- PALOMARES E. et TERSIGNI S., « Les rapports de place dans l'enquête : les ressources du malentendu », *Langage et Société*, 97, septembre 2001, p. 5-26.
- PIETTE A., « Les détails de l'action », *Enquête. La description I*, [<http://enquete.revues.org/document1473.html>], 1998, consulté le 26 mars 2009.
- QUERÉ L., « Présentation », *Raisons pratiques*, 5, 1994, p. 7-40.
- RAISSIGUIER C., « Ces mères qui dérangent : immigrées africaines en France », *Cahiers du CEDREF*, 2003, p. 25-44.
- SPIVAK G., « Can the Subaltern Speak ? Speculations on Widow-Sacrifice », *Wedge*, 1985, p. 120-130.
- STOCKING JR. G. W. (dir.), *Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, University of Wisconsin, 1983.
- STRAUSS A., *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- TARAUD Ch., *Les féminismes en questions. Éléments pour une cartographie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
- THIERS-VIDAL L., « Le masculinisme de "La domination masculine" de Bourdieu », 2004, [<http://mauvaiseherbe.wordpress.com/2008/08/03/le-masculinisme-de-C2%AB-la-domination-masculine-%C2%BB-de-bourdieu/>]. Consulté le 24 avril 2009.
- TERSIGNI S., « La pratique du hijab en France. Prescription, transmission horizontale et dissidence », LORGERIE F. (dir.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 37-52.
- TERSIGNI S., « Le cimetière, le marché et l'association de quartier. Formes territorialisées de la voix de mères migrantes "musulmanes" en France », in PAYER J.-P., GIULIANI F. et LAFORGUE D. (dir.), *La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance*, Rennes, PUR, 2008, p. 77-89.
- TERSIGNI S., « Jalons pour une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations et des relations interethniques en France », *Cahiers du CEDREF*, avril 2008, p. 251-273.