



HAL
open science

Femmes, musulmanes, cadres... une intégration à française

Arnaud Lacheret

► **To cite this version:**

Arnaud Lacheret. Femmes, musulmanes, cadres... une intégration à française. Le Bord de l'Eau Editions, 2021, Jean-Luc Veyssy, 9782356878175. halshs-03364947

HAL Id: halshs-03364947

<https://shs.hal.science/halshs-03364947>

Submitted on 17 Jan 2023

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

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

Femmes, Musulmanes, Cadres... Une intégration à la française

Arnaud Lacheret

Table des matières

Introduction : du Golfe à la France	5
Chapitre 1 - L'enquête de terrain	16
Chapitre 2 - Culture et valeurs familiales.....	24
Chapitre 3 - La femme comme médiatrice et intégratrice	37
Chapitre 4 - Le couple et la rencontre amoureuse : raison et sentiments	48
Chapitre 5 - Le bled et le quartier	63
Chapitre 6 - Un attachement complexe à la religion	76
Chapitre 7 - Le voile islamique entre choix et étendard	87
Chapitre 8 - Discrimination et avenir	101
Conclusion : Eviter la désintégration	112
Bibliographie	116

Ce livre est dédié à toutes celles qui ont accepté de se confier et qui ont accordé leur confiance à un chercheur inconnu habitant dans le Golfe.

Il est aussi dédié à Martin, Tristan, Marianne et bien entendu à Sophie. L'écriture fut pénible et longue, le simple fait de me supporter durant cette période mérite que vous soyez mentionnés. Je vous aime mes enfants, je t'aime mon amour.

Il n'aurait sans doute pas pu se faire sans Cyprien Ciesielski et Éliisa Leblond que je remercie infiniment pour les retranscriptions.

Je remercie les relecteurs patients, Ludovic Pénet, Jean-Christophe Moreau, Sophie Taïeb, Benjamin Hébert, Adrien Dubrasquet, Pierre-Yves Shanen, François Dupuy, Hélène Ripollés et tous les autres, je suis certain que le rendu aurait été nettement moins bon sans votre apport.

Merci aussi à toutes les femmes interrogées qui ont relu, corrigé, amendé... et que je ne peux pas citer... C'est votre histoire, c'est votre vie et j'espère que vous la reconnaitrez.

Je remercie aussi l'Arabian Gulf University et son Président, Dr Khalid Abdulrahman Alohalay, qui a accepté que je prenne de mon temps pour effectuer cette recherche.

Bien entendu, ce livre ne reflète en aucun cas les opinions de l'Arabian Gulf University, mais le fait qu'il existe montre aussi que l'ouverture d'esprit et l'amour de la recherche sont des valeurs cardinales de cette belle institution.

Enfin, je voudrais avoir une pensée pour ma mère, Pascale Lacheret. Je termine cet ouvrage à 44 ans, l'âge où tu es partie.

Tu me laisses symboliquement dans l'inconnu pour le reste de mon existence, j'espère que tu seras fière de ce livre.

Introduction : du Golfe à la France

Le cheminement qui conduit à l'écriture d'un livre est toujours un peu tortueux, et celui qui préside au lancement d'une recherche au long cours ne l'est pas moins. Cet ouvrage et la recherche qui en constitue la fondation viennent de plusieurs déclics survenus ces dernières années. D'abord, il y a la découverte du Golfe et du monde Arabe et notamment des conséquences des réformes et de ce que j'ai appelé la « *modernité arabe* ». Ensuite, il y eu cet échange avec un étudiant français, Elliott Savy, qui a fait parler de lui en dénonçant la montée de l'indigénisme, de l'intersectionnalité ou encore du décolonialisme dans l'université française. En 2018, il m'envoyait le syllabus d'un de ses cours à l'université Lyon 2 dont une séance proposait d'étudier le « *féminisme islamique* », autour de deux textes de Zahra Ali (2012) et d'Azadeh Kian Thiébaut (2010) ainsi que d'une réflexion sur l'association *Lallab* dont l'objectif essentiel est de soutenir les femmes musulmanes victimes de discriminations, notamment lorsqu'elles portent un voile.

Ces deux déclics, l'un au long cours et l'autre plus soudain, me poussèrent à lancer une recherche qualitative basée sur des entretiens administrés sur une vingtaine de femmes arabes du Golfe, Saoudiennes, Bahreïniennes et Koweïtiennes. Pour cela, j'utilisais un guide d'entretien réalisé par les sociologues Jawad Syed et Memoona Tariq (2017), sur des femmes managers et musulmanes en Angleterre qui visait à étudier le caractère intersectionnel des discriminations qu'elles subissaient. J'ai ainsi, en bricolant et en tâtonnant, réécrit et adapté leur questionnaire pour le tester sur des femmes arabes du Golfe diplômées de l'enseignement supérieur, occupant des postes de management (souvent intermédiaires), en y ajoutant des questions davantage liées à la religion et à la culture arabe.

Ce questionnaire avait pour objectif premier de répondre au questionnement d'Elliott Savy sur le féminisme islamique : cette notion est-elle utile ? A-t-elle un sens dans le monde arabe ? Constitue-t-elle une voie d'émancipation pour les femmes arabes du Golfe ? Les données collectées donnaient des résultats assez peu ambigus puisque le récit sur le féminisme islamique semblait n'être absolument pas intégré au narratif des femmes interrogées. Au contraire, la conclusion de l'enquête montrait que l'islam avait tendance à devenir plus intime, moins public chez ces femmes qui avaient tendance, tout en affirmant profondément leur foi, à ne pas vouloir que les contraintes religieuses empiètent sur leur vie civile et sociale (Lacheret, 2020).

Les résultats de l'enquête, publiés dans le livre « *la femme est l'avenir du Golfe* » étaient donc plutôt en décalage avec les développements militants et universitaires en Occident qui semblaient justement indiquer que l'islam était un facteur qui pouvait aider à l'émancipation. De même, la question religieuse, chez les femmes du Golfe interrogées, semblait largement occultée par les questions culturelles en tant que facteur pouvant ralentir le processus d'accès à la modernité et à l'émancipation. En effet, leur discours se structurait davantage autour d'une dénonciation du patriarcat, de la culture tribale et de certains aspects rétrogrades des sociétés arabes traditionnelles. Mais en tout état de cause, la critique ou la réappropriation des dogmes islamiques n'était pas le carburant principal de leur projet d'émancipation personnel.

Cette découverte tranchait avec la littérature existante qui concluait souvent sur le fait que le facteur religieux était le déterminant essentiel du comportement des individus au sein des sociétés arabes (Metcalfé, 2006). L'autre élément qui ressortait des études préexistantes était l'importance de la notion de « *patriarcat* », constamment mis en avant par les nombreux auteurs, souvent anglo-

saxons, ayant eu à se pencher sur le monde arabo-musulman que cela soit en étudiant la structure familiale (Kronfol, Rizk et Sibai, 2015) ou plus généralement le rôle de la femme (Krafft et Assaad, 2020).

Mon étude concluait que c'était la culture au sens très général qui apparaissait comme un facteur compliquant l'émancipation des femmes (pour autant la religion et le patriarcat sont bien évidemment des parties intégrantes de la culture). Dans le narratif des femmes du Golfe interrogées, la culture apparaissait ainsi dans un sens correspondant à la définition de Geert Hofstede (1994, 2010) : « *une programmation mentale qui distingue les membres d'un groupe par rapport à l'autre* ». Nous reviendrons bien entendu sur cette définition et notamment sur les différentes variables qui permettent, selon Hofstede de définir plus précisément une culture mais, très clairement, le terme utilisé par les femmes interrogées semble correspondre assez précisément.

Ainsi, les termes « *dans notre culture* », en opposition à « *chez vous, les occidentaux* », « *dans votre culture* », revenaient souvent, voire systématiquement, dans les données collectées. Le fait d'avoir conscience de faire partie d'une culture particulière revenait ainsi de façon très forte dans les entretiens qui ont permis d'écrire « *La femme est l'avenir du Golfe* ».

Il faut aussi préciser que la « *culture arabe* » commence à être de mieux en mieux définie par les travaux des sociologues et psychologues. Ainsi, une série d'études fondamentales soulève un point essentiel qui participe d'une définition originale de la culture arabe. Là où les sociétés asiatiques seraient interdépendantes et peu individualistes (Kitayama, 2006, 2010) et les sociétés occidentales seraient davantage indépendantes et permettraient l'expression d'individualités (Cohen, 2009), les sociétés arabes seraient étonnamment un mélange des deux où l'expression forte de l'individualité serait utilisée dans le cadre de groupes humains interdépendants. Autrement dit, les arabes auraient une forme d'affirmation individuelle de type occidental qu'ils mettraient au service d'une interdépendance de type asiatique (San Martin *et al*, 2018).

Cela permettrait donc d'expliquer le fait que l'affirmation des personnalités féminines que j'ai pu interroger s'inscrivait dans une cellule familiale très élargie, où la moindre interaction peut avoir des conséquences sur l'équilibre de l'ensemble. Ainsi, l'apport de nouveaux éléments culturels comme les valeurs acquises au sein de l'entreprise étaient ensuite introduites au sein du cercle relationnel élargi qui comprend bien évidemment la famille et tout particulièrement l'autorité paternelle. Le changement introduit par cette affirmation de soi a évidemment des conséquences sur le groupe tout entier qu'il tend à faire évoluer (Lacheret, Lichy, 2020), après un processus de négociation déjà étudié dans le cadre de la lutte des saoudiennes pour obtenir de nouveaux micro privilèges au début des années 2010 (Le Renard, 2014).

L'enseignement principal de l'ouvrage reposant sur cette série d'entretiens était que les femmes accédant à des responsabilités professionnelles se comportaient comme des micro-modèles et influençaient la cellule familiale élargie toute entière en faisant évoluer le système de valeurs du groupe et en modernisant à bas bruits la société. La répétition de ce type de comportements individuels et non coordonnés correspondait bien à la définition d'un « *non-mouvement social* » tel qu'étudié par le sociologue Asef Bayat (2013).

Suite à cet ouvrage et aux commentaires dont il a pu faire l'objet tant en France que dans le Golfe, plusieurs questions ont émergé.

La première concerne évidemment la représentativité d'une telle enquête qualitative : comment une vingtaine de femmes, issues de la classe moyenne supérieure, pouvaient-elles représenter une tendance générale ? Ce type de réflexions venait surtout de commentateurs peu habitués à la

méthodologie qualitative. Il est en effet, et c'est un des travers les plus regrettables des sciences sociales, de plus en plus considéré que s'il n'y a pas un sondage, des tableaux, des statistiques, un traitement numérique des données, on ne peut pas appliquer une démarche scientifique. C'est un biais qui vient principalement du monde anglo-saxon et qui, affirmons-le, est en grande partie responsable de la relégation des méthodologies basées sur l'entretien qualitatif et notamment de la sociologie des organisations dont il constitue un des piliers (Dupuy, 2020).

Le deuxième type de questions, venant des commentateurs français, visait à savoir si ce genre d'études ne pouvait pas être mené sur d'autres populations. Etant donné que le questionnaire original venait du Royaume-Uni, pourquoi ne pas essayer de l'appliquer en France sur des femmes aux profils similaires afin de vérifier si les découvertes et mécanismes de diffusion collective d'une forme de modernité par un individu au sein du groupe pouvaient fonctionner ?

C'est à cette deuxième interrogation que ce livre va tenter de répondre. En effet, le public interrogé par Syed et Tariq (2017) était composé de femmes, diplômées, musulmanes, d'origine étrangère et occupant des fonctions managériales au Royaume-Uni. J'ai reproduit et enrichi ce questionnaire pour l'administrer à des femmes diplômées, musulmanes occupant des fonctions managériales dans le Golfe, majoritairement au Bahreïn et en Arabie Saoudite. La question était de savoir si les mécanismes mis à jour dans le Golfe (notamment la transmission de valeurs au sein de la famille), et ceux mis à jour au Royaume-Uni (discriminations intersectionnelles), allaient se retrouver sur un public similaire en France.

Il fallait donc trouver, dans la mesure du possible, une vingtaine de femmes diplômées, occupant des fonctions managériales ou une « *profession intellectuelle* », d'origine arabo-musulmane qui accepteraient de répondre au questionnaire. Il était également important de faire attention à d'autres types de caractéristiques comme l'âge. Ainsi, les femmes de l'enquête de Syed et Tariq étaient relativement âgées, 40 ans en moyenne, pour une vingtaine de participantes. Celles de l'enquête sur les femmes du Golfe avaient 33 ans de moyenne d'âge sur 20 participantes. Avec les françaises, nous avons constitué, nous le verrons, un échantillon intermédiaire de 37 ans en moyenne qui constitue un compromis intéressant entre les deux enquêtes précitées.

Mais avant de rentrer dans le détail de la recherche et d'étudier les caractéristiques sociologiques des participantes, continuons dans le cheminement qui nous a incité à nous lancer dans cette enquête sur un terrain français *a priori* beaucoup plus risqué, puisque beaucoup plus étudié et faisant l'objet d'un enjeu et de controverses politiques beaucoup plus fortes. L'auteur de la préface de « *la femme est l'avenir du Golfe* », mon directeur de thèse devenu mon ami, Guy Saez, m'indiquait en 2020 que je serai en position moins confortable que sur mes deux précédents ouvrages et il avait parfaitement raison.

La femme maghrébine en France est un enjeu à la fois de politiques publiques et fait l'objet de représentations collectives qui sont très fortes dans l'opinion publique, mais aussi au sein de la communauté des spécialistes de la question. De l'ouvrage glaçant de Samira Bellil « *dans l'enfer des tournantes* » en 2002 aux livres sur la beauté et le désir en Islam de Malek Chebel (2016), la femme musulmane française est devenue un objet symbolique et politique fort, auquel on ne touche pas impunément. Il n'est d'ailleurs pas simple de trouver un angle suffisamment neutre et intéressant qui n'ait pas encore été exploré et qui permette de faire avancer un débat extrêmement crispé sur le sujet.

Il est tout de même une représentation assez constante de la femme maghrébine qui est régulièrement mise en avant, c'est son caractère insoumis, obstiné, dont le destin est souvent

unique. On a ainsi tendance à nourrir le fantasme de la jeune femme qui sort de sa condition telle une héroïne de roman, et à imaginer que ce type de situation est rarissime, voire unique. Ce cliché a la vie dure au point qu'une maison d'édition comme Fayard a décidé de publier, en 2020, une autobiographie d'une jeune femme de 26 ans issue de l'immigration ayant grandi dans un milieu modeste dans le Vaucluse avant d'intégrer l'Institut d'Etudes Politiques de Grenoble puis de débiter une carrière de journaliste (Slaoui, 2020). Le fait que ce phénomène paraisse si surprenant et rare, nous verrons qu'il n'en est rien, au point qu'il faille l'éditer, montre qu'il est encore vendeur de proclamer que l'ascension sociale d'une jeune femme d'origine maghrébine par l'accès aux études supérieures constitue une exception.

Or, nous le verrons, cette ascension qui pourrait paraître exceptionnelle ne l'est pas vraiment. Les statistiques de l'enquête « *Trajectoires et origines* » de l'INED montraient déjà en 2010 l'existence d'un véritable parcours d'intégration, notamment des jeunes femmes d'origine maghrébine en France, sans qu'il soit rare au point d'estimer nécessaire de publier chacun de ces parcours individuels dans une prestigieuse maison d'édition parisienne. Pour autant, l'ouvrage de Nesrine Slaoui, « *Illégitime* », montre à quel point la représentation de la jeune femme maghrébine qui s'extrait de son milieu à force de travail et d'études semble une rareté alors qu'il s'agit de plus en plus non pas d'une norme, mais d'un cheminement assez ordinaire.

Le présent livre a donc une histoire. Il ne vient pas de rien. Il s'efforce de respecter une certaine rigueur scientifique en reproduisant une enquête sociologique sur un public différent de celui à qui elle était initialement destinée afin d'observer ce qu'il en ressort. Cela peut faire penser au laborantin qui change un élément de sa formule et observe la réaction, puis prend note et continue, changeant un autre élément, jusqu'à ce qu'il découvre quelque chose d'intéressant. La recherche menée ici visait donc initialement à tester une hypothèse importante découverte lors de l'étude sur les femmes du Golfe.

Il s'est en effet avéré que ces femmes, en s'élevant socialement, en accédant à l'emploi salarié ou en créant une entreprise, acquéraient des codes qui différaient des traditions, de la culture dont elles étaient issues. Cet accès au marché de l'emploi était lui-même le résultat d'une politique publique gouvernementale visant à leur ouvrir des métiers et des secteurs d'activités qui jusqu'à présent leur étaient en grande partie fermés. L'effet induit, sans doute pas spécialement calculé par les autorités, allait être une transformation du milieu d'origine : parents, famille et cercle relationnel proche, occasionnant un effet d'entraînement et une spirale vertueuse. Le carburant de ce cercle vertueux fut la multiplication de ces exemples de femmes modifiant la conception conservatrice du monde portée par leurs pères en allant travailler, en ramenant de l'argent au foyer et en participant pleinement au développement économique familial.

Ainsi, une mesure d'abord prise dans un but purement économique (ouvrir le marché du travail aux femmes) afin de compenser la baisse des revenus pétroliers des monarchies du Golfe et celle de la redistribution d'un État providence jusqu'alors très généreux allait avoir une conséquence sociétale et culturelle beaucoup plus importante qu'escomptée initialement.

Nous nous trouvons ici, dans le cas spécifique des femmes du Golfe, au cœur d'un processus d'intégration sociologique au sens de ce que Dominique Schnapper (2007) a pu définir. Pour cette sociologue, la notion d'intégration est centrale et quasiment universelle en sciences sociales. Une société est composée d'individus qui acceptent des normes communes et parviennent à vivre en respectant ces normes, « *faisant* » ainsi société. L'intégration consiste donc à traiter le cas d'un individu qui « *s'adapte mal* » à la société, indépendamment de son origine ethnique ou nationale. Dominique Schnapper note d'ailleurs, pour le cas de la France et de l'Allemagne, que les aspirations

des jeunes issus de l'immigration et ceux présents sur le territoire depuis de nombreuses générations ne sont pas vraiment différentes. La difficulté d'intégration peut donc s'expliquer comme les conséquences du décalage entre les normes culturelles et les possibilités accordées socialement aux individus membres d'une sous-population de se conformer aux normes dominantes.

La sous-population étudiée dans le Golfe étaient les femmes arabes, dont les normes culturelles ne permettaient pas de participer pleinement à la société. Ou plutôt, pour être plus précis, elles faisaient partie de sociétés séculaires et traditionnelles en se conformant à des normes culturelles mais un changement politique notable a entraîné cette volonté d'évolution. Et ce changement fut économique, avec l'ouverture du marché du travail et la volonté du Gouvernement de faire travailler les femmes. Et c'est ce changement normatif qui a entraîné, comme nous l'avons démontré dans « *La femme est l'avenir du Golfe* », un changement culturel au sein de la cellule de base de la société, particulièrement importante dans les monarchies du Golfe Persique et, d'une façon plus générale, dans le monde arabe.

En ce qui concerne le cas des « *jeunes* » des milieux populaires en France, Dominique Schnapper indique que ces derniers ressentent une distorsion entre les normes culturelles valorisées par la société et les possibilités réelles d'agir qui sont limitées par des formes modernes de discrimination. Concernant le cas des femmes du Golfe, nous sommes peu ou prou dans ce cas de figure qui donne lieu à une lutte interne pour faire évoluer les standards culturels et les discriminations dont sont l'objet les femmes dans le cadre privé et familial.

L'autre conclusion de l'étude sur les femmes du Golfe était qu'elles déclaraient elles-mêmes que la religion n'était pas, loin de là, l'élément le plus contraignant pour elles, mais qu'il s'agissait bien davantage de la culture arabe du Golfe qui créait et faisait perdurer un environnement patriarcal extrêmement contraignant qu'il convenait de combattre et de faire évoluer.

C'est notamment cette insistance, dans les propos recueillis sur l'influence de la culture, mise en avant par les femmes du Golfe, qui a donné l'idée de tester un échantillon similaire de femmes françaises issues de l'immigration. L'idée était de vérifier si, comme leurs consœurs du Golfe, les françaises identifiaient un facteur culturel qui pouvait freiner leur intégration.

Les débats politiques sur l'islam en France, sa montée en puissance, son rôle dans l'intégration des personnes issues de l'immigration, sont très importants depuis plusieurs décennies et constituent un enjeu à la fois de politique publique et un enjeu électoral. Il en est de même avec la rhétorique sur l'intégration, sur l'ascenseur social qui serait en panne, sur le racisme et les discriminations qui en France seraient non seulement présents mais systémiques. Il y aurait donc une panne, un plafond de verre et une reproduction sociale inéluctable qui condamneraient l'arabo-musulman de deuxième génération à ne pas pouvoir s'élever socialement.

Or, il existe une littérature, désormais assez ancienne, qui tend à démontrer que l'intégration économique peut fonctionner en France. Le sujet de « *l'embourgeoisement* » et de l'accession des enfants de la deuxième génération à la classe moyenne, voire aux catégories socio-professionnelle supérieures a fait l'objet de nombreuses études et recherches dans les années 1990 et 2000. A titre d'exemple, le journaliste Rabah Aït-Hamadouche, dénonçant pourtant violemment les discriminations, ne pouvait s'empêcher, en 2003, de parler de « *cette génération partie de rien, issue des milieux défavorisés [qui] arrive à maturité* » dans un article de recherche paru dans « *hommes et migrations* » évoquant un mot alors plutôt à la mode : la « *beurgeoisie* ».

Cette ascension sociale prend sa source dans la massification de l'accès des enfants d'immigrés à l'enseignement supérieur. Si l'on se réfère à l'enquête « *Trajectoires et origines* » de l'INED de 2010, qui concerne la génération des femmes que nous avons interrogées, deux éléments sautent aux yeux. D'abord, le niveau des immigrés arrivés en France augmente de façon continue. On passe ainsi de 11% de diplômés du supérieur pour ceux arrivés avant 1974 (ce qui correspond en majorité à la génération des parents des femmes interrogées lors de notre enquête) à 22% pour une arrivée entre 1975 et 1983 puis à 31% entre 1984 et 1997 et à 34% pour ceux arrivés après 1998. Ce chiffre est, selon l'étude, également de 34% pour la population majoritaire (il faut comprendre ce terme comme étant des Français métropolitains non immigrés et non enfants d'immigrés ou de ressortissants d'outre-mer, la « *population majoritaire* » recoupe ainsi en grande partie la population dite « *blanche* »).

En d'autres termes, l'immigration la plus récente, entre 1998 et 2010, compte autant de diplômés de l'enseignement supérieur que la moyenne des français.

Toutefois, ce n'est pas ce point qui nous intéresse le plus, mais davantage la représentation selon laquelle les enfants d'immigrés ne feraient pas d'études et ne pourraient ainsi pas prendre l'ascenseur social. Nous sommes bien conscients que nos seules données qualitatives ne suffisent pas à établir de preuve suffisamment forte pour confirmer ou infirmer cette hypothèse. Nous avons donc de nouveau consulté cette étude de l'INED concernant particulièrement les immigrés et enfants d'immigrés d'Afrique du Nord afin de vérifier si une dynamique pouvait se dessiner et si, comme le suppose Rabah Aït-Hamadouche, l'impression d'accession massive des enfants d'immigrés à l'enseignement supérieur et par la suite à des carrières plus qualifiées que celles de leurs parents se vérifiait.

Rappelons donc que pour les immigrés arrivés avant 1974, ce qui correspond au cas de la quasi-totalité des parents des femmes que nous avons interrogées pour la présente étude, on tombe à 11 % de diplômés toute nationalités confondues (on peut supposer que concernant les nord-africains, ce pourcentage est un peu plus faible étant donné que la main d'œuvre immigrée était majoritairement composée d'ouvriers non qualifiés). Rappelons aussi qu'en 2010, la population majoritaire française était titulaire d'un diplôme de l'enseignement supérieur à 34% (33% pour l'ensemble de la population), se décomposant en 32% des hommes et 37% des femmes.

Selon l'INED, en 2010, les enfants de parents d'origine algérienne étaient à 20% titulaires d'un diplôme d'enseignement supérieur (18% pour les hommes et 22% pour les femmes). Ceux originaires du Maroc ou de Tunisie étaient nettement plus diplômés avec 31% (27% pour les hommes et 34% pour les femmes). Le saut générationnel est donc spectaculaire avec un quasi rattrapage en une seule génération pour les descendants d'immigrés marocains et tunisiens par rapport à la population majoritaire française.

En conséquence, si l'on ne se fie qu'au taux de diplômés du supérieur parmi les populations, on constate aisément que le rattrapage est significatif en une seule génération. Il était quasiment achevé pour les descendants de deux nationalités d'Afrique du Nord et était toujours en cours pour les descendants d'algériens.

Ces données, assez faciles à vérifier, montrent qu'en termes d'études supérieures, l'ascenseur social fonctionne plutôt bien pour les enfants nord-africains, ce que les entretiens, nous le verrons, permettent de confirmer. S'il y a un blocage, ce n'est donc pas à cette étape qu'il apparaît le plus identifiable.

Concernant les parcours professionnels, l'enquête « *Trajectoires et origines* » permet aussi de montrer une véritable évolution, loin des clichés de l'intégration qui ne fonctionnerait pas. Nous avons pris, dans l'enquête de l'INED, la profession déclarée du père de la personne interrogée afin de mesurer l'écart par rapport à une population test non africaine et l'écart par rapport à la population majoritaire.

Ainsi, 1% des descendants d'algériens déclarent que leur père était cadre et 73% ouvrier.

La proportion est comparable avec les descendants des portugais qui déclarent leur père cadre pour 1% et ouvrier pour 78%.

Or, les enfants de ces immigrés sont 8% de cadres et 30% d'ouvriers pour les algériens contre 9% et 28% pour les portugais.

Ce taux dans la population majoritaire est de 15% de cadres et 22% d'ouvriers, 14% et 24% pour l'ensemble de la population.

Si l'on fait le même calcul avec les pères tunisiens et marocains, on arrive à 3 % de cadres et 71% d'ouvriers, ce qui rend la comparaison possible avec les pères des descendants d'immigrés italiens et espagnols qui sont à 3% de cadres et 65% d'ouvriers.

Quand on observe la situation professionnelle de leurs enfants, on obtient 9% de cadres pour les enfants d'immigrés marocains et tunisiens pour 26% d'ouvriers, ce taux passe à 11% de cadres pour les enfants d'italiens et espagnols et 27% d'ouvriers.

Autrement dit, quand on raisonne en termes de catégorie socioprofessionnelle, on constate également un véritable rattrapage entre les enfants d'immigrés et la population majoritaire en une seule génération et surtout, on constate qu'il n'y a pas un écart significatif entre des populations socialement identiques à leur arrivée en France qu'elles soient européennes ou nord-africaines en termes d'ascension sociale.

Une des hypothèses de cette enquête, basée sur ces chiffres et sur plusieurs études qualitatives, est donc que contrairement à ce qui s'apparente davantage à un slogan politique, l'intégration économique de la deuxième génération issue d'Afrique du Nord a bel et bien lieu, tant en matière de diplômes que de statut social. Bien entendu, en affinant les données, il apparaîtra sans nul doute que cette intégration est sujette à de nombreux freins et discriminations, nous aurons l'occasion d'y consacrer un chapitre. Il apparaîtra aussi sans nul doute qu'un français d'origine maghrébine aura, à diplôme égal, sans doute plus de difficultés à trouver un emploi qu'un Français issu de la population majoritaire.

Cependant, le diplôme reste, indépendamment de l'origine de son détenteur, un véritable rempart contre le chômage. L'INSEE indique que si les détenteurs d'un bac+2 et au-delà ont un taux de chômage de 5% en 2019, les sans diplômes sont 18.3% dans ce cas. Ces données, enquête après enquête, montrent que l'écart de taux de chômage entre diplômés et non-diplômés a même tendance à se creuser. Ainsi, toujours selon les données de l'INSEE, en 1987, les diplômés de l'enseignement supérieur étaient déjà à 5% de chômage quand les non diplômés n'étaient qu'à 11.6%.

Autrement formulé, même si les jeunes issus de l'immigration rencontrent davantage de difficultés dans leur insertion professionnelle à niveau de diplôme égal (comme en attestent de nombreuses études), il n'en demeure pas moins que la situation qu'ils ont atteinte est en moyenne très supérieure à celle de leurs parents. Cela remet singulièrement en question l'image d'un ascenseur

social en panne pour les enfants d'immigrés et celle d'une intégration qui ne marcherait pas, puisque la deuxième génération tend désormais de plus en plus à ressembler à la population majoritaire en matière d'accès aux études supérieures et de catégories socio-professionnelles.

Ce premier constat, important, permet de concentrer l'enquête sur le recueil de récits personnels et d'éléments de vécu de ces femmes qui ne sont plus vraiment des exceptions. Venant d'un milieu souvent populaire et difficile, elles sont parvenues à s'en extraire notamment en faisant des études. Cette population n'est donc pas si difficile à trouver et à rencontrer, tout comme les femmes du Golfe diplômées et occupant des postes à responsabilité ne l'étaient pas davantage contrairement aux lieux communs.

L'enquête va également ambitionner de comprendre comment ce parcours d'ascension sociale semble plus rapide que celui présenté par l'OCDE dans son rapport de 2018, « *A Broken Social Elevator? How to Promote Social Mobility* », qui montre qu'il faudrait, pour la France, 6 générations pour qu'un descendant de famille pauvre atteigne le revenu moyen. Au cours de notre étude, nous allons examiner les cas de femmes nées dans des familles souvent en situation de grande pauvreté, qui se sont élevées bien au-dessus de la condition de leurs parents et ont brisé le plafond de verre qui, au vu des statistiques, n'est pas aussi résistant qu'il n'en a l'air.

L'analyse des récits personnels de ces femmes a également pour objectif, comme nous l'avons fait avec les femmes du Golfe, de mesurer le poids de la culture et celui de la religion. Nous avons pu constater, concernant le Golfe et tout particulièrement l'Arabie Saoudite, que ce qui est le plus souvent reproché à la société n'est pas fondamentalement son attachement à la religion musulmane, mais bien davantage le conservatisme et le tribalisme de la société bédouine qui dévoierait le message de l'islam pour renforcer une tendance au contrôle des femmes. Ces propos sont souvent, de la part d'auteurs reconnus, analysés comme la marque d'un « *féminisme islamique* ». Ainsi, le fait que les femmes saoudiennes ne critiquent pas ouvertement l'islam mais plutôt la façon dont la religion est appropriée et interprétée par les hommes pour asseoir une certaine domination serait une revendication de féminisme islamique (Al Rasheed, 2013), s'opposant à un féminisme libéral promu par des femmes rejetant plus volontiers la religion et accusant son dogme d'être la source de la domination masculine.

De telles analyses, si elles ont un intérêt, ignorent selon nous l'environnement dans lequel les femmes du Golfe ont grandi qui ne permet pas de se séparer si facilement publiquement du fond religieux de ces sociétés. L'enquête de terrain a clairement montré qu'il n'y avait pas vraiment d'engagement religieux exacerbé chez ces femmes et qu'elles formulaient ce type de réponse car la religion était ancrée durablement dans la culture et qu'il était impensable de la remettre en question dans un système particulièrement conservateur. Ce que nous avons pu noter, en revanche, est une tendance à l'intériorisation de la foi religieuse, une tendance à considérer que l'islam est, pour elles, une somme de choix librement effectués, une religion à la carte dont on peut choisir la version qui sera la moins contraignante pour avoir une vie sociale et professionnelle aboutie. La plupart des femmes du Golfe ont de surcroît souvent eu tendance à considérer que l'égalité homme/femme était une valeur universelle, répondant même parfois qu'elles ne souhaitaient pas que la religion régisse leur vie personnelle tout en réaffirmant leur foi. On semble donc loin d'une référence au féminisme islamique.

Il apparaît ainsi assez clairement que, bien plus qu'un engagement religieux, nous parlons ici de culture, au sens d'Hofstede. Hugues Lagrange a, dans un livre paru en 2010, tenté d'entrevoir cette dimension culturelle appliquée aux familles immigrées, s'apercevant que l'origine, les coutumes et

les représentations pouvaient expliquer de nombreux comportements. Son apport est un des fils rouges du présent ouvrage.

La notion de culture, qui est déterminante dans le Golfe, l'est-elle aussi en France avec des femmes aux caractéristiques sociologiques assez proches ? Il s'agit ici d'un des aspects forts de l'enquête que nous allons présenter. En effet, l'un des points que nous n'attendions pas de la part de ces femmes est une forme de critique assumée de leur culture d'origine, notamment du patriarcat, mais aussi d'un environnement familial d'origine engoncé dans des traditions, un code, un *habitus* pour reprendre le terme de Bourdieu, qui semblent pénaliser l'émancipation des femmes. Le poids de la culture, plus que celui de la religion, est aussi, c'est ce que nous verrons, très fortement lié au poids du quartier populaire dans lequel la plupart d'entre elles ont grandi.

Indubitablement, parler du quartier est quelque chose que les femmes qui y ont grandi font sans aucune retenue. On retrouve aisément des idées empruntées à Fabien Truong comme celle du dedans et du dehors, de la « *deuxième zone* », c'est à dire la double allégeance, parfois insupportable, qui fait que l'on doit devenir une autre personne quand on quitte le quartier (Truong, 2015), puis se réapproprié quelques codes culturels et liés au quartier quand on y retourne. Il y a, pour ces femmes qui n'habitent plus dans ces quartiers, une sorte de délivrance à en sortir, et un narratif très intéressant qui rompt souvent avec les dogmes politiques habituels en matière de politique de la ville.

Ainsi, les entretiens vont également révéler deux écueils qui sont souvent liés et qui n'étaient pas spécialement attendus au moment de démarrer la recherche. Il s'agit donc d'abord du poids de la tradition et de la culture d'origine qui pèse sur les femmes, puis le carcan du quartier et la façon d'en fuir pour s'émanciper. Pour autant, quasiment aucune des femmes interrogées n'a complètement rompu les liens avec sa culture et son milieu d'origine. Elles en ont gardé des habitudes et des réflexes malgré tout le rejet qu'elles peuvent en exprimer. Il reste donc pour elles, à un niveau sans doute différent de celui décrit par Fabien Truong, une partie de cette double appartenance avec laquelle elles doivent apprendre à jongler.

La principale manifestation de ce tiraillement culturel se trouve parfois dans le choix du conjoint. Plus de la moitié des femmes interrogées se sont mariées ou vivent avec un conjoint d'origine européenne ou qui n'est pas nord-africain. Le récit autour de l'acceptation de ce mariage exogène par le milieu d'origine est toujours assez poignant et constitue souvent le meilleur moyen de rendre tangibles les difficultés liées à la culture. C'est en effet souvent par des stratégies d'évitement, de conflit, de dissimulation que certaines de ces femmes sont parvenues à faire accepter un conjoint non arabe et non musulman à leur famille.

Cette difficulté de faire accepter un mariage exogène dessine en creux la pression, parfois insoutenable, de l'entourage pour qu'un mariage endogène soit organisé. Il s'agit d'un phénomène qui avait été également décrit par Fabien Truong du point de vue des garçons, puisque ce sont davantage ses anciens élèves masculins qui étaient son objet d'étude, qui lui rapportaient cette idée d'une vie à l'extérieur avec d'autres femmes qui devrait un jour se terminer avec une femme que leurs parents, particulièrement leurs mères, auraient choisi, lorsqu'ils se seraient « *rangés* ». Avec les femmes, légèrement plus âgées que l'échantillon de Fabien Truong, nous voyons nettement pour certaines planer le spectre du mariage arrangé, endogène, avec quelqu'un de choisi ou au mieux approuvé par la famille. Ce blocage culturel, assez difficile à supporter pour certaines, finit, comme avec les femmes du Golfe, par être combattu, puis surmonté par un mécanisme qui ressemble beaucoup à ce que nous avons pu étudier en Arabie Saoudite notamment. Les parents finissent par se montrer fiers de leur fille, qui est souvent celle parmi leurs enfants ayant le mieux réussi puis par

évoluer eux-mêmes, devenant plus tolérants et écartant les aspects les plus conservateurs et traditionnels de leur culture d'origine.

Toutefois, le mécanisme que l'on retrouve dans le Golfe où la femme doit parfois se battre pour faire des études est ici loin d'être la norme car nous retrouvons une autre différence essentielle en termes de valeurs au sein des familles immigrées. La quasi-totalité des femmes interrogées viennent en effet de familles immigrées modestes, voire très modestes qui ont quitté leur pays d'origine pour fonder un foyer. A l'origine, plusieurs de ces familles avaient prévu de rentrer au pays, mais pour des raisons variées, elles ont choisi de s'installer définitivement en France. L'exigence de la première génération, souvent très peu qualifiée, vis à vis de ses enfants fut donc assez forte notamment en termes d'études. Leurs enfants ont donc été poussés à « *faire des études* » par des parents qui, souvent, ne savaient pas vraiment de quoi il s'agissait.

Cette hypothèse selon laquelle les enfants de la deuxième génération étaient porteurs d'une mission donnée par leur famille m'est venue, outre la lecture de plusieurs ouvrages sur le sujet, à la suite d'une conversation avec l'animateur de l'émission de radio Maghreb 2, une petite station parisienne, au cours de laquelle je venais présenter mon précédent livre. En marge de l'interview, l'animateur me demande si j'ai mené des comparaisons entre les femmes du Golfe et les femmes maghrébines. Lorsque je lui réponds que l'idée fait son chemin, son collègue le raille et lui demande ce que je pourrais découvrir et que cela lui semble dénué d'intérêt. Il lui rétorque que sa génération vient de familles très nombreuses, dont les parents étaient souvent illettrés et fraîchement débarqués de villages du Maghreb et qu'en une seule génération, leurs enfants se sont non seulement intégrés mais se sont extraits de la condition sociale dans laquelle ils se trouvaient.

Bien entendu, le ton un peu emphatique de ce journaliste revêt son propos d'une certaine dose d'exagération, mais je situe l'origine concrète de ce livre à ce moment précis car cette conversation fut le déclic. On parle en effet trop d'échec de l'intégration comme une sorte d'évidence que l'on répète en boucle pour ne pas essayer de contrebalancer, données concrètes à l'appui, ce qui n'apparaît en fait que comme un trompe l'œil : l'intégration économique et sociale des enfants d'immigrés d'Afrique du Nord a bien eu lieu, les femmes de la deuxième génération que j'ai rencontrées en témoignent sans retenue.

Toutefois, ce livre me verra aussi interroger un présupposé, présent avant l'écriture, selon lequel la notion de discrimination, souvent dénoncée dans le monde militant, était parfois exagérée. Cette hypothèse, si elle est partiellement confirmée par les femmes interrogées qui ont tendance à louer la société française de leur avoir donné la chance de réussir, s'effrite au fur et à mesure du déroulement des entretiens. Nous verrons que dans un premier temps, les femmes interrogées ne perçoivent pas de discrimination qui ont pu les toucher personnellement, ou alors très peu. En revanche, elles en perçoivent d'importantes chez les hommes qui sont, d'après elles et pour des raisons que nous détaillerons, davantage frappés par le « *racisme ordinaire* ».

De même, j'avais émis l'hypothèse, en me basant sur les réponses formulées par les femmes du Golfe, que les sujets religieux seraient moins présents et moins mis en avant chez les françaises.

Il s'agit ici d'une de mes principales erreurs d'appréciation. J'ai maintenu la quasi-totalité des questions religieuses entre les deux enquêtes et, malgré une très faible religiosité en moyenne chez les femmes françaises, inférieure en tous cas à celle revendiquée par les femmes du Golfe, on sent une véritable crispation sur ces sujets. Cette tension se manifeste notamment sur la question du voile, mais aussi sur le rapport à l'islam en général. Il est à relever, ce que je n'avais pas anticipé, un

discours mettant en avant la montée d'un rejet des musulmans en France depuis que les sujets religieux sont mis systématiquement à l'ordre du jour médiatique.

Ce discours, qui est timide au début des entretiens, prend ainsi de l'ampleur lorsque l'on aborde la question notamment du voile, même auprès des femmes revendiquant le moins leur religion. On observe ainsi une convergence forte de leurs narratifs autour d'un regain du rejet des musulmans au sein de la société française. Ce dernier est globalement mal vécu par ces femmes, *a fortiori* lorsqu'elles représentent des exemples d'intégration et sont pour plus de la moitié d'entre elles en couple avec des non musulmans. Ce livre aborde pleinement ce sujet, d'autant plus que son auteur était persuadé qu'il s'était estompé au fur et à mesure de l'ascension sociale et de l'éloignement des femmes interrogées de l'engagement religieux. Il met en évidence un attachement à une identité perdue, à quelque chose qui ne fait souvent plus partie d'elles tout en en faisant encore partie.

Le livre qui suit est construit sur une triple approche. Dans un premier temps et après avoir explicité la méthodologie dans le premier chapitre, nous commencerons par évoquer l'environnement dans lequel ont grandi ces femmes avec la famille, le logement et le quartier puis les « *valeurs* », la culture partagée. Ensuite, nous parlerons de la vie d'après, qui commence par les études et ce combat de la famille pour que les enfants fassent des études et cette obsession de la réussite. Nous passerons ensuite longuement sur le couple, le mariage, mais aussi la relation avec la société d'accueil et la valeur d'exemple que peut avoir le parcours remarquable de ces femmes pour le milieu d'origine, la famille proche et éloignée, le quartier.

Enfin, les derniers chapitres seront consacrés à la partie portant sur la perception de la religion musulmane par ces femmes. Le voile islamique, la notion de choix, d'interprétation, la place de la femme en islam seront autant de thèmes qui montrent, nous le verrons, que contrairement à l'hypothèse issue de notre enquête dans le Golfe, on ne pourra pas faire l'économie d'une réflexion de fond sur la religion musulmane et ses représentations en France, y compris auprès d'un public dont on pense *a priori* qu'il est moins attaché à sa pratique.

Chapitre 1 - L'enquête de terrain

L'idée de reproduire une enquête similaire à celle ayant abouti à la publication de « *la femme est l'avenir du Golfe* » est née au cours de la conduite des entretiens avec les femmes managers bahreïniennes, saoudiennes et koweïtiennes. Les réponses collectées, puis les échanges avec des relecteurs, ont fait naître ce projet d'étude à visée comparative.

En effet, que se passerait-il si nous interrogeons en des termes quasiment identiques des femmes du Golfe et des filles d'immigrés nord-africains ? Cette remarque nous fut formulée à de nombreuses reprises par des lecteurs qui, relisant les propos des jeunes femmes du Golfe, croyaient reconnaître ceux qu'auraient pu tenir leurs amies ou collègues d'origine algérienne, marocaine ou tunisienne.

Nous avons donc commencé la recherche en nous basant sur des hypothèses, formulées dans l'introduction de ce livre, avec l'idée de les vérifier par une enquête qualitative, utilisant une démarche de type hypothético-déductive. Le livre va d'ailleurs largement adopter cette tonalité comparatiste avec pour ambition de vérifier si les mécanismes mis à jour dans le Golfe ayant pu permettre aux femmes de s'intégrer dans une société qui les avait longtemps reléguées pouvaient avoir un sens dans un contexte d'intégration de la deuxième génération d'immigration en France.

Mais, comme souvent, la recherche de terrain réserve des imprévus et fait remonter des éléments nouveaux, contribuant à modifier le caractère initial de l'enquête. Ainsi, d'une démarche déductive, nous sommes rapidement passé à une recherche plus exploratoire. Les données étant plus riches que ce que nous attendions, il a fallu élargir le champ de l'enquête et ne plus se contenter de simplement vérifier des hypothèses. On rentre ici dans le champ de l'abduction, où l'on reformule les hypothèses au fur et à mesure de la collecte des données ainsi que l'a théorisé le philosophe américain Charles Sanders Peirce (Chauviré, 1995).

C'est précisément ce vers quoi l'enquête nous a mené, souvent de façon assez involontaire et chaotique, et le lecteur pourra le découvrir au fur et à mesure des chapitres : nous vérifions ou infirmons des hypothèses, puis nous en créons de nouvelles, dans une démarche exploratoire, en fonction des éléments recueillis.

Pour mener une telle enquête, nous avons d'abord dû sélectionner un échantillon de femmes dont plusieurs caractéristiques étaient communes avec celles interrogées dans le Golfe.

« *La femme est l'avenir du Golfe* » donnait la parole à des femmes arabes, musulmanes, cadres, diplômées de l'enseignement supérieur et étant souvent les premières femmes de leur génération à atteindre un tel niveau de responsabilité professionnelle et d'éducation. Nous avons volontairement choisi des femmes en milieu de carrière ayant entre 30 et 50 ans, en nous laissant une certaine marge de manœuvre puisque dans les pays du Golfe, les carrières commencent souvent un peu plus tôt qu'en Occident. La moyenne d'âge des femmes sélectionnées était ainsi de 33 ans avec une amplitude allant de 28 ans pour la plus jeune à 49 ans pour la plus âgée et un âge médian de 34 ans.

Le mode de sélection adopta la méthode dite de la « *boule de neige* », c'est à dire qu'une femme interrogée pouvait ensuite en recommander et en présenter d'autres ayant les mêmes caractéristiques qui étaient ensuite interrogées et ainsi de suite. Cette méthode est particulièrement appropriée lorsque le chercheur s'adresse à une population difficile d'accès (Ruben, Babbie, 2009). Force est de constater que pour un chercheur en sciences sociales, parvenir à approcher des femmes cadres du Golfe nécessitait une telle approche.

Concernant les femmes de la deuxième génération d'immigration nord-africaine, le problème ne s'est pas vraiment posé en ces termes. Les réseaux sociaux, le contexte sanitaire et le succès du livre précédent ont rendu la recherche de personnes à inclure dans l'enquête plus simple. Ces personnes devaient répondre à des critères qui les rendaient en partie proches sociologiquement des femmes du Golfe afin que la comparaison soit au moins partiellement sensée. Ainsi, nous avons besoin de femmes, cadres ou profession intellectuelle, ayant fait des études supérieures et se définissant comme « *d'origine Nord-Africaine* », et a minima de « *culture musulmane* ». En parallèle, nous nous sommes assuré qu'elles n'avaient pas lu notre précédent ouvrage.

Nous avons commencé avec nos propres anciennes étudiantes, qui avaient une vingtaine d'années lorsque nous étions leur professeur et qui ont désormais fait carrière. Ainsi, Sonia et Farah, 29 ans furent les deux premières femmes à être interrogées. La situation sanitaire ne permettant pas réellement les entretiens en face à face, ces derniers furent réalisés et enregistrés en ligne, par le biais d'outils comme Skype ou Zoom. Comme lors de l'enquête précédente, le fait d'administrer le questionnaire pour la première fois à des personnes que nous connaissions déjà a permis d'ajuster le ton, de vérifier si certaines questions pouvaient être problématiques ou devaient être reformulées tout en travaillant en confiance avec des femmes avec qui nous pouvions nous permettre quelques maladresses.

Les premiers entretiens ont duré plus d'une heure et m'ont permis de me sentir plus à l'aise face à un public auquel je n'étais plus vraiment habitué. En effet, après quatre années dans le Golfe, ma perception de la situation française s'était sans doute un peu estompée et ces galops d'essai ont sans doute permis d'éviter des maladresses.

Les entretiens suivants ont été rendus possibles en publicisant la recherche par le biais des réseaux sociaux, mais aussi par l'intermédiaire du cercle relationnel.

Cette méthode a induit plusieurs biais de sélection qu'il convient immédiatement de relever.

Un échantillon plus politisé que la moyenne

Tout d'abord, mon parcours professionnel n'est pas neutre et mon réseau relationnel est forcément davantage lié à la politique que celui d'un chercheur ordinaire. En effet, les 15 années passées au sein de cabinets d'élus ont forcément laissé des traces en termes de réseau. Ainsi, notre échantillon compte un nombre important d'élues locales et de militantes politiques : Zainab, 42 ans, est première adjointe au Maire d'une commune de banlieue, Yasmina, 38 ans, est adjointe au Maire d'une ville très populaire et Ghania, 51 ans, est adjointe au Maire d'une grande ville. Mounira, 39 ans était candidate aux élections municipales dans sa commune, tout comme Valérie, 39 ans et Nour, 45 ans. D'autres m'avouèrent avoir été militantes ou proches d'élus locaux comme Khadija, 48 ans, ou Samia, 32 ans.

A l'exception de Zainab, 42 ans, qui est élue d'une commune dont le Maire ne revendique pas d'étiquette politique, toutes les autres ont milité ou été présentes sur des listes orientées à gauche, plutôt proches du parti socialiste.

Cette politisation, que je n'ai pas recherchée particulièrement, est sans doute une conséquence de ma propre carrière qui a peut-être suscité une certaine curiosité de la part de femmes plus intégrées politiquement que la moyenne. Toutefois, leurs récits ne mettent pas vraiment en avant leur mandat ou leur engagement politique. Seule Yasmina, 38 ans, insiste longuement sur son mandat d'adjointe, qui semble être une partie intégrante de ce qu'elle considère comme sa réussite, les autres le

mentionnent au détour de nos conversations sans spécialement en faire un aspect décisif de leur argumentaire.

Pour autant, même si évidemment l'échantillon est assez biaisé sur ce point, il convient de préciser que la loi sur parité électorale ainsi que l'insistance de certains mouvements politiques à promouvoir des profils issus de la diversité rendent les adjointes au Maire aux patronymes nord-africains relativement courantes au sein des exécutifs municipaux. Il est paradoxalement intéressant de noter que les récents basculement à gauche (majorités souvent conduite par Europe Ecologie les Verts) de nombreuses grandes villes n'ont pas spécialement augmenté le nombre d'adjointes au Maire aux patronymes nord-africains, ce qui sera souligné par une des personnes interrogées, et que nous avons pu vérifier, regrettant que dans sa commune, Lyon, il n'y en ait plus depuis l'alternance de 2020.

Cette visibilité des personnes « *issues de la diversité* » au sein du monde politique local est notable et se doit d'être soulignée car il peut s'agir d'un moyen de créer des modèles auxquels les femmes de la deuxième ou de la troisième génération peuvent s'identifier.

Un échantillon orienté géographiquement

Notre réseau de connaissances étant principalement orienté vers l'Est de la France et la ville de Lyon en particulier, notre échantillon se retrouve naturellement tourné géographiquement vers ce secteur. Nous avons interrogé sept personnes vivant à Lyon ou dans sa banlieue sur 23. Sept vivent à Paris, trois en Ile de France, deux vivent en Alsace, une vit à Bordeaux. Trois d'entre elles travaillent à l'étranger : une en Suisse tout en habitant en France, une autre à Londres et une dernière en Asie du Sud-Est.

Il y a également une surreprésentation des personnes habitant les grandes métropoles dans notre échantillon, ce qui s'explique aisément étant donné que nous recherchions des cadres et professions intellectuelles supérieures. Ces métiers sont en effet majoritairement concentrés dans les grandes agglomérations. Concernant les trois femmes travaillant à l'étranger, elles reflètent également une tendance des français diplômés de l'enseignement supérieur à s'expatrier. Nous avons donc décidé de les inclure au sein de l'enquête, d'autant plus qu'elles avaient effectué leurs études et leur début de carrière en France.

Concernant les lieux d'habitation, seule une des femmes interrogées vit dans une ville que l'on peut qualifier de très populaire, particulièrement connue pour ses quartiers sensibles. Les autres vivent souvent dans des villas ou des appartements situés dans des quartiers résidentiels ou en centre-ville. Nous verrons cependant, dans le chapitre consacré à ce sujet, que la plupart d'entre elles ont grandi dans des quartiers populaires.

Un échantillon très marié

Les moyennes d'âges entre les femmes du Golfe (33 ans) et celles de notre échantillon (37 ans) sont relativement comparables. On aurait donc pu s'attendre à des situations maritales proches et force est de constater que nous en sommes très loin. De manière surprenante au premier abord, les femmes du Golfe sont peu mariées : 14 sur 20 sont célibataires contre 6 sur 23 parmi les françaises. Parmi les femmes interrogées, on note également un nombre non négligeable de mariages exogames, c'est à dire avec quelqu'un n'ayant pas les mêmes origines. Seules 6 femmes mariées sur

17 le sont avec un maghrébin. Les autres le sont avec des personnes issues de la « *population majoritaire* » française sauf Nada, 42 ans, qui est mariée avec un homme d'origine turque et Monia, 30 ans, qui a épousé un Iranien.

Parmi l'échantillon, nous avons également une certaine diversité sexuelle avec une femme se présentant comme lesbienne et une autre comme bisexuelle. Pour des raisons culturelles, nous n'avons pu obtenir ce genre d'informations dans le Golfe.

En ce qui concerne la maternité, les femmes françaises interrogées ont en moyenne 1.17 enfants contre 0.89 chez les femmes du Golfe.

Des structures familiales d'origine composées en moyenne de grandes fratries

Les femmes interrogées sont en très grande majorité issues de la deuxième génération de l'immigration maghrébine. Parmi elles, seules Farah, 29 ans, Valérie, 39 ans, Sonia, 29 ans, sont issues de couples mixtes. Franco-Algérien pour les deux premières (mères immigrées algériennes) et Luzo-Algérien (père immigré algérien) pour la troisième.

On trouve également 3 femmes de la première génération mais arrivées très jeunes en France : Maryam, 47 ans et Houda, 36 ans, sont nées au Maroc et Anja, 27 ans, est née en Tunisie. Nous relevons aussi le cas de Yasmina, 38 ans, se définissant comme de la « 4^{ème} génération » puisque si sa mère est née en Algérie, la famille de son père est en France depuis la deuxième guerre mondiale.

La plupart des femmes interrogées sont issues de familles que l'on qualifierait de nombreuses, voire de très nombreuses. En moyenne, les fratries dont elles sont issues comptent 4.82 membres, contre une moyenne de 5,2 membres chez les femmes du Golfe. On trouve des cas extrêmes avec Nada, 42 ans, dont la fratrie compte 13 membres, Sarah, 45 ans et Ghania, 51 ans, chez qui on dénombre 11 membres et Khadija, 48 ans dont la fratrie compte 10 personnes.

Un pays d'origine familial comparable en proportion à la moyenne nationale

L'origine des parents recoupe à peu près les statistiques nationales de répartition des immigrés d'Afrique du Nord en France. Sur 23 femmes interrogées, 13 ont des parents d'origine algérienne, 7 du Maroc et 3 de Tunisie. Lorsqu'elles précisent un peu la région dont provient leur famille, 6 d'entre elles indiquent qu'elles sont d'origine « *kabyle* » ou « *berbère* ».

En France, parmi les étrangers originaires du Maghreb, l'INSEE dénombre en 2020, 43% d'algériens, 40% de marocains et 17% de tunisiens. Notre échantillon porte ces proportions à 56%, 30% et 14%. Si nous n'avions pas spécialement recherché une répartition équilibrée en le constituant, force est de constater que le hasard a fait que les proportions restent assez proches, même si nous avons une légère surreprésentation d'Algériens.

Des origines sociales très modestes

A deux exceptions près, les familles d'origine des personnes interrogées sont très modestes et, pour certaines d'entre elles, la situation peut être qualifiée de très grande pauvreté. La plupart des femmes interrogées n'ont jamais vu leur mère travailler, soit parce qu'elle avait trop à faire pour gérer une famille nombreuse, soit parce qu'elle n'était absolument pas insérable dans le monde du

travail (illettrisme, absence de maîtrise de la langue française...) Les pères, quant à eux, sont souvent ouvriers ou employés et le mot qui revient le plus pour les qualifier est « *absent* ». Soit ses horaires de travail l'ont rendu quasiment invisible au sein du foyer, soit il est parti au cours de l'enfance (divorce, retour au pays...) laissant la mère seule avec ses enfants.

Il est aussi à noter le nombre assez important de pères décédés tôt parmi les femmes interrogées. Cela n'est hélas pas très surprenant compte tenu de la prévalence des ouvriers parmi eux et la moindre espérance de vie des ouvriers par rapport à la moyenne nationale en France (l'INSEE estime qu'un ouvrier a 6 années d'espérance de vie de moins qu'un cadre en France).

En règle générale, les familles des femmes interrogées correspondent assez bien à l'image de l'immigré arrivé dans les années 1960 ou 1970 pour exercer un emploi non qualifié, souvent industriel, et ayant profité du regroupement familial pour faire venir son épouse. Cette situation concerne 15 femmes sur 23.

Le secteur d'activité : le privé surreprésenté

Lorsqu'il s'est agi de sélectionner les femmes à interroger, nous étions plutôt dans l'idée de trouver des « *micro-modèles* » qui pourraient ensuite influencer les femmes de leur entourage et servir d'exemples accessibles d'ascension sociale. C'est pour cette raison que nous avons limité le niveau de diplôme au bac+5. Il nous est donc arrivé, à plusieurs reprises, de refuser certaines femmes qui se présentaient à nous, souhaitant participer à l'enquête, et qui étaient titulaires de doctorats, diplômées de très grandes écoles... Nous avons fait de même avec les femmes du Golfe afin de disposer de modèles relativement « *accessibles* » pour l'entourage. Notre hypothèse, testée dans le Golfe, suppose qu'il est en effet sans doute plus difficile d'apparaître comme quelqu'un d'accessible et d'imitable quand on est professeur d'université après presque une décennie d'études que lorsque l'on a suivi un cursus moins long et que l'on exerce un métier plus simple à concevoir. Nous avons donc choisi, pour reprendre le titre du livre de Fabien Truong (2015), d'étudier les « *Bac+5 made in banlieue* », même si en l'occurrence, toutes les femmes interrogées n'ont pas grandi en banlieue.

L'un des enseignements de Fabien Truong était que les parents de la première génération semblaient pousser leurs enfants le plus possible dans les études supérieures, considérant que c'était le meilleur moyen de s'extraire de leur condition sociale d'origine. Cette explication nous fut donnée à de nombreuses reprises, ajoutant aussi que les études susceptibles de trouver un emploi et une insertion professionnelle rapide de type école de commerce étaient privilégiées ainsi que les études scientifiques qui semblent jouir d'un prestige social particulièrement important en Afrique du Nord.

Force est de constater que la voie du secteur privé est très largement privilégiée. Seules 3 des personnes interrogées travaillent dans le secteur public auxquelles il faut en ajouter une quatrième qui préparait l'Ecole Nationale d'Administration au moment de l'entretien. Anja, 27 ans, est juriste au ministère de l'intérieur, Nada, 42 ans, est cadre administrative en charge de la politique de la ville dans une Préfecture et Ghania, 51 ans, est cadre dans le secteur des affaires sociales. Amina, 26 ans, est quant à elle étudiante en préparation à l'ENA et se destine ainsi également à une carrière dans le secteur public.

19 femmes interrogées travaillent donc dans le secteur privé, dont trois sont chef d'entreprise : Valérie, 39 ans, dirige une structure de formation, Maryam, 47 ans, est PDG d'une PME travaillant à l'international et Nour, 45 ans, dirige une association dans le domaine des médias.

Nous avons également une représentation importante des profils de type scientifique et technique avec trois cadres informatiques ayant une formation d'ingénieur, Sonia, 29 ans, Aicha, 40 ans, et Houda, 36 ans et une chimiste dans le domaine de l'agro-alimentaire, Monia, 30 ans.

On retrouve enfin une profession libérale avec Mounira, 39 ans, psychologue.

Refus et difficultés

Parmi toutes les personnes contactées, nous n'avons pas eu de refus formel. Cependant, nous avons repéré un profil qui nous était apparu intéressant d'une jeune femme assistante de recherche dans un laboratoire, que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises, et dont il nous avait semblé qu'elle s'était tournée vers un courant proche de l'islam politique particulièrement communautaire et militant. Son témoignage aurait pu être intéressant et nous l'avions donc sollicitée.

Après une première approche plutôt positive, cette femme n'a jamais donné suite et nous n'avons donc plus vraiment insisté.

Nous avons également, pour la première fois, rencontré un refus *a posteriori* de la part d'une femme de 39 ans issue d'un mariage mixte. L'entretien s'est passé sans encombre et laissait entendre qu'elle était particulièrement politisée et sensible à des questions liées à l'antiracisme politique, au féminisme islamique et aux tendances décoloniales. Durant l'entretien, elle nous a spontanément cité des noms de militantes particulièrement actives dans la sphère gravitant à la frontière de l'islam politique sans pour autant que cela ne pose de problèmes.

Bien au contraire, comme nous l'avons fait avec d'autres femmes interrogées, Samia a eu l'occasion de relire plusieurs chapitres qui, à en juger par ses retours, semblaient l'enthousiasmer. C'est lors de la reprise du conflit entre Israël et la Palestine en mai 2021 que son comportement a brutalement changé. Lors de discussions sur le conflit, elle s'est aperçue que mon point de vue était plus modéré que le sien et elle m'a intimé de ne pas la citer dans l'ouvrage, ce à quoi je me suis plié.

Le déroulement de l'entretien

Tous les entretiens se sont déroulés dans les mêmes conditions par l'intermédiaire d'une visioconférence dont seul le son était enregistré. Le questionnaire est le même que celui utilisé pour les femmes du Golfe auquel nous avons toutefois ajouté plusieurs questions.

Tout d'abord, nous avons inséré une question à propos des discriminations en fonction de l'origine ou de la religion, qui n'avaient pas de sens dans le Golfe puisque nous interrogeons des femmes ayant la nationalité du pays où elles vivaient et partageant la religion majoritaire. Il s'agit de « *dans quelle mesure le fait d'avoir une origine supposée étrangère ou d'être supposée musulmane a pu vous nuire ?* ». Nous avons également changé légèrement le contenu de certaines autres questions, notamment celles sur leur vision de l'avenir où nous avons simplement précisé « *Comment voyez-vous le futur des jeunes femmes issues de l'immigration maghrébine en France ?* » plutôt que « *des femmes arabes* » dans la première version.

L'autre modification du questionnaire porte sur la partie concernant la religion où la question sur la polygamie, qui a une base juridique dans le Golfe mais est illicite en France et très peu pratiquée en Afrique du Nord. La question a été reformulée de la sorte : « *En France on dit souvent que certains*

aspects de la religion musulmane, comme la polygamie, sont très conservateurs et rétrogrades. Comment vous situez-vous par rapport aux aspects les plus conservateurs de votre religion ? » De même, une question de relance a parfois été ajoutée après le passage sur le voile islamique demandant le point de vue des femmes interrogées sur l'augmentation apparente du port du voile en France ces dernières années.

En dehors de ces modifications, le questionnaire utilisé dans le Golfe a été conservé de façon à mener une enquête qualitative se rapprochant le plus possible de celle entreprise un an auparavant.

Les entretiens ont duré entre 45 minutes et 2 heures et furent très bien vécus par les participantes, la plupart d'entre elles ayant demandé à pouvoir relire le manuscrit et nous ayant recontacté ultérieurement pour ajouter ou préciser des éléments qu'elles pensaient avoir omis.

Présentation des résultats

L'analyse des données obtenues et leur présentation se découpent en 7 chapitres et se structurent de façon à tenter de vérifier si les hypothèses issues de la première enquête se vérifient avec les femmes de la deuxième génération d'immigrés d'Afrique du Nord tout en ajoutant les éléments nouveaux mis à jour lors de l'enquête. Afin d'être le plus précis et le plus complet possible, nous avons délibérément choisi de livrer au lecteur de larges extraits des entretiens. Nous touchons en effet à un sujet qui est très commenté en France et à propos duquel les opinions sont très tranchées. Il apparaissait donc indispensable d'étayer au maximum l'administration de la preuve. Le lecteur pourra penser que les extraits d'entretiens sont trop nombreux, nous lui objecterons que les propos de ces femmes méritaient d'être largement retranscrits tant on leur donne rarement la parole et que les thèses défendues méritaient d'être largement étayées.

Tableau n1 : Les femmes interrogées

Nom	Age	Ville	Diplôme	Profession	Statut marital	Conjoint	Enfants	Fratric	Génération	Origine parents
Sonia	29	Paris	Bac+5	Responsable commerciale	Divorcée	maghrébin divorcée	0	1	2	Algérie
Khadija	48	Paris	Bac+5	DRH	Vie maritale	européen	2	10	2	Algérie
Aicha	40	Région parisienne	Bac+5	Cadre bancaire	Remariée	maghrébin puis européen	1	3	2	Algérie
Yasmina	38	Région lyonnaise	Bac+3	Commerciale / journaliste	Fiancée	maghrébin	0	4	4	Algérie "bled"
Samia	32	Paris	Bac+5	Juriste	Célibataire	n/a	0	3	2	Algérie Alger
Amina	26	Paris	Bac+5	Etudiante	Célibataire	n/a	0	2	2	Algérie Berbère
Nada	42	Haut Rhin	Bac+3	Cadre fonction publique	Mariée	turcophone	3	13	2	Algérie Berbère
Marwa	40	Région parisienne	Bac+5	Directrice agence bancaire	Mariée	européen	1	4	2	Algérie Berbère
Sarah	45	Paris	Bac+5	Journaliste / chef d'entreprise	Mariée	européen	3	11	2	Algérie Berbère
Farah	29	Lyon	Bac+5	Directrice supply chain PME	Célibataire	lesbienne européenne	0	3	2	Algérie mère
Valérie	39	Région lyonnaise	Bac+5	Chef d'entreprise	Mariée	maghrébin	3	3	2	Algérie mère
Sonia	29	Paris	Bac+5	Ingénieur informatique	Mariée	maghrébin	0	4	2	Algérie père
Ghania	51	Strasbourg	Bac+5	Inspectrice affaires sociales	Mariée	maghrébin	2	11	2	Algérie Sétif
Danah	27	Paris	Bac+4	Chargée d'études	Célibataire	n/a	0	3	2	Maroc
Maryam	47	Bordeaux	Bac+3	Chef d'entreprise	Mariée	maghrébin	3	7	1	Maroc
Sherifa	40	Asie du Sud Est	Bac+5	Cadre commerciale	Célibataire	n/a	0	3	2	Maroc
Houda	36	Divonne les Bains	Bac+5	Test manager / Telecom	Mariée	européen	2	1	1	Maroc
Nour	45	Lyon	Bac+4	Directrice association	Vie maritale	européen	2	6	2	Maroc Berbère
Mounira	39	Lyon	Bac+5	Psychologue	Mariée	européen	3	4	2	Maroc Meknès
Monia	30	Londres	Bac+5	Manager agroalimentaire	Mariée	iranien	0	4	2	Maroc Sidi Kacem
Rhadia	39	Lyon	Bac+5	Comptable	Célibataire	n/a	0	5	2	Tunisie
Anja	27	Versailles	Bac+5	Juriste secteur public	Divorcée/Vie maritale	européen	0	2	1	Tunisie
Zainab	42	Région lyonnaise	Bac+4	Gestion	Mariée	maghrébin	2	4	2	Tunisie

Chapitre 2 - Culture et valeurs familiales

L'une des découvertes lors de l'enquête portant sur les femmes du Golfe, qui est devenue une hypothèse centrale concernant la France, était que l'évolution des valeurs familiales était nécessaire et déterminante pour encourager les femmes à s'émanciper.

Ainsi, l'interaction au sein de la famille entre les femmes saoudiennes, bahreïniennes, koweïtiennes et leurs parents était définie par les intéressées comme décisive dans leur parcours de vie. Nombreuses sont les femmes qui décrivaient un schéma particulièrement intéressant : la structure familiale était souvent traditionnelle, voire conservatrice, et la moindre liberté devait être négociée pied à pied. Ce genre d'interaction apparaissait de façon plus évidente en Arabie Saoudite où, légalement, les femmes devaient obtenir des autorisations pour à peu près tout acte de la vie quotidienne dans les années 2000 et jusqu'à la période des réformes en leur faveur qui s'est ouverte en 2016.

Ce schéma incluait donc une lutte symbolique avec en particulier le père, puisque c'est ce dernier qui donnait légalement les autorisations, mais aussi avec la mère, les frères et d'autres membres de la famille proche. Les femmes du Golfe devaient élaborer des stratégies de négociation pour obtenir petit à petit une liberté qui les conduisaient à ensuite profiter des ouvertures législatives pour atteindre des postes de management au sein d'entreprises privées ou du secteur public. Une fois cette réussite acquise, elles décrivaient un moment où leur père devenait fier d'elles et se transformait ainsi en supporter de leur fille, ce qui avait également un véritable effet positif sur leurs sœurs et les autres femmes de leur entourage.

Cette action interne, invisible à l'œil nu, fut, c'est une des pistes que nous avons approfondies, un des catalyseurs de l'émancipation des femmes et de leur changement de statut social symbolique dans les sociétés du Golfe. Bien entendu, cet accès au marché du travail et ces libertés qu'elles ont saisies sont également dues aux réformes impulsées dans leurs pays et aussi, pour l'Arabie Saoudite, à la fin opérationnelle de la police religieuse (le Comité pour la Promotion de la Vertu et la Prévention des Vices n'a quasiment plus aucun pouvoir depuis 2016). Ces réformes sont d'ailleurs clairement un des éléments de « *branding* » du pays (Alsedrah, 2021). La fin de la redoutée police religieuse était même célébrée en couverture du journal « *Arab News* » édité le jour de la fête nationale saoudienne le 23 septembre 2019, ce qui montrait que désormais, ce sujet pouvait être abordé un peu plus librement dans le débat public¹.

Le fait que les femmes du Golfe se mettent, entre 2018 et 2020, à parler avec un chercheur occidental de leur parcours, en mentionnant notamment les difficultés et les négociations rendues nécessaires avec leurs pères, était aussi un autre signe que les valeurs de la famille étaient déterminantes pour permettre une vie plus émancipée, au moins économiquement. En effet, nous pensions sincèrement que culturellement, évoquer l'intimité familiale serait trop compliqué pour elles. Le fait qu'elles osent sauter le pas face à un parfait inconnu montre que ce sujet leur tenait à cœur. Ainsi, Sara, jeune saoudienne d'une trentaine d'années nous confiait, en 2021, le travail de négociation qu'elle avait dû entreprendre avec son père « *Mon université était située à 200 kilomètres du domicile familial et mon père était un peu hésitant... J'ai dû me montrer convaincante* ». Après cette négociation initiale, il a laissé partir sa fille puis, à son retour, s'attendait à ce qu'elle travaille comme enseignante. « *Une nouvelle fois, j'ai réussi à le convaincre que j'étais*

¹ Assel Bashraheel, "Rise and fall of the Saudi religious police", Arab News, 23 septembre 2019

capable de travailler dans les ressources humaines au sein d'une entreprise privée... Cela a pris du temps, mais je crois qu'aujourd'hui il est fier de mon choix ».

Ces mots, que l'on retrouve assez systématiquement, montrent qu'il a fallu entreprendre un travail en interne, au sein de la famille, pour faire plier sans rompre les liens avec elle. Notre hypothèse ici fut de vérifier que cette « *lutte* » avait eu lieu de la même façon, ou au moins en suivant un schéma similaire, avec les françaises de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine et de quelle manière les valeurs familiales avaient pu jouer un rôle dans le parcours de vie des femmes interrogées.

Comme nous l'avons déjà mentionné, les femmes de l'échantillon français ressemblent en partie à celles de l'échantillon du Golfe. La moyenne d'âge est de 37 ans sur 23 personnes interrogées contre 33 ans pour les femmes du Golfe. Cet écart, somme toute faible, s'explique par la démographie des pays concernés : on devient cadre ou manager plus tôt dans le Golfe car une immense majorité de la population est jeune : 67% de la population saoudienne a moins de 35 ans et 36,7% de la population totale a entre 15 et 34 ans selon l'autorité générale des statistiques d'Arabie Saoudite en 2020. En France, l'INSEE, dans ses données de 2021, indique que les 15-34 ans représentent 23,4 % de la population et que l'intégralité des moins de 35 ans représente 41,1% de la population totale.

Cet écart démographique spectaculaire explique sans doute aisément la différence d'écart moyen entre les âges des personnes interrogées. L'âge médian de nos échantillons est de 34 ans pour les femmes du Golfe et de 37 pour l'échantillon français. Nous avons donc à faire à des femmes qui sont à peu près de la même génération, ce qui rend les deux échantillons comparables.

Concernant la taille de leur famille d'origine, là aussi, on obtient des données assez proches : les fratries sont de 4,82 membres pour les françaises et de 5,2 pour les femmes du Golfe. La différence essentielle, et surprenante, porte sur le statut marital. Alors que l'on s'attendrait à des femmes mariées très jeunes pour le Golfe, on a 14 célibataires sur 20 femmes interrogées et 15 sur 23 mariées ou déclarant vivre en couple pour les françaises. De même, le nombre d'enfants par femmes interrogées diffère également avec 0,89 pour les femmes du Golfe et 1,17 pour les françaises.

La différence la plus notable entre les deux groupes est évidemment dans le statut des parents. La quasi-totalité des femmes françaises sont de la deuxième génération d'immigration (18 sur 23) et se définissent comme « *d'origine modeste* » quand ce n'est absolument pas le cas pour les femmes du Golfe qui viennent plutôt de familles de la classe moyenne supérieure de leurs pays respectifs.

Ce statut social et le fait d'être souvent enfants de primo-arrivants implique souvent des parents disposant d'un très faible capital social : souvent, ils sont qualifiés par leurs propres filles « *d'illettrés* » et elles ont dû, et continuent parfois, s'occuper des documents administratifs ou de tâches complexes pour eux ou d'autres membres de leur famille. Nous avons donc affaire la plupart du temps à des familles issues de milieux très modestes, dont les parents ont immigré en France sans avoir beaucoup de moyens au sein du pays d'origine tout en étant très imprégnés d'une culture locale qui ne les a pas spécialement préparés à ce qui les attendait en France.

« Faire des études »

Concernant les valeurs familiales, on note d'abord une divergence importante entre les deux échantillons. La notion de « *faire des études* » est en effet parfaitement intégrée dans le Golfe. Les femmes ont souvent été encouragées et poussées à intégrer l'enseignement supérieur et le principal écueil fut le choix de la filière (lorsqu'elle ne correspondait pas à l'avenir envisagé pour la fille par les parents) ou le lieu des études (lorsque cela nécessitait de quitter le foyer familial ce qui, notamment

en Arabie Saoudite, pouvait être très mal vécu). En France, cela n'est pas tout à fait le même cas de figure. Ainsi, la plupart du temps, la notion de « *faire des études* » est complètement étrangère à la famille car les parents n'en ont souvent pas suivies. Bien entendu, ils vont souvent pousser leurs enfants, mais parfois, ils ne les destinent pas du tout à s'engager dans un parcours d'étudiant, tout simplement parce que les études supérieures sont une donnée qui est pour eux inconnue, inaccessible.

Parfois, les parents ne conçoivent même pas que poursuivre des études puisse être utile. Cela ne correspond tout simplement pas à leur vision de la réussite, comme l'explique Khadija, 48 ans :

« Q : *Votre famille vous a-t-elle soutenue ?* »

Non. (...)

Q : *Comment ça se fait ? On ne vous a pas poussé à faire des études, à réussir ?*

(...) Non. *Ce n'était pas le rôle de nos parents à cette époque-là. Moi j'étais adolescente dans les années 80, milieu 80. Vous êtes destinée à prolonger ce que vos parents ont été et d'être plutôt mariée avec des enfants et à la maison sagement. Pas du tout de soutien et plutôt une incompréhension de ma maman qui ne comprenait pas pourquoi j'avais tellement envie d'aller au bac et au-delà. »*

Plus souvent, faire des études est un but affiché pour les parents, mais plutôt réservé aux garçons, parce que ce n'est pour eux pas le rôle d'une femme de poursuivre des études. La fille doit ainsi avoir d'autres objectifs. Ainsi, Houda, 36 ans, indique que la pression pour se marier a pu rendre son parcours d'étudiante plus compliquée : « *Alors, moi il y a un truc qui m'avait vraiment embêtée pendant des années. C'est à partir du moment où on arrive à la majorité, qu'on entame les études supérieures, tout de suite il y a un mécanisme de mariage qui se met en place. Mariage arrangé, telle proposition, telle famille veut la main de... Et moi, j'ai souvenir qu'en allant en prépa, avec des cours très exigeants, avec une pression pas possible, avec un objectif de réussir dans ce cursus assez exigeant, le week-end quand je rentrais chez moi, il y avait cette discussion de mariage qui était au centre. Je me disais « mais ce n'est pas possible », voilà, est-ce qu'à un moment donné, si je n'avais pas cette chape au-dessus de ma tête, ce nuage [rires] qui me suit tout le temps pendant ces années-là, j'aurais vraiment eu l'esprit un petit peu libéré pour vraiment suivre mes cours ? »*

Parfois, pour les femmes qui ont véritablement vécu une rupture avec leur famille, le ressentiment laisse la place à une analyse assez froide et la famille se résume à une sorte de prison qui enferme les femmes et chaque action de la famille vise à éviter que les femmes ne puissent s'échapper et prendre leur liberté. Anja, 27 ans, utilise des mots très durs sur le sujet : « *une femme, évidemment elle est considérée comme n'ayant pas autant de droits, encore moins de libertés. Et alors rien que les études sont vues comme une sorte de piège pour eux parce que ça permet aux autres, aux enfants, d'ouvrir les yeux, et il ne faut pas qu'ils ouvrent trop les yeux quand même. »*

Dans le même état d'esprit, Amina, 26 ans, parle de cette pression mise sur ses épaules qui mêle une envie des parents de voir leur fille réussir ses études tout en veillant à ce qu'elle perpétue une tradition et rester un peu à sa place « *même si nos parents nous disent : « Il faut que tu fasses des études, il faut que tu réussisses, il faut que tu sois indépendante, il y a toujours le même leitmotiv, le même argumentaire de : « Ok, mais il faut que tu apprennes à faire le couscous, il faut que tu sois une bonne ménagère, il faut que tu sois une future bonne mère pour tes enfants, une future bonne épouse », parce que, qu'on le veuille ou non, dans la culture maghrébine ou dans la culture musulmane, le mariage c'est la moitié de la foi et donc on est conditionnée à ça. »*

Cependant, cette vision peut évoluer avec le temps et une forme d'intégration des parents dans la société. Sarah, 45 ans, est l'une des dernières d'une fratrie comptant 11 enfants. Pour elle, sa position dans la fratrie est ce qui lui a permis de ne pas devoir affronter des parents qui, pour leurs premières filles, ne voyaient pas trop l'intérêt de faire des études : « *on parle de tradition du coup, parce qu'à l'époque, pour les premières, mes parents ne considéraient pas qu'il fallait qu'on fasse des études, on devait arriver à un certain âge se marier, avoir des enfants, et c'était le modèle que mes parents défendaient* ».

Toutefois, si en effet, culturellement, la notion même de « *faire des études* » est complexe à appréhender pour les parents, les immigrés d'origine nord-africaine sont en général très attachés à cela. Ils considèrent que c'est le seul moyen pour leurs enfants de s'en sortir, ainsi que le résume Radhia, 39 ans, faisant en quelque sorte un hommage à l'égalitarisme républicain défendu par ses parents : « *Ma mère et mon père ont été très présents dans nos études. Comme ils sont d'origine maghrébine ils savaient très bien que si on voulait réussir en France il fallait étudier, que les études c'était la porte de tout en fait, c'était très très important pour mes parents* ».

Les propos de Radhia se retrouvent très souvent parmi les autres femmes interrogées : malgré les barrières culturelles, la France est considérée comme le pays où l'on peut s'en sortir en faisant des études même lorsque l'on est pauvre. Toutefois, le capital social au sens de Robert Putnam (2000) ou le capital culturel pour reprendre Pierre Bourdieu (1986) sont souvent très faibles chez les parents des femmes interrogées et ne permettent donc pas vraiment de conceptualiser ce que recoupe la notion même d'enseignement supérieur. Sonia, 29 ans, résume cette situation souvent paradoxale où des parents poussent leurs enfants à faire des études sans vraiment savoir de quoi il s'agit « *Après, ma mère, il y avait beaucoup de méconnaissance donc elle me poussait à faire des études mais c'était très abstrait. Elle ne m'orientait pas vers un domaine ou vers un niveau d'études, elle me disait « fais des études ». Et puis... mais sinon on m'a soutenue oui, on m'a donné les moyens, les moyens matériels...* »

Amina, 26 ans affirme la même chose de façon plus imagée encore : « *Ma mère ne comprend rien, c'est très simple, pour elle la réussite ça aurait été que je sois hôtesse de l'air et que je passe mon permis et que j'ai une voiture, c'est ça pour elle sa représentation de la réussite sociale* ». Donc évidemment, il y a des encouragements, les enfants sont poussés, mais l'accompagnement parental est somme toute limité par le fait qu'ils n'ont parfois pas idée de ce que cela représente. Leur propre conception de la réussite, qu'ils souhaitent sincèrement pour leurs enfants, est dépeinte lors des entretiens comme très restreinte.

Toutefois, on pourrait objecter que le fait de ne pas connaître l'enseignement supérieur et ne pas pouvoir en transmettre les codes à ses enfants est commun à toutes les familles pauvres indépendamment de leurs origines. Si cette affirmation n'est pas fautive, beaucoup des femmes interrogées insistent sur l'absence de « *modèle* » ou de mentor, y compris en dehors de leur cercle familial. On peut supposer qu'une famille pauvre implantée depuis longtemps en France trouvera plus facilement quelqu'un susceptible de jouer ce rôle au sein de son cercle relationnel.

Le concept d'études supérieures est également vécu comme une forme de rupture par la totalité des femmes interrogées. Ce rite du passage de l'âge du lycée à la période estudiantine est bien entendu assez universel, mais ici, cette rupture est aussi une façon de se protéger et de tourner une page, voire de mettre sur pause certaines pressions familiales. Alors que nous parlons du mariage et des pressions familiales qu'ont pu ressentir certains membres de sa famille, Monia, 30 ans, décrit ainsi les études comme une « *pause* » : « *Donc si on suit les études, on n'est pas embêtées par ça [le mariage] du tout, au contraire en fait. Ma maman elle m'a toujours dit « écoute, le mariage ça*

attendra, au moins finis tes études, dès que tu as ton diplôme en poche on peut en discuter... mais concentre-toi sur tes études. »

Il faut cependant bien noter, et c'est important, que la grande majorité des femmes interrogées se sont senties poussées et encouragées par leur famille. Quelque part, on sent une forme de volonté farouche de s'en sortir que l'on retrouve dans d'autres études monographiques comme le parcours de Leila, dépeint en 2007 par Catherine Delcroix où, systématiquement, cette jeune femme est poussée à avancer dans ses études, gagnant un statut au sein de la famille et notamment auprès de son père, obsédé par le bac (Delcroix, 2007). Ces encouragements de la famille et ce changement de statut une fois les diplômes obtenus se retrouvent dans chacun des récits de vie des 23 femmes interrogées, même chez celles ayant dû avoir recours à des ruptures familiales parfois longues, parfois quasiment définitives. Cette volonté de s'extraire de la condition des parents, poussée souvent par ces derniers, semble l'un des aspects les plus valorisés dans le récit de ces femmes.

Des valeurs traditionnelles et conservatrices

Toutefois, cet élan, volontiers mis en avant par les femmes interrogées, est tempéré par des valeurs familiales qualifiées de traditionnelles, de conservatrices et qui souvent apparaissent en décalage avec la vie à laquelle aspirent ces femmes. On retrouve ces qualifications chez toutes les femmes interrogées, formulées avec une intensité variable en fonction du degré d'attachement à leur propre famille. Dans le questionnaire, nous avons souhaité insister sur la permanence des liens avec la famille en posant la question « *Pourriez-vous me parler des origines de votre famille et si vous y êtes toujours reliée ?* » Cette question, plutôt générale et peu connotée (nous nous adressons à des femmes qui sont autonomes et qui gagnent déjà bien leur vie et donc peu susceptibles de se sentir agressées par une question a priori anodine) permet à la fois de connaître l'origine géographique de la famille et surtout d'entrevoir la réalité d'une rupture avec le milieu dont ces femmes viennent. Une part importante des femmes interrogées a vu leurs parents divorcer, plus de la moitié d'entre elles n'ont plus qu'un seul parent avec qui elles sont en contact régulier, il s'agit quasi exclusivement de la mère. Le divorce est peu souvent mentionné comme quelque chose de négatif ou positif. C'est un fait, un moment de vie, rien de plus, comme le décrit assez froidement Monia, 30 ans « *Mes parents sont divorcés, quand on était petits, on allait au Maroc tous les ans, depuis leur divorce et depuis qu'on a l'âge de décider ce qu'on voulait faire de nos vacances on n'y va plus trop... Donc on n'a pas trop de liens avec notre famille paternelle, à part mon père, qui vient en France, tous les 6 mois à peu près, et la famille de ma mère habite en France, donc on est très proches de la famille de ma maman.* »

Monia pense d'ailleurs que ses parents ont divorcé pour des questions de valeurs et de place de la femme dont la conception était très différente pour son père et pour sa mère qui s'explique sans doute par leur important écart d'âge « *mon père, il aurait préféré que ma mère ne travaille pas, il ne voulait pas que ma mère travaille, mais ma mère a une mentalité un peu... ils sont de deux générations différentes, ils ont beaucoup d'écart d'âge et ma mère, elle est de la génération suivante où la femme doit être indépendante, elle doit avoir son travail, son permis... Mon père était contre tout cela mais elle l'a fait quand même, c'est peut-être pour ça qu'ils ont divorcé d'ailleurs.* »

Outre cette caractéristique de pères souvent absents et parfois décédés assez tôt (ils sont souvent beaucoup plus âgés que leurs épouses), les femmes interrogées ont tendance, nous l'avons relevé, à insister sur le côté « *traditionnel* » voire « *conservateur* » de leurs familles. Elles le relient volontiers au milieu d'origine et aux traditions d'Afrique du Nord importées par des parents qui se retrouvent à

cheval sur deux cultures. Il est important aussi de mentionner que les parents, les pères surtout, ne sont souvent pas venus en France avec l'idée d'y rester. Khadija, 48 ans, parle de ce mythe du retour qui semblait être une des raisons pour lesquelles ses parents, son père en particulier, hésitaient à complètement s'intégrer : *« mes parents avaient un projet de retour dans les années 80 comme de nombreux parents issus de l'immigration, puisqu'il y avait eu une fameuse campagne des 10 000 francs² et chacun retourne chez soi, qui a eu quand même des séquelles lourdes pour beaucoup de mes amis puisque beaucoup de parents ont pris cette option, sont partis et beaucoup de jeunes gens sont retournés en Algérie notamment et ont eu une vie assez difficile. »*

Cette idée de retour et cette allusion à la fameuse prime dite « *Stoléru* » qui a été mise en place entre 1977 et 1979, est présente dans d'autres récits, notamment de celles qui ont 40 ans et plus. Elles ont pu en entendre parler au sein des discussions familiales à cette époque ou juste après. Il s'agit aussi d'une bascule définitive entre le moment où on est expatrié et le moment où on va chercher à s'intégrer, ou plutôt à intégrer ses enfants. Sarah, 45 ans, parle de cette idéologie du retour qui avait aussi poussé son père à élever ses enfants dans l'idée qu'il fallait rester discret en France, car ils n'étaient pas « *chez eux* » : *« Mon père m'a toujours dit... Et il nous a éduqué... Parce qu'on n'était pas français, parce que mon père, avait toujours cette idée de retour, il n'était pas venu pour s'installer en France, donc il avait toujours cette idée de « un jour je repartirai en Algérie, je suis venu pour travailler ». C'était une génération de travail. Les enfants, se sont installés, ont grandi là et, par défaut, c'est un exilé permanent, et il disait toujours « attention, Marine Le Pen elle va être élue, et on va se ... c'est la valise bientôt, on va préparer notre valise, on va rentrer chez nous, en Algérie ».*

C'est à partir de ce moment-là qu'une véritable rupture apparaît par rapport à la définition même de l'identité : malgré de fréquents voyages « *au pays* » (en Algérie en l'occurrence, mais, nous le verrons dans un autre chapitre, le lien avec le pays d'origine est le même dans les trois pays du Maghreb) les enfants se sentent « *chez eux* » en France :

« Et moi je n'étais pas chez nous en Algérie, j'étais chez moi ici. Et ça il l'a compris sur la deuxième partie de sa carrière de père, c'est-à-dire sur les plus jeunes, que c'était fini on ne pouvait plus... C'était plus possible, on était français et on allait s'implanter, on était ancrés. Du coup, lui il a été très partagé mais surtout il nous disait « ne faites pas de bruit » ... Très jeune, moi j'ai grandi avec « rasez les murs, ne faites pas de bruit, dites oui Monsieur, oui Madame, soyez des enfants sages, soyez soumis, soumis ». Et soumis à l'homme - ça c'est pour la femme - soumis, à l'homme blanc - ça c'est peut-être l'aspect colonial. »

Sarah, qui est parmi les femmes interrogées celle qui a eu la carrière la plus valorisée en terme de prestige puisqu'elle travaille dans le secteur médiatique à très haut niveau, ne semble pas vraiment avoir, c'est un euphémisme, un caractère sage et soumis. Notre entretien durera plus de deux heures et fait clairement apparaître qu'elle ne s'inscrit pas dans cette doctrine de discrétion chère à son père, mais qu'elle est consciente de ce que cela a pu apporter culturellement à sa personnalité.

Le rapport au père est donc omniprésent : soit qu'il soit absent, soit qu'il soit détenteur des codes traditionnels, soit, cela concerne une exception dans notre échantillon, qu'il soit un européen et donc « *différent* » du reste de la famille.

² La « prime au retour » fut mise en place par Valéry Giscard D'Estaing en 1977 sous l'impulsion du Ministre Lionel Stoléru et consistait notamment en une prime de 10 000 francs pour toute famille retournant vivre dans son pays d'origine (Lebon, 1979).

La famille au sens plus large est également importante. Ses valeurs rappellent la culture d'origine. Elles visent parfois à rester enfermée dans cette dernière ou à inculquer des préceptes qui ne sont, pour les femmes interrogées, souvent pas jugées compatibles avec le pays d'accueil. Anja, 27 ans, décrit sa famille comme une entité qui forme un cercle dont il ne faut pas sortir : « *Plutôt rigoriste, fermée sur elle-même, plutôt communautariste. Je suis assez dure mais c'est un peu la réalité. Voilà, il ne faut jamais sortir de la famille et du cercle, de la religion et encore moins de sa culture.* »

Le problème de la femme dans la culture nord-africaine

Toutefois, le vrai trait culturel qui est souligné systématiquement dans le récit des personnes interrogées est la place de la femme dans la culture nord-africaine. Si ce thème apparaît de moindre importance chez les femmes du Golfe que nous avons interrogées dans le cadre de l'enquête précédente, on peut supposer que c'est parce que l'environnement y est encore très patriarcal et qu'il y a encore relativement peu d'éléments de comparaison. Dans l'environnement professionnel et personnel des femmes françaises qui occupent souvent des postes à responsabilités et qui ont fait des études relativement longues, l'idée de l'égalité entre les femmes et les hommes est beaucoup plus tangible et s'appuie sur des exemples de leur vie quotidienne qui contrastent d'autant plus avec les habitudes et positions sur le sujet que pouvaient avoir leurs parents.

Il est à noter aussi que, comme dans le Golfe, la culture et la religion sont assez mêlées dans le récit personnel des femmes interrogées. Il y a en fait deux types de discours que l'on retrouve.

D'abord celui qui confond culture et religion de manière volontaire en les liant l'une à l'autre, comme on a pu le relever dans les propos de certaines femmes du Golfe. Ainsi, Sarah, 45 ans, décrit la culture berbère comme un mélange « *entre les traditions et les codes de l'islam et la culture, les traditions et les codes, des berbères des montagnes, des paysans...* » En d'autres termes, ici et chez quelques autres femmes, la religion est une partie de la culture, parfois, elle arrive au premier plan, parfois non.

Chez d'autres, on retrouve le discours inverse qui pointe du doigt la culture plus que la religion dans le relatif archaïsme de la société nord-africaine, notamment concernant la place de la femme. On est autant dans une défense de la religion musulmane, comme si on ne pouvait pas y toucher, que dans une expression très réaliste de ce qu'est la culture nord-africaine prise au sens large du terme.

En l'occurrence, on pourrait retrouver ici ce que montre la sociologue Madawi Al Rasheed quand elle étudie les propos des femmes saoudiennes. Elle y distingue celles qui critiquent ouvertement des aspects de la religion, en indiquant qu'ils nuisent à l'égalité entre hommes et femmes, et celles qui indiquent que ce n'est pas la religion qui doit être blâmée, mais ceux qui l'interprètent et utilisent leurs propres lectures pour imposer un ordre patriarcal. Les premières sont qualifiées de « *féministes libérales* » et les autres de « *féministes islamiques* » (Al Rashed, 2013). On retrouve le même type de distinction notamment chez l'historienne Margot Badran (2010).

Ici, la plupart du temps, les femmes interrogées ne considèrent pas que l'islam ne peut pas être critiqué. Les propos qu'elles délivrent semblent clairement faire la part des choses et cibler la culture en tant que telle, sans volonté particulière de ne pas éreinter l'islam.

On peut le vérifier notamment, chez Ghania, 51 ans : « *Pour moi ce n'est pas ça la religion. C'est la culture et c'est la façon dont, elles-mêmes, elles ont éduqué leurs garçons. Elles ont éduqué leurs garçons pour pouvoir dominer dans un système familial dans lequel l'homme peut avoir toutes les formes d'expression. D'ailleurs cette forme d'expression, ces hommes-là ne l'ont pas dans les autres*

mondes sociaux. Donc l'homme devient tout puissant dans son monde familial, il peut prendre l'ascendant sur sa femme ».

Radhia, 39 ans, d'origine tunisienne, ne dit pas autre chose « *Ce n'est pas la religion qui fait la faiblesse de la femme c'est plutôt la culture, c'est plutôt culturel. C'est-à-dire que chez nous, surtout en Afrique du Nord, l'homme est placé sur un piédestal on va dire, c'est l'homme qui allait chercher l'argent et donc la femme était à la maison et devait s'occuper de la maison c'est-à-dire faire le ménage etc.* ».

Ces deux femmes, dans leur discours et leurs propos ultérieurs sur la religion, ne se priveront pour autant pas de la critiquer et d'en relativiser le message, on ne peut donc pas vraiment les mettre dans la catégorie du « *féminisme islamique* » dont elles ont tendance à rejeter l'usage, préférant une version universelle du féminisme, donc plutôt « *libérale* » pour reprendre la classification de Madawi Al Rasheed.

Il est également à noter que les femmes interrogées ne différencient pas énormément les cultures algériennes, tunisiennes ou marocaines. Parfois mentionnent-elles des traits caractéristiques, particulièrement pour celles ayant des origines berbères ou kabyles, mais sans particulièrement insister sur ce particularisme. Tout au plus trouve-t-on, et c'est intéressant de le relever, une référence politique dans le cas de Zainab, 42 ans, d'origine tunisienne, qui indique que ses parents, influencés par l'ancien président Bourguiba, n'étaient plus vraiment religieux et qu'elle a elle-même, essayé de leur faire retrouver la foi et une certaine pratique religieuse, notamment en les faisant jeûner pour le mois du Ramadan, ce qu'ils ne faisaient plus.

A quelques exceptions près, donc, il n'y a pas de vraies différences de fond soulignées par les intéressées en fonction des pays dont leurs familles sont originaires. Comme si, dans leur esprit, la culture « *nord-africaine* » était assez indifférenciée en ce qui concerne la tradition et l'esprit plutôt conservateur. Même pour les femmes qui viennent plutôt de familles issues de milieux urbains, il n'est que très rarement fait mention d'un particularisme ou d'un trait caractéristique mais plutôt de détails qui ne changent pas grand-chose au discours.

La femme à protéger

Dans les propos recueillis, on retrouve l'idée selon laquelle la famille a une vision patriarcale et donc protectrice des femmes qui pèse ensuite sur les filles et qui par conséquent ont pu peser sur elles-mêmes. La femme est traditionnellement sacrée et il faut donc la protéger. Cette nécessité de protection est aussi due à quelque chose qui revient systématiquement chez les femmes interrogées quand elles décrivent leur environnement familial : la peur du « *qu'en dira-t-on* ». Sarah, 45 ans, résume cette obsession ainsi « *Parce que chez nous, il y a aussi le regard de l'autre, le surmoi est très important, c'est « ouh là là, la honte, qu'est ce qui va se passer si les gens nous voient ? » Si on voit que notre fille à 25 ans n'est pas mariée ou si l'on voit qu'elle a une vie dépravée, il fallait être une fille de bonne famille, etc.* »

Cette importance du regard de l'autre, qui est parfois reliée à l'esprit rural et villageois d'où viennent souvent les parents et parfois aussi à l'atmosphère du quartier où ces femmes ont grandi est cruciale pour comprendre la réticence à accorder une certaine liberté aux filles. La fille doit être protégée non seulement parce qu'elle est sacrée, mais aussi, et surtout, pour préserver une réputation et éviter que l'on parle dans le dos de la famille.

Cette protection peut être complètement délétère et pousser même à ne pas éduquer trop les filles pour qu'elles puissent être mariées et ne pas dévier de la norme. Cette tendance à ne pas trop éduquer les filles est loin d'être anodine même si elle ne concerne que très peu les femmes interrogées directement qui font sur ce sujet plutôt des témoignages indirects. Mounira, 39 ans, parle de ce que sa famille plus éloignée a pu lui dire lors de voyages au Maroc : « *Pourtant, je l'ai entendu de mes propres oreilles je trouve ça hallucinant, des oncles à moi, des cousins du Maroc ou d'ici disaient « attention », prévenaient ma mère en lui disant « il ne faut pas trop que tes filles soient évoluées parce qu'elles vont avoir des difficultés pour se marier ». Quand mon cousin l'a dit, je me suis dit « mais comment on peut penser comme ça ? » [...] la famille disait « attention, elles sont belles, elles vont avoir des demandes en mariage, mais il ne faut surtout pas qu'elles soient trop intelligentes ».*

Cette analyse de la femme qui doit être protégée est partagée par la quasi-totalité des femmes interrogées, y compris les plus jeunes. Ainsi, Danah, 27 ans, qui tient d'une façon générale un discours plus religieux que les autres, reproche aussi au système culturel nord-africain cette surprotection : « *ils gardent à l'esprit que quand même on est une fille et qu'on a besoin d'être protégée. Ça peut poser un petit peu problème peut-être parce que dans ce statut-là on est beaucoup plus protégée et du coup on a la sensation d'avoir moins de flexibilité sur certaines choses* ». D'autres parleront de carcan, de cercle dont on les empêche de sortir, de sensation d'enfermement dont il faut trouver le moyen de sortir sans le briser complètement.

Cette protection qui enferme est décrite par Monia, 30 ans à travers des propos entendus au sein de son entourage et notamment chez ses sœurs : « *je vois autour de moi des femmes à qui on a dit « toi tu ne travailles pas, moi je vais amener l'argent à la maison, tu t'occupes des enfants, tu t'occupes de la maison, tu ne travailles plus* ». D'une certaine manière, on est encore dans la fonction de protection/isolément de la femme contre laquelle elle doit lutter pour s'intégrer dans la société.

Quoiqu'il en soit, la femme doit être protégée, et ce système induit donc de parfois refreiner certaines de ses envies d'émancipation et de la maintenir le plus proche possible du foyer. Même les femmes les plus indépendantes et les plus liées à la culture du pays d'accueil relèvent cette difficulté à accepter un départ symbolique de l'environnement familial. Valérie, 39 ans, issue d'un couple mixte, indique que « *on a des valeurs plutôt traditionnelles mais pas forcément traditionnelles dans le sens religieux du terme [...] c'est-à-dire que par exemple chez nous, ce que vous vous avez fait, le fait de tout quitter, entre guillemets, pour partir au Bahreïn, chez nous c'est une mini crise diplomatique par exemple, vous voyez ce que je veux dire ? C'est très compliqué pour nous, la valeur familiale est très, très, très ancrée* ».

Cet enfermement relatif est dû à la force de la tradition culturelle qui rend les femmes détentrices et gardiennes d'une tradition. Ghania, 51 ans, parle de filles « *responsables du projet de leurs parents* » qui voient en elles « *la continuité d'une tradition. Elles sont dépositaires d'une tradition culturelle qui est très forte.* » En d'autres termes, cette tradition culturelle enferme et forme un monde en vase clos où « *l'homme devient tout puissant et peut prendre l'ascendant sur sa femme* ».

Aicha, 40 ans, relie plus directement la notion de carcan culturel avec les difficultés des femmes issues de l'immigration maghrébines. Selon elle, le poids de la culture est très lourd à porter pour les femmes, beaucoup plus que pour les hommes. « *C'est pour moi un gros frein à l'émancipation des femmes parce qu'on est dans un carcan. Le poids de la culture est très lourd à porter pour une jeune avec des origines maghrébines parce qu'une femme [...] dans les faits, dans la culture, dans les habitudes et dans les mœurs [...] a beaucoup moins de droits qu'un homme. Du coup, une femme est*

beaucoup moins libre de faire ses choix, en tout cas une femme d'origine maghrébine est beaucoup moins libre, pour moi, de faire ses choix qu'un homme. »

Toutefois, ce fond culturel, dénoncé assez unanimement, est contrebalancé dans les récits des femmes interrogées par des actions décisives de leurs parents, qui vont soit aller à l'encontre de la culture, soit intégrer cette dernière au contexte français, ce qui peut s'apparenter à une intégration, ou au moins une volonté d'intégration de leurs propres enfants à défaut d'une intégration des parents.

La femme qui se libère

Dans le récit personnel des femmes interrogées, on retrouve souvent une aide, un coup de pouce de la part de membres de la famille, souvent le père ou la mère, parfois une forme de coalition de la fratrie pour certains cas, afin d'aider la fille à financer ses études, à les entreprendre, à sortir du cocon familial. Pour autant, les parcours de vie relatés ne montrent pas que ceux qui aident s'intègrent davantage. Au contraire, nous verrons, dans le chapitre sur le mariage et la formation du couple que les familles qui poussent leurs filles dans les études restent parfois très traditionnelles, voire conservatrices, lorsqu'il s'agit d'admettre que leurs filles peuvent choisir leurs maris librement.

Dans les récits des femmes interrogées, cet encouragement à poursuivre des études est souvent corrélé au fait de garder des valeurs traditionnelles. Khadija, 48 ans, décrit son parcours comme chaotique mais en définitive *« certains membres de ma famille ont compris que finalement on pouvait très bien avoir une évolution sociale et professionnelle tout en gardant des valeurs. Notamment des valeurs familiales, des valeurs culturelles. »* Dans son cas particulier, que l'on retrouve de façon à peu bien répartie dans l'échantillon, c'est le père, plutôt que la mère qui a pu comprendre la nécessité de faire des études et de travailler à une position d'encadrement, loin du domicile familial : *« ma maman était très contre le développement, très contre qu'on occupe des postes à responsabilités ou qu'on ait des déplacements professionnels à faire, elle ne comprenait pas ça. Pour elle, tu travailles, t'es caissière à Auchan quoi. Mon papa n'était pas contre, il était plutôt ouvert et à l'écoute même s'il était ce qu'il était, mais pas contre. »*

Le côté matriarcal, sur lequel nous reviendrons, dans le sens où la mère, encore plus lorsqu'elle ne travaille pas, reste la gardienne des traditions et du fameux carcan, apparaît assez souvent bien que dans la plupart des cas, ce soit le père qui constitue le principal obstacle symbolique et matériel au départ du foyer. Le père qui pousse à l'émancipation est d'ailleurs plutôt décrit comme une sorte *« d'exception »* par Yasmina, 38 ans, qui précise que c'était une chance, pour elle, d'avoir un père qui l'ait poussée à étudier et travailler contrairement à certaines de ses copines.

Sarah, 45 ans, explique avant tout que le père doit faire l'effort de se défaire de la vision du monde que culturellement il réserve pour ses filles : *« normalement une fille n'est pas faite dans la vision de mon père, pour faire des études, elle ne s'épanouit pas dans le travail, c'est pas son lieu, le lieu public, c'est le lieu privé qui l'intéresse... »*

Elle décrit ensuite un épisode de sa vie où, alors qu'elle était au collège un camarade de classe l'a appelée à la maison car ils avaient un devoir à faire ensemble : *« moi je me souviens, une fois il y a un camarade de classe qui a appelé à la maison, c'était un homme qui téléphonait... c'était la première fois que mon père décrochait et que c'était un homme... « Bonjour est-ce que je peux parler à... » quelque chose de tout à fait normal en fait, mais pour eux... Ils imaginaient pendant très longtemps, jusqu'en seconde, ils pensaient que dans ma classe il n'y avait que des filles, et un jour je*

leur ai dit « vous savez dans la classe il y a aussi des garçons, et ces garçons là c'est pas forcément des amoureux, c'est des gens avec qui je travaille, à l'école, voilà, il va falloir vous y faire les gars ».

Dans ce cas assez extrême, le père de famille ignorait que l'école était mixte et que sa fille allait devoir rencontrer des garçons et, en fait, qu'elle fréquentait des garçons à l'école depuis toujours. Bien entendu, cette situation est assez caricaturale, mais elle illustre bien ces micro luttes que devaient entamer Samira pour parvenir à gagner quelques espaces de liberté. On peut d'ailleurs comparer cette séquence très concrète aux luttes symboliques entre le père et sa fille entreprises par les femmes du Golfe pour obtenir des espaces de liberté, telles que décrites par Amélie le Renard (2014) et que nous avons également étudiées dans nos travaux (Lacheret, Lichy, 2021).

Outre ces luttes, il y a aussi la tentation de s'enfuir pour se libérer. Cette fuite peut être symbolique, comme avec Nada, 42 ans « *étant témoin du schéma parental, il était évident pour moi que je ne voulais absolument pas le reproduire donc c'est sûr que j'ai très vite cherché à avoir mon indépendance.* » Très éprouvée par les pressions familiales, elle choisira de couper partiellement les ponts avec une partie d'entre elle tout en maintenant le contact, mais en ayant le sentiment d'être en quelque sorte « *affranchie* », sa famille ayant finalement en partie accepté son choix. Pour Sherifa, 40 ans, la rupture sera plus définitive, elle indique qu'on « *ne peut pas se construire, en fait pour se construire il faut se construire contre sa famille, on ne peut pas se construire avec sa famille, il faut faire un choix.* » Pour elle, ce choix sera l'expatriation, sans doute définitive, et une rupture avec tout ce qui pouvait lui rappeler sa culture et sa religion d'origine. Toutefois, comme la plupart des femmes interrogées, elle ne rejette pas le pays de ses parents, le Maroc, où elle se sent bien lorsqu'elle le visite. La rupture évoquée par Sherifa est donc davantage avec la culture d'origine ainsi qu'avec une importante partie de sa famille.

Toutefois, ce schéma de rupture radicale avec la culture d'origine transmise par la famille n'est pas la norme parmi les femmes interrogées. D'abord, parce que parfois, un des parents sort de son rôle traditionnel et reporte ses espérances d'émancipation sur ses enfants. Ce fut le cas pour Ghania, 51 ans : « *Ma mère nous a tous poussés. Elle nous a poussés à deux choses. Indépendance salariale. Elle a toujours voulu qu'on travaille et qu'on ait notre propre salaire. Qu'on ne dépende pas d'un homme.* » L'idée de ne pas dépendre d'un homme est également très présente dans les propos prêtés à certaines mères qui en avaient souffert et ne souhaitaient pas reproduire ce schéma chez leurs filles.

Toutefois, et à l'opposé de cette conception, l'un des points intéressants qui ressort des entretiens est aussi le rôle de la mère comme gardienne des traditions.

Une société matriarcale

Il s'avère que le patriarcat, décrit par les femmes interrogées comme une caractéristique inhérente aux cultures maghrébines, n'est parfois pas porté par les pères. La reproduction de la domination masculine est souvent en effet assurée par la mère bien davantage que par le père. D'abord parce que le père travaille la plupart du temps dans un environnement culturellement mixte et a l'occasion de davantage s'imprégner de la société française là où la mère est souvent cantonnée au foyer, qu'elle ne sait parfois pas lire et ne peut souvent se déplacer seule en totale autonomie quand elle n'a pas le permis de conduire, mais aussi car la société nord-africaine compte aussi culturellement une forme de reproduction des codes patriarcaux par l'intermédiaires des femmes.

Nous verrons par exemple dans un autre chapitre que lorsque Sarah, 45 ans, est venue enterrer son père en Kabylie et qu'elle a souhaité rompre une tradition qui voulait que les femmes n'assistent pas à l'enterrement proprement dit, c'est elle qui a obtenu de faire une exception contre l'avis de sa mère et de ses grandes sœurs en plaidant auprès de son oncle et des hommes du village. Dans ce cas précis, les femmes, dont sa mère, s'inscrivaient en gardiennes des traditions là où les hommes étaient disposés à la faire évoluer.

Amina, 26 ans, conceptualise bien cette perpétuation de la domination masculine par les femmes en parlant d'un « *système assez matriarcal dans la culture [...] moi je l'ai vu par exemple avec ma grand-mère. Ma grand-mère était la matriarche, c'était elle qui finalement décidait de tout, malgré qu'on eût l'impression que c'étaient les hommes qui dominaient, finalement il y avait cette figure, cette femme qui décidait et qui était la mère de tout le monde.* »

Pour elle, le matriarcat constituerait le véritable frein à l'émancipation car les femmes en charge de l'éducation des filles reproduiraient mécaniquement, parfois pas spécialement consciemment, un culte de l'homme. « *On a un tel culte de l'homme que cela entraîne, je ne dirais pas un rejet mais un tel mépris parfois de la condition féminine, malgré, je vous ai dit, ce matriarcat qui est une réalité, que pour moi c'est un frein à l'intégration [...] Mais en tout cas, je pense que si dans les familles maghrébines on éduquait de manière plus équitable et égalitaire les fils et les filles, je pense que ce serait moins compliqué.* »

Cette division des rôles au sein de la famille immigrée d'Afrique du Nord est assez caractéristique du monde arabe, on la retrouve notamment présente chez les femmes du Golfe lorsqu'elles divisent les rôles au sein du foyer traditionnel, décrivant, une « *société des femmes* » au sein du foyer élargi où plusieurs générations vivent sous le même toit. Cette division des tâches, avec une matriarche en charge du foyer et donc de l'éducation des enfants et d'un père davantage en situation de gardien et de protecteur est décrite également par Sonia, 29 ans « *c'est traditionnel de par sa fonction patriarcale disons, mais en même temps ma mère a le lead sur pas mal de choses. Notamment tout ce qui est budget, gestion des prêts de maison, les choses comme ça. Mais le papa est toujours là, en tant que... surveillant du foyer, garant du foyer, voilà.* »

Un parcours d'intégration qui se fait malgré la culture

En définitive, l'intégration dans la société française par les études, le travail, puis une émancipation qui passe par un départ et parfois par un choix de conjoint se fait, lorsque l'on écoute les femmes interrogées, par le biais d'une inflexion, qui peut être une rupture, par rapport à la culture Nord-Africaine incarnée par les parents.

Cette culture est ainsi souvent critiquée, dénoncée, par ses aspects traditionnels, conservateurs, voire archaïques. Elle est aussi combattue, parfois même on lui tourne le dos et on s'en éloigne définitivement. Toutefois, elle reste un point de repère, une référence qui, même pour les femmes les plus en rébellion avec leur culture d'origine comme Sherifa ou Amina constitue une partie de l'identité.

L'intégration des femmes de la deuxième génération ayant fait des études ne se fait pas donc pas avec ou contre leur culture d'origine dont souvent elles ne méconnaissent pas les travers, elle s'effectue plutôt malgré cette culture. Les traits les plus négatifs dénoncés par ces femmes, comme le relatif contrôle des femmes, parfois qualifié de carcan, l'inégalité de traitement entre les garçons

et les filles au sein du foyer, la difficulté parfois de comprendre ce que l'émancipation recoupe n'entraînent souvent pas un rejet en bloc.

Souvent, malgré une vie qui est comparable à celle de femmes occidentales de la même génération, les femmes issues de l'immigration nord-africaine gardent un véritable attachement à leur culture, à leur famille et, dans une certaine mesure, à leurs traditions. Elles sont aussi pleinement conscientes que le fait qu'elles se soient extraites de la condition sociale de leurs parents n'est pas dû qu'à elles seules, mais souvent à un investissement que leur famille a fait sur elle, sans trop savoir d'ailleurs vers quels horizons elles orientaient initialement leurs filles.

On retrouve aussi, et c'est un point commun intéressant avec les femmes du Golfe, une négociation, une lutte contre le milieu familial et l'autorité, souvent incarnée par le père, afin d'obtenir et de négocier des libertés, puis de les faire accepter. Dans le Golfe, la suite de cette lutte symbolique telle que nous l'avons étudiée était un moment où les parents devenaient fiers de leurs filles et où ces dernières contribuaient à infléchir les aspects les plus conservateurs de leur culture, ce qui créait une sorte de cercle vertueux dont pouvaient profiter les autres filles de la famille, la pionnière ayant contribué à faire évoluer les mentalités parentales.

Nous allons, dans le prochain chapitre, étudier si ces schémas peuvent être identifiés au sein des récits de vie des femmes françaises interrogées.

Chapitre 3 - La femme comme médiatrice et intégratrice

Les valeurs traditionnelles que nous avons étudiées précédemment sont issues d'une culture nord-africaine certes diverse mais qui, au contact de la société française par le biais de l'immigration de familles souvent modestes, a tendance à s'homogénéiser relativement. Ainsi, lorsque l'on interroge les femmes de la deuxième génération, elles mentionnent bien entendu des origines plus précises, berbère, petite Kabylie, Atlas marocain, Tunisie, et autres, mais sans y attacher spécialement de traits culturels caractéristiques, comme si, en traversant la Méditerranée, les cultures avaient partiellement fusionné. L'habitus, au sens de Norbert Elias (1975), de ces populations issues de l'immigration Nord-Africaine forme donc une partie de leur identité, tant individuelle que collective, et structure une partie de leurs comportements. C'est ce que décrivent les femmes interrogées lorsqu'elles parlent des traditions importées par leurs parents et dont il est difficile de se défaire complètement, particulièrement au contact de la société d'accueil. Il s'agit d'une persistance de l'habitus qui est devenu quelque chose qui n'est non pas attaché à un pays spécifique mais davantage à une région entière : l'Afrique du Nord.

Pierre Bourdieu qui, dans ses jeunes années, avait étudié plus particulièrement la Kabylie, parle de société « *androcentrée* » (1998), d'un ordre « *social et cosmique* » fondé sur la division des objets et des activités selon l'opposition entre le féminin et le masculin. Il parle d'un habitus de la dominée et du dominant (1990). Bien que Bourdieu étudie spécifiquement l'Algérie et plus précisément la Kabylie, force est de constater que les propos recueillis par nos soins indiquent que cet habitus semble assez partagé quelle que soit l'origine de la famille en question. Cet ordre social semble donc quelque chose de partagé indifféremment de l'origine précise des femmes interrogées.

Parler d'intégration de la population d'origine nord-africaine au sein de la société française suppose donc une évolution de l'habitus si l'on considère que la notion d'intégration implique l'acquisition de valeurs communes au sein de la société d'accueil. Cela implique, selon Dominique Schnapper, que les populations « *marginalisées* » puissent avoir les moyens de s'adapter aux normes de la société d'accueil alors qu'elles n'en ont souvent pas complètement la possibilité (Schnapper, 2007). Toutefois, la société française est théoriquement une communauté nationale composée de citoyens indifférenciés, ce qui implique une intégration individuelle et non pas par groupes d'individus.

Or, les choses semblent plus compliquées que cela. Si plusieurs femmes interrogées nous indiquent qu'elles ont parfaitement intégré les valeurs du pays d'accueil (sans pour autant rentrer dans une définition précise de celles-ci), elles soulignent aussi la tentation pour leurs enfants, influencés par l'extérieur, de revenir vers les origines de leurs grands-parents. Ce tiraillement est parfaitement résumé par Ghania, 51 ans, qui résume à elle seule cette « panne » de la communauté nationale française : « *Je leur ai toujours dit « vous êtes français », je ne leur ai jamais dit « vous êtes algériens ». Aujourd'hui ils vont à l'école et ils reviennent, ils me disent « ah, on est algériens », je dis « non, vous êtes français, si tu veux être algérien, tu vas en Algérie, tu vas aller vivre là-bas, tu verras ce que c'est d'être algérien ». Je pense qu'on nous enferme dans cette question de « issus de l'immigration ». Non, on est français quoi. On ne peut pas... c'est presque une double injonction, on nous demande d'être français et en même temps on nous relègue à nos origines ».*

Raisonnement uniquement en mobilisant les outils classiques de l'intégration à la française semble donc un peu difficile tant ce type de discours sur la double injonction revient souvent chez les femmes interrogées. Curieusement, et c'est parfois difficile quand on est un chercheur français, l'intégration des nord-africains peut selon certains aspects s'apparenter à celle des immigrés aux États-Unis. Le

pionnier des travaux sur l'intégration, Robert Park, écrivait en 1926 une phrase qui aurait pu s'appliquer à la France des années 1980 qui découvrait les revendications des immigrés : « *Nous avons importé de la main d'œuvre comme si c'était une simple marchandise et de temps en temps nous sommes déçus lorsque nous découvrons, comme cela se produit invariablement, que les travailleurs étaient des êtres humains comme nous* » (Park, 1926).

S'apercevoir que les travailleurs immigrés, souvent employés dans les années 1970 et 1980 dans l'industrie ou la construction, voulaient sortir de leur condition de « *travailleurs* » fut un premier pas dans la conception de la notion d'intégration à la française.

Toutefois, concernant la deuxième génération que nous avons pu interroger, on se retrouve dans un schéma plus proche de celui de l'intégration des noirs américains telle que la décrivait Edward Frazier. En 1962, il distinguait 4 différents stades qui, nous le verrons, peuvent, dans le cas français, progresser en parallèle et connaître un parcours sinueux.

Tout d'abord, il évoque l'intégration à la vie économique, puis l'acculturation (processus par lequel la culture majoritaire est adoptée par un groupe ethnique). Ensuite, il parle de l'assimilation, qui suppose une complète identification à un groupe puis on passe au mélange des races par mariage, traduit par « *amalgamation* ». Ce schéma est intéressant mais était supposé, pour Frazier, être assez irréversible et continu. Autrement dit, après l'intégration, venait l'acculturation, l'assimilation, puis l'amalgamation. Force est de constater que les parcours de vie des femmes interrogées telles qu'elles se décrivent et décrivent leurs familles ne fonctionnent pas exactement comme cela.

Ainsi, si l'intégration économique est pour chacune d'entre elles un succès, l'amalgamation fonctionne également relativement bien au vu du nombre de mariages exogènes, mais l'assimilation et l'acquisition de la culture restent des paramètres variables, qui peuvent aller et venir sans que l'on puisse à première vue identifier de raisons particulières qui puissent les faciliter ou en enclencher le processus. En effet, la revendication nationale, l'appartenance à la communauté nationale sont parfois même vécues comme des processus complètement individuel et personnalisés. On peut ainsi « *s'approprier* » la France sans pour autant en adopter les codes culturels nationaux, un peu comme s'il fallait un temps de latence au cours duquel on n'est « *pas Français* » sans pour autant avoir spécialement de coutumes ou de valeurs à adopter ou assimiler. Pour illustrer cette latence sans assimilation, Valérie, 39 ans, explique la recrudescence plutôt récente du port du voile islamique en France par le fait que les femmes le porteraient en partie car elles saisissent une liberté, estimant qu'elles n'ont plus à prouver qu'elles sont Françaises : « *J'ai l'impression que maintenant, les gens se disent « maintenant on est pleinement Français », d'ailleurs les gens qui portent le voile aujourd'hui vous le disent, là où dans les années 80-90, les gens disaient « moi, je me revendique comme Français », maintenant les gens se revendiquent tous comme Français. C'est-à-dire « ça pour moi c'est une certitude, c'est acquis, je suis Français, je n'ai plus à vous prouver que je suis Français, je suis Français ».*

Cette façon d'expliquer l'intégration par la nécessité de « *faire ses preuves* » apparaît assez souvent parmi les propos recueillis, mais le plus surprenant, c'est qu'une fois qu'on a fait ses preuves, on ne s'interdit pas de se « *désaculturer* » comme le décrit justement Valérie, qui est une des trois personnes interrogées issues d'un couple mixte. Cette désaculturation peut aussi être le fait d'un autre groupe marginal qui, en imposant des codes qui peuvent être culturels ou religieux, peut bloquer un processus d'assimilation, voire le faire reculer. Alors que nous parlions également du port du voile, Ghania, 51 ans, indique que « *nous, ici, en Alsace, j'ai envie de dire que le foulard est arrivé avec les Turcs, ensuite par les Marocains et seulement après par les Algériens avec une surenchère,*

c'est-à-dire qu'il se disait souvent « les Algériens sont des kufir, ils ne pratiquent pas, les femmes elles ont les cheveux à l'air, elles font n'importe quoi, les filles elles vont finir avec des Français ».

Autrement dit, il peut y avoir un travail de désintégration et d'influence des communautés les moins intégrées sur celles qui semblent les plus proches de la population majoritaire. Ici, on sent que pour Ghania, les Turcs semblent considérer que le point le plus grave serait de « *finir avec des Français* ». En d'autres termes, l'amalgamation au sens de Robert Park semble être quelque chose à éviter à tout prix. Il semble aussi que le fait de voiler les femmes soit l'instrument qui permettra justement aux jeunes femmes de ne pas « *finir avec des Français* ».

L'incorporation des codes « *majoritaires* » nécessite pour les femmes interrogées, un travail au sein de leur propre famille, dont nous avons pu comprendre que pour beaucoup d'entre elles, le faible capital culturel n'avait pas permis de dépasser le stade de l'intégration économique et que beaucoup des traditions du pays d'origine, ou en tout cas de la région d'origine (l'Afrique du Nord), avaient été conservées et partiellement transmises aux enfants. Il a donc fallu, pour ces filles, entrer dans un schéma de négociation au long cours avec leurs parents pour obtenir des libertés, des possibilités nouvelles, pour s'émanciper de cet habitus importé.

Ce processus de négociation aboutit, dans le cas des femmes interrogées, à une phase telle que nous l'avons observée avec les sociétés du Golfe. Une fois que la femme a pu obtenir, parfois de haute lutte, des possibilités d'émancipation, il arrive un moment où les parents, malgré un capital social et culturel relativement faible, se mettent à ressentir de la fierté pour leur fille qui a réussi. Ce moment est particulièrement important dans une culture androcentrée puisque la fille change alors de statut et devient une sorte de « *micro-modèle* ». C'est ainsi que, dans le Golfe, les femmes interrogées sentaient que leurs parents changeaient leurs propres systèmes de valeurs après les avoir vues réussir et que les filles de leur entourage osaient désormais prendre une voie qui avait déjà été tracée par leurs aînées.

Plus que des modèles médiatiques, des exemples extraordinaires tels que mis en avant afin de « *faire rêver* », l'intégration des femmes arabes du Golfe dans le monde du travail semble s'être faite bien davantage par le biais de ce phénomène d'imitation à petite échelle que le sociologue Asef Bayat appelle un non-mouvement social : les acteurs d'un système adoptent un comportement identique sans se concerter qui aboutit en définitive à un changement social.

Nous allons donc tenter de vérifier si ce schéma d'intégration, qui passe d'abord par un niveau intra familial, et donc difficile à détecter de l'extérieur, peut s'appliquer aux femmes d'origine nord-africaine.

La fierté parentale

Après la lutte pour obtenir une forme de « *droit à l'émancipation* » au sein d'une structure familiale aux valeurs traditionnelles, voire conservatrices, telle que nous l'avons étudiée au sein du chapitre précédent, nous évoluons désormais vers la phase où la fille qui s'est accrochée, soutenue par ses parents et sa famille, qui a réussi ses études et s'est désormais hissée bien au-delà de ce que à quoi son milieu d'origine la destinait, devient un motif de fierté.

La question est posée assez directement au cours de l'entretien après avoir échangé sur les études, la carrière et la réussite professionnelle de l'intéressée. Celle-ci a ainsi eu l'occasion de détailler les

diverses réussites ainsi que les moments où son parcours a pu entrer en dissonance avec les valeurs de sa famille, non pas que cette dernière s'y opposait, mais souvent qu'elle ne pouvait pas comprendre l'intérêt de poursuivre des études.

Cette question « *pensez-vous que votre famille soit fière de vous ?* » a souvent donné lieu à des réponses relativement courtes, et souvent empreintes d'une certaine émotion. En effet, après des explications qui mettaient les parcours professionnels et familiaux de ces femmes très en valeur, on aborde une question très personnelle, presque intime, qui touche au lien avec la famille avec qui parfois elles ont dû négocier pied à pied pour obtenir le droit d'être où elles en sont arrivées au moment de l'entretien. Parfois, ce n'est pas une question de lutte pour obtenir des autorisations, comme on a pu le voir avec les femmes du Golfe mais tout simplement une sortie symbolique du cadre dans lequel la famille voyait leur avenir. Le simple fait de faire des études, de travailler, de diriger étaient souvent des notions très lointaines pour les parents. Ces derniers se retrouvent donc avec des filles qui sont allées bien au-delà de tout ce qu'ils espéraient et peuvent donc avoir une réaction forte.

Ainsi, Sonia, 29 ans, répond que « *Oui, je pense qu'ils sont fiers de moi, oui. Ils ont même posé ma photo de diplôme sur le buffet familial donc oui ils sont très contents.* » Cette fierté est ici matérialisée, symbolisée, elle est une forme d'aboutissement collectif de quelque chose qui paraissait inaccessible, en l'occurrence, le diplôme. Dans d'autres cas, il faut un symbole pour que la famille se rende compte de ce que sa fille est devenue. Ainsi, Sarah, 45 ans, journaliste à la télévision, a commencé à être reconnue non pas quand elle est entrée dans la prestigieuse chaîne de télévision où elle a fait ses débuts, mais quand concrètement, ses parents ont pu la voir à l'antenne. En fait, ses parents n'avaient tout simplement pas compris ce qu'elle faisait « *Mon père, me disait « mais tu travailles dans la télé ? Mais pourquoi on ne te voit pas ?* ». Ils sont devenus fiers d'elle, et nous verrons ultérieurement que ce moment a constitué un véritable tournant dans sa relation à sa famille, le jour où « *ils m'ont vue, parce qu'à un moment, j'ai pu présenter, et ils se sont dit « ah ! ça y est, elle travaille à la télé, on a compris* ».

La fierté de la famille constitue aussi une revanche sociale de la famille, il s'agit en quelque sorte de l'aboutissement de la démarche d'immigration. Les parents de Aïcha, 40 ans, étaient illettrés, comme ceux de plus de la moitié de l'échantillon. Le fait qu'elle réussisse est quelque part une existence par procuration dont les parents ne réalisent pas complètement ce que cela implique, notamment pour les mères qui n'ont parfois jamais travaillé. Elle parle de la fierté « *surtout pour ma maman qui est analphabète [...] elle est arrivée en France à l'âge de 16 ans quand elle s'est retrouvée mariée, c'était un mariage comme beaucoup de personnes de cette génération qui n'était pas forcément choisi [...] elle est aujourd'hui très fière de nous, de voir que deux de ses enfants ont pu faire des études et aujourd'hui faire carrière dans une grande entreprise.* »

Le fait que les parents ne puissent pas mesurer le degré de réussite de leur enfant peut parfois faire sourire comme nous l'explique Marwa, 40 ans, directrice d'agence dans une grande banque française « *Oui, parce que c'est vrai que pour ma mère, ce que peut représenter un directeur d'agence, pour elle c'est un peu la consécration, c'est limite, je suis [PDG de la banque en question], mais c'est vrai [...] qu'à tout bout de champ, à qui elle peut le raconter, elle le raconte, donc oui elle est très fière.* »

Cette fierté va donc donner un nouveau statut aux enfants qui en sont l'objet. A cet égard, c'est une fierté différente de celle que les parents des femmes du Golfe peuvent ressentir pour leurs filles qui réussissent. Dans ce cas, les parents sont déjà membres de la classe moyenne, ils n'ont pas immigré et se réjouissent de voir leur fille briser un plafond de verre culturel et sociétal. Si les mères souvent

ne travaillaient pas, les pères ont des situations professionnelles parfois plus importantes que celles de leurs propres filles. Ils sont donc culturellement aguerris aux codes culturels de la réussite professionnelle. Ce que nous montrions avec la fierté des parents pour leurs filles dans le Golfe était donc davantage le sentiment que ces dernières allaient au-delà du rôle que la société pouvait leur avoir assigné à la naissance, parfois même par le biais d'un cadre législatif contraignant comme en Arabie Saoudite, mais les parents n'étaient pas dépassés par cette ascension qu'ils pouvaient parfaitement concevoir de par leur position sociale.

Pour les femmes françaises de parents issus de l'immigration, la fierté est bien entendu parfois liée au fait que la fille sorte de son rôle, mais aussi au fait qu'elle ait dépassé les frontières de l'envisageable, qu'elle ait fait changer la famille de dimension. La réussite de la fille est, quelque part, une partie de la réussite du projet d'immigration entrepris par leurs parents quelques décennies plus tôt.

Elle peut cependant être à géométrie variable. En effet, la fille ayant réussi socialement peut aussi avoir dévié de la norme familiale traditionnelle et se retrouver en porte à faux. C'est le cas de Houda, 36 ans, qui s'est mariée avec un français non musulman et a refusé à plusieurs reprises de rencontrer des prétendants présentés par sa famille lorsqu'elle était encore célibataire. Quand on lui pose la question, elle sépare bien les deux aspects et souligne cette semi-trahison ressentie par sa famille :

« Q : Pensez-vous que votre famille soit fière de vous ?

Je dirais... sur certains aspects, oui, mais pas sur d'autres. [Rires]

Q : C'est-à-dire ?

Sur le choix, le choix de vie, ce n'était pas du tout ce qu'ils avaient prévu pour moi. Tout ce qui est sur l'aspect accomplissement des études professionnelles, je pense que, voilà, ils sont très fiers là-dessus. Par contre, sur le mariage... le mari... ils auraient préféré que ce soit un autre choix que celui qui était le mien. »

La fierté peut également, et c'est le cas le plus fréquemment rencontré, s'avérer un peu pesante. Nombreuses sont les femmes interrogées qui lient spontanément la fierté et l'exemplarité. C'est à dire que le fait d'avoir réussi implique un devoir de transmission, mais aussi une exigence d'être exemplaire, de toujours être parfaite. Valérie, 39 ans, résume bien cette pression et la lie notamment au fait d'être l'aînée : *« j'ai l'impression que les aînés, ce que je suis, portent sur leurs épaules des... Au-delà de la fierté, portent une responsabilité qui... Où ils nous incombent de réussir. On n'a pas le choix en fait [...] Et j'ai eu la chance d'être entourée quasiment toute ma vie, entourée de gens qui me trouvaient formidable et je pense qu'à un moment on finit par y croire, on finit par se dire : « Ah tiens je peux y arriver ».*

Plus loin, Valérie explique à quel point cette fierté et cette confiance aveugle l'ont aidée et en même temps ont pu la mettre mal à l'aise à toujours se retrouver sur un piédestal *« j'aimerais bien prendre leurs lunettes parce que je ne vois pas ce qu'il y a »*, tout en précisant que *« ce n'est pas toujours facile parce que ça représente des responsabilités et que du coup vous n'avez jamais le droit de douter »*. Nada, 42 ans, évoque cette sensation de façon un peu différente mais qui est également liée au statut d'aînée de la fratrie : *« alors figurez-vous que mon père me donne toujours en exemple. C'est un peu un poids que j'ai eu aussi quelque part, de toujours devoir faire plus, mieux et plus loin que les autres parce que j'étais l'aînée féminine, le soutien de ma maman à toujours être là pour les petits et c'est ça, je pense, qui m'a donné cette volonté de me surpasser ».*

Cette figure de l'ainé peut avoir aussi des origines culturelles ainsi qu'a pu le montrer Hugues Lagrange (2010) et être liée au statut du premier né dans les familles traditionnelles. La différence essentielle avec notre étude est que la plupart du temps, Hugues Lagrange évoque les ainés masculins et leur rôle de défenseur de la famille, parfois de façon très négative puisqu'il souligne par exemple que parmi les enfants d'immigrés subsahariens qui sont condamnés à des peines de prisons, une grande majorité sont des ainés. Concernant les ainées féminines, force est de constater que ce rôle tel que décrit par les femmes que nous avons interrogées semble très différent.

Cette pression vers la réussite, ce poids, ces responsabilités sont, dans les propos des femmes interrogées (qui ont toutes réussi économiquement) plutôt des choses qui ont pu les sublimer et les inciter à se battre davantage. On peut imaginer que toutes les filles d'origine nord-africaines ressentant cette pression de la part de leur famille n'ont cependant pas cette capacité à la sublimer.

La suite logique de cette fierté, telle que nous avons pu le mesurer avec les femmes du Golfe, semble être le rôle d'exemple et de guide que prennent ces femmes pour les autres membres de la famille, voire de l'entourage proche. Ce rôle d'exemple semble très important et est souligné par exemple par Monia, 30 ans, comme un corollaire de cette fierté : « *Oui, je pense que ma famille est fière de moi, en fait, on me prend un petit peu comme exemple, pour la nouvelle génération, donc oui, je pense qu'ils sont très fiers.* »

Le modèle qui transforme

Lors de l'enquête auprès des femmes du Golfe, l'étape qui suivait la reconnaissance du parcours par la famille qui devenait fière de sa fille était le moment où cette dernière devenait un modèle pour son entourage. Plusieurs des femmes interrogées, notamment les saoudiennes, indiquaient lors des entretiens qu'une fois que leur père reconnaissait la réussite de sa fille et s'en vantait auprès de son cercle relationnel, elles devenaient elles-mêmes des modèles, d'abord auprès de leurs sœurs, puis de leurs cousines et de leurs amies. Elles avaient réalisé quelque chose d'important en brisant un tabou (qui en est de moins en moins un depuis les réformes initiées depuis 2016) et plusieurs autres femmes cherchaient à les imiter.

Ce schéma, où la fille qui a dévié de la norme traditionnelle et de l'ordre social en défiant symboliquement ce dernier devient un modèle, diffère un peu de celui que l'on peut observer avec les femmes françaises interrogées. Si la rupture avec la tradition est parfois présente, les enfants d'immigrés, filles comme garçons, sont souvent très poussés à « *faire des études* » car il s'agit en quelque sorte d'une réussite collective, une matérialisation du projet d'immigration des parents.

Radhia, 39 ans, parle de l'émotion suscitée par sa réussite auprès de ses parents, de son père en particulier en indiquant que « *le jour où j'ai eu mon bac mon père a pleuré* ». Si ce genre de choses arrive sans doute dans d'autres familles qui ne sont pas immigrées, il reste que les filles d'origine nord-africaine ne doivent pas seulement réussir socialement. Radhia poursuit en parlant du fait qu'elle est devenue un modèle car « *j'ai ma voiture, j'ai mon travail, je voyage et voilà, et sans pour autant négliger ma famille ou ma religion.* » Il faut donc quelque part réussir socialement, ce qui paraît logique et constitue un élément classique de ce que tous les parents souhaitent pour leurs enfants, mais également garder une certaine attache, se conformer à une certaine norme, en l'occurrence la famille, la tradition, la religion.

Un modèle pour briser les barrières culturelles

Toutefois, le fait de devenir un modèle donne aussi la possibilité d'aller dans un processus qui s'affranchit parfois des valeurs familiales. La fille devient alors un passeur, quelqu'un qui aide à franchir le seuil culturel. C'est souvent le cas des femmes interrogées qui se sont parfois un peu éloignées de leurs familles et qui ont pu ensuite retisser des liens. Samia, 32 ans, indique qu'elle conseille désormais ses cousines *« par rapport à des choses comme des choix qu'il fallait prendre peut-être parfois à l'encontre des parents et j'étais plutôt celle qui encourageait à faire son propre chemin de vie »*. Sherifa, 40 ans, parle avec ses mots du rôle de modèle qu'elle joue en tant que briseuse de stéréotypes : *« je pense que c'est peut-être plus probant dans les familles de culture arabo-musulmane où une femme de la famille éclate tout. J'éclate tous les clichés, les stéréotypes que l'on peut avoir. »*

Dans d'autres cas, les femmes interrogées font part d'un sentiment de revanche par rapport à une partie de leur famille qui n'a pas cru en elles car elles étaient des femmes. Elles diffusent donc leur exemple de rébellion face aux normes familiales strictes qui leur a permis de sortir de ce qu'elles ont défini comme un carcan. Evoquant des discussions qu'elle pouvait avoir avec ses cousines, Samia indique que *« les cousines en question avaient des étoiles dans les yeux quand je leur disais qu'elles faisaient ce qu'elles voulaient parce qu'ici on était en France et que la mère comme le père n'avaient pas à déverser leur frustration. Tout simplement. »*

Nour, 45 ans, insiste sur cette notion d'oser se lancer, dans le sens de briser les barrières culturelles et sur le fait que son entourage s'inspire désormais de son exemple : *« et c'est vrai que dans mon entourage, mais pas seulement des filles, même mes frères. J'ai un de mes frères qui m'a dit qu'il était admiratif de ce que j'étais capable de faire. J'ose, quoi »*.

Toutefois, les barrières culturelles, si elles existent, ne sont pas vraiment comparables avec ce qui était la norme dans le Golfe. Les femmes d'origine nord-africaine sont bien davantage des modèles sociaux, bien que la notion d'ascension sociale ait évidemment une origine culturelle puisque les parents semblent investir culturellement dans la réussite sociale de leurs enfants, allant parfois jusqu'à collectiviser la réussite individuelle. Il faut donc que ce rôle de passeur soit capable d'apporter les codes des études supérieures et parfois de sublimer la notion que les parents peuvent avoir de la réussite. Anja, 27 ans, illustre bien ce mélange en indiquant que la réussite de leurs filles, pour ses oncles et tantes auraient été qu'elles deviennent esthéticiennes car cela correspondait à leur modèle d'accomplissement : *« et elles étaient assez surprises de m'entendre leur dire qu'elles étaient libres de faire ce qu'elles voulaient, que contrairement à ce que sa mère leur disait, si elles n'avaient pas envie d'être esthéticiennes et qu'elles avaient envie de faire pharmacienne... eh bien qu'elles fassent pharmacie. [...] Moi on m'a dit, quand j'ai demandé à la mère de ma cousine pourquoi elle disait ça à sa fille, elle m'a dit « nan mais c'est juste [...] elle n'y arrivera jamais. Elle n'est pas faite pour ça, vaut mieux qu'elle se lance dans l'esthétique, elle aime bien se maquiller donc ça lui ira très bien »*.

Cette mission de mise en confiance, de mentorat, se double évidemment d'un rôle de modèle au sens plus large du terme. Yasmina, 38 ans, décrit ce rôle et la pression que cela peut mettre sur les épaules de la fille qui se voit contrainte à une obligation de perfection : *« Je ne me suis jamais sentie [...] une mission de modèle... Mais malgré moi, via les retours que les gens me faisaient, je me suis rendue compte que j'étais très suivie. [...] Un jour ma voisine qui est franco-algérienne, qui a des enfants, je devais avoir 16 ou 17 ans, [...] elle a dit à ma mère devant moi et ma sœur « j'aimerais bien que mes filles deviennent comme tes filles ». Ça m'a fait tilt, je me suis dit « on est très surveillées, on est prises en exemple », surveillées dans le bon sens du terme. »*

Nada, 42 ans, parle aussi de cette pression que représente le fait d'être un exemple, d'être constamment sollicitée : « *c'est aussi une forme de pression qu'on se donne quelque part, peut être que ce n'est pas fait directement mais j'entends des personnes qui parlent de moi, qui parlent plutôt de cette manière-là, oui.* »

Toutefois, le modèle plus général, quasiment systématiquement mis en avant par les femmes en question, est celui où la fille est là pour rassurer, pour montrer une voie. Sonia, 29 ans, a longtemps été une sorte de conseillère d'orientation pour sa famille « *c'est vrai qu'il y a beaucoup de questions de mes tantes qui me demandent si c'est la bonne orientation, le bon stage, si c'est comme ça qu'il faut qu'elles fassent* ». Comme beaucoup d'autres, elle se retrouve aussi à gérer les échecs des membres de sa famille : « *J'ai une cousine [...] après avoir échoué un an en médecine et quand elle s'est réorientée, il a fallu que je m'asseye pour expliquer à ma tante que la prépa c'est comme ça, qu'il faut qu'elle lui fasse ça, lui donne ce cadre-là pour réussir.* » Ce genre d'anecdotes et de récits personnels décrivant les moments où elles ont été consultées par la famille, se sont senties investies d'une mission, est très fréquent au cours des entretiens et permet de mesurer à quel point cet exemple apparaît absolument indispensable pour le reste de la famille et peut entraîner un cercle vertueux en matière d'intégration économique.

L'inaccessible exemple

Parmi ce concert quasiment unanime et cette multitude d'exemples très positifs de sœurs, cousines, amies, voisines qui ont suivi la voie tracée par les femmes interrogées, on trouve quelques réserves qui nous avaient poussé à ne pas inclure dans l'enquête de femmes ayant « *trop* » bien réussi. Evidemment, il est compliqué de définir précisément ce qu'est une réussite « *trop importante* », mais notre intuition était qu'un écart trop important entre la femme ayant réussi et le reste de sa famille pourrait rendre l'exemple de cette dernière « *inaccessible* » et donc brouiller le rôle de micro-modèle censé être joué par la fille de la famille ayant connu une réussite sociale.

Nous avons par exemple refusé des professeurs d'université, des médecins, des chefs d'entreprises ou des cadres dirigeants en pensant que l'écart serait sans doute trop important pour que le lien puisse être fait entre la femme en question et sa famille. Parmi les femmes interrogées, il s'avère malgré le soin que nous avons apporté à la sélection que plusieurs ont des situations socialement ou symboliquement très avantageuses qui les éloignent peut-être un peu trop de ce que leur famille peut imaginer, les rendant inaccessibles et les empêchant de jouer pleinement leur rôle d'exemple.

Khadija, 48 ans, issue d'une fratrie de 10 enfants est directrice des ressources humaines d'une grande entreprise. Lorsque nous parlons de la notion d'exemple et des vocations qu'elle pourrait susciter, elle évoque ce côté inaccessible : « *Mes frères et sœurs me voient comme quelque chose qui est devenu inaccessible. C'est trop fort, ça a été trop loin, c'est très abouti. [...] Ils ne me voient pas comme un modèle je pense mais plutôt comme quelque chose qui est devenu pour eux difficile et en même temps il y a beaucoup de bienveillance [...] ils me voient comme quelque chose d'inaccessible.* »

Amina, a 27 ans. Elle a étudié à Sciences Po et prépare l'ENA au moment de l'entretien. Si elle convient qu'elle est un exemple, qu'elle aide les jeunes de sa famille et de son entourage à mieux appréhender leurs études, elle fait part de ses difficultés à apparaître comme un modèle : « *il y a un côté qui paraît inaccessible dans le sens où, quand on dit Sciences Po, quand on dit l'ENA, quand on atteint un certain seuil, j'utilise le terme de seuil, pas de niveau, il y a une forme d'élitisme qui est construit autour de ces écoles, qui est construit autour de ces milieux et qui fait que même si vous*

êtes une Fatima, que même si vous venez d'un milieu extrêmement modeste, les gens, les autres Fatima et les autres Mohamed sont conscients que vous êtes l'exception qui confirme la règle. »

Cet exemple inaccessible est aussi bien illustré par Sarah, 45 ans. Issue d'une fratrie de 11 enfants, qui est devenue journaliste sur une chaîne de télévision à grande audience. Comme nous l'avons précisé précédemment, sa famille ne comprenait pas vraiment ce qu'était ce succès jusqu'à ce qu'elle présente sa propre émission et soit donc vue sur le téléviseur familial par ses proches. Elle est ainsi devenue une forme d'icône, jusque dans le village d'origine de sa famille en Kabylie où elle a incarné un modèle dans un sens plus large, allant bien au-delà du micro-modèle propre à la famille ou à l'entourage qui est l'une des pièces essentielles de l'intégration économique telle que nous avons pu l'observer et qui peut enclencher une sorte de cercle vertueux. Samira est devenue un modèle inaccessible, un motif de fierté, mais qu'il est difficile d'imiter. On peut la comparer à ces femmes mises en avant dans les monarchies du Golfe et qui sont astronautes (Emirats Arabes Unis), qui gravissent le sommet de l'Everest (Arabie Saoudite) ou deviennent Ambassadrices aux Nations-Unies (Bahreïn). Elles jouent un rôle positif auprès des femmes, mais qui n'est plus celui de mentor, perdant ainsi toute dimension de proximité.

Ce rôle de modèle inaccessible a parfois été utile pour les femmes interrogées. Ainsi, Mounira, 39 ans, indique *« qu'il faut des modèles, il faut des gens physiquement qu'on voit à la télé et dont on dit « ah ouais, j'aimerais être comme elle ». Moi, c'est exactement ce qu'il s'est passé. »* Déménageant de Nice à Lyon à l'issue de ses études, Mounira dit avoir été très impressionnée par deux adjointes au Maire de Lyon qui lui ont en quelque sorte servi d'exemple sans qu'elle n'ait spécialement créé de lien direct avec elles ou qu'elle ait cherché à les imiter (Mounira est psychologue ce qui n'est pas du tout le cas des deux femmes qu'elle cite) : *« J'ai regardé un peu les élues à Lyon et j'ai vu Fouziya Bouzerda, Zohra Aït-Maten, je me suis dit « mais c'est extraordinaire » alors qu'à Nice il n'y avait pas une élue arabe. Je me suis dit « wow, ça c'est des femmes ».*

Un modèle pour sortir de son milieu social et pour s'intégrer dans la société

Chez de nombreuses femmes interrogées, on peut recueillir des propos qui laissent à penser que c'est d'abord la condition sociale des parents qui a pu constituer un obstacle à l'ascension sociale et que leur rôle de micro-modèle a davantage été celui de quelqu'un qui prouve aux autres que l'on peut y arriver. On trouve même une esquisse d'approche intersectionnelle chez Nada, 42 ans : *« j'ai, par ailleurs, des cousins et des cousines qui sont aussi actifs dans des associations et très souvent ils me citent comme exemple et ils disent que oui, comme quoi c'est possible, on peut avoir grandi dans une famille d'ouvrier, être issu d'un quartier, être une femme d'origine maghrébine et pourtant à un moment travailler pour l'État, sur des fonctions importantes. »*

Dans l'ordre de son argumentation, on retrouve donc la situation sociale *« famille d'ouvrier »*, le fait d'avoir grandi dans un quartier (qui, est, nous le verrons, un élément structurant du discours de nombreuses femmes interrogées) et être une femme d'origine maghrébine.

Valérie, 39 ans, issue d'un couple mixte, n'a jamais vraiment souffert d'être maghrébine (elle n'est de son propre aveu pas spécialement typée et son nom ne laisse pas deviner son origine pas plus que sa religion). Elle décrit son rôle de modèle davantage comme un moyen de sortir de la condition sociale d'origine : *« on est une grande famille et je suis la première à avoir fait, entre guillemets, des longues études, [...] Mais sinon globalement on était plus autour des BEP et tout ça, dans la famille. Et puis, derrière, c'est moi qui ai ouvert la voie »*. Pour autant, Valérie est une des femmes de l'échantillon les plus militantes, y compris en termes religieux. Elle est, par exemple, la seule à avoir

lu l'ouvrage de Zahra Ali sur le féminisme islamique. Elle insiste néanmoins dans son récit beaucoup plus sur le fait de sortir de sa situation sociale initiale que sur le handicap lié à l'origine ou à la religion de certains membres de sa famille.

Le dernier rôle que peuvent jouer ces « *micro-modèles* » auprès de leurs proches ne concerne pas spécialement les études ou la carrière mais davantage une forme d'accession à la citoyenneté, aux affaires publiques, à l'éveil d'une conscience politique. Zainab, 42 ans, est élue locale dans une petite commune de la banlieue lyonnaise et explique que les relations sociales de proximité qu'elle entretient avec son entourage lui permettent aussi de donner envie à des jeunes femmes de s'impliquer : « *j'ai la fille d'une de mes cousines qui une fois discutait avec moi, on était que toutes les deux. Elle m'a dit « aujourd'hui je n'ai pas la nationalité française mais je souhaite l'acquérir et quand je serai de nationalité française, je vais être aussi actrice de ma commune et m'engager »*. Ce rôle civique et citoyen permet aussi de prendre conscience, comme le disait Mounira, 39 ans, que « *c'est possible* » et que des femmes d'origine nord-africaine peuvent s'engager de diverses façons.

Enfin, Marwa, 40 ans, fait émerger un dernier élément qui peut être une forme d'élévation sociale qui ne passe pas forcément par le travail mais par l'accès à d'autres formes d'embourgeoisement. Directrice d'une agence bancaire, elle est en quelque sorte la personne référente pour les demandes de crédits immobiliers de sa famille et de son entourage qui, souvent ont du mal à constituer un dossier et pourraient penser que faire l'acquisition d'un logement est trop compliqué « *En tous cas je ne sais pas si j'influence, mais [...] c'est vrai que souvent quand on est entourée de gens, c'est leurs crédits immobiliers... Donc je continue à faire mon travail même dans la sphère privée...* » Dans ce cas, les ressources professionnelles et le statut obtenu sont mobilisés pour aider l'entourage à oser accéder à des moyens auxquels ils ne pensaient pas spécialement pouvoir prétendre.

Des micro-modèles à la française

Lors de l'enquête sur les femmes du Golfe, il est apparu que le schéma de développement et d'émancipation des femmes dans un contexte traditionnel était le suivant. D'abord une série de négociations avec la famille, souvent le père, pour obtenir des avantages et bénéficier des ouvertures parfois rendues possibles par des réformes législatives. Une fois ces libertés obtenues et mises à profit, la famille devenait fière de la réussite de sa fille qui avait su briser une norme tout en restant dans un certain cadre traditionnel. En fait, la fille qui réussissait parvenait à faire reculer les limites de l'acceptable en modifiant petit à petit les valeurs familiales. La troisième étape est celle où la fille, légitimée par l'acceptation et la fierté de sa famille, devenait un micro-modèle, constituant un cercle vertueux permettant aux autres filles de l'entourage de s'inspirer d'elle et de suivre sa voie.

Dans le cas français, nous avons pu constater que ce schéma peut tout à fait s'appliquer. En tout cas, il est décrit de la sorte par les femmes interrogées. Toutefois, l'origine sociale est également très importante : la plupart des récits pourraient tout à fait avoir été collectés, au moins en partie, auprès des femmes non musulmanes issues de familles françaises très pauvres.

Cependant, la culture d'origine des parents, le milieu familial, les traditions constituant parfois un cadre un peu trop rigoureux, notamment pour les femmes, sont des éléments qui rendent d'autant plus indispensable ce rôle de micro-modèle pour les filles qui réussissent et influencent ensuite leur famille, faisant évoluer certaines valeurs, inspirant d'autres filles, mais aussi d'autres garçons à les imiter. Il ne fait en effet que peu de doute, au vu des éléments collectés, que lorsqu'une fille réussit

à s'affranchir du cadre, d'autres vont l'imiter et s'inspirer de cet exemple de proximité, notamment en ce qui concerne les études, puis la réussite professionnelle.

Il convient désormais d'étudier un point lié à la culture d'origine plus particulier qui revient souvent dans les propos de ces femmes et qui est une forme de tabou dont on a peu de témoignages directs : la rencontre amoureuse et la vie conjugale. En effet, la tendance au mariage « *arrangé* », la pression familiale pour que l'union soit endogame, sont décrites comme des réalités très concrètes et constituent, nous le verrons, un des obstacles les plus difficiles à surmonter, alors qu'il semble pourtant constituer une étape cruciale de l'émancipation. En effet, il semble que l'acceptation par la famille du libre-choix du conjoint soit parfois le stade ultime de la négociation et, quelque part, de l'intégration.

Chapitre 4 - Le couple et la rencontre amoureuse : raison et sentiments

La structure familiale chez les immigrés nord-africains est sans doute une des clés de compréhension permettant d'appréhender les propos, souvent très forts, recueillis au cours de ce chapitre. Hugues Lagrange, dans « *le déni des cultures* » (2010), évoque la différence fondamentale entre les sociétés machistes et les sociétés patriarcales. Les histoires familiales des femmes interrogées reflètent davantage des cultures patriarcales où l'homme domine et exerce un contrôle sur la femme mais existe par le foyer qu'il crée et en tire son prestige symbolique. On retrouverait, d'après l'auteur, ce type de structures familiales au Sahel et au Maghreb là où les Antilles et la zone Bantoue (Congo) seraient plus sujettes à des phénomènes de familles monoparentale ou les enfants ont d'abord une mère et où le père est moins présent. Pour l'anthropologue Roger Bastide, les familles dites « *matrifocales* » seraient le signe d'une société machiste : « *le machisme signifie être un homme, sans aucune considération pour la femme* » et se traduirait par la conquête du plus grand nombre de femmes possibles (Bastide, 1985). La notion de foyer familial passerait donc au second plan.

La culture nord-africaine serait en l'occurrence davantage « *patriarcale* » avec un véritable accomplissement de l'homme au sein du foyer familial, une forme d'honneur à défendre et une fierté d'avoir symboliquement le rôle de « *chef de famille* ». Pour Camille Lacoste-Dujardin, on peut même voir dans cette domination une source mystique, quasiment religieuse : « *l'autorité paternelle [qui] gouverne la maison depuis l'univers masculin extérieur, [...] exprime la loi sociale qui coïncide avec la loi religieuse et divine. L'image du père est proche de celle de Dieu.* »

On retrouve cette importance du père de famille dans les propos des femmes interrogées lorsqu'elles reviennent sur les étapes clés de leur vie : c'est le père qu'il faut convaincre, parfois en bâtissant des stratégies complexes impliquant la mère ou d'autres membres de la famille. C'est lui qui assure un contrôle étroit des femmes du foyer et qui distribue symboliquement les autorisations et accorde les « *bons de sortie* ». Bien que la mère reste la maîtresse du foyer et qu'elle dispose d'un rôle d'organisatrice, c'est le père qui, dans la famille nord-africaine, semble assurer le rôle d'interface entre l'intérieur et l'extérieur. C'est également l'analyse de Said Bouamama, Emmanuel Jovelin et Hamid Sadsaoud dans un chapitre sur la famille maghrébine paru en 2006. Selon eux, « *le père est le représentant du groupe parce que, non seulement c'est lui qui est à l'avant-garde des difficultés de la famille, mais c'est aussi lui qui fait le lien avec la société civile. Il a un rôle de surveillance de l'intimité de la maison. Le prestige et la réputation de la famille dépendent de son honneur.* » Sans aller aussi loin dans l'analyse, il apparaît évident, au vu des entretiens, que le rôle d'interface du père entre l'intérieur et l'extérieur est une donnée clé, notamment lorsqu'il s'agit de la formation du couple et du mariage.

Le cadre de la famille étant posé, il semble donc logique de trouver des éléments culturels perpétuant et institutionnalisant cette tradition dans les sociétés nord-africaines. A cet égard, l'ouvrage de l'ethnologue Camille Lacoste-Dujardin permet de se faire une idée de ce que représente concrètement le patriarcat. Ses travaux s'inspirent de Pierre Bourdieu et de ses études sur les sociétés kabyles qu'il intègre en partie dans « *la domination masculine* » (1998). Pour elle, la séparation des sexes semble être la base de la structure traditionnelle au Maghreb : « *Il existe des règles sociales qui empêchent toutes rencontres entre un homme et une femme en dehors des liens du mariage ou des liens de sang.* » Le système est ainsi basé sur un contrôle social au centre duquel se trouve la femme. C'est ce schéma qui, nous le verrons, semble reproduit chez les familles immigrées dont elles sont issues.

Au-delà de la culture « *nord-africaine* », ce patriarcat et ce rôle très important du chef de famille semblent assez commun à la culture « *arabo-musulmane* » ainsi que l'exprime Xavière Remacle pour qui le mariage donnerait l'occasion à la mère de transmettre ses qualités féminines, d'apprendre à sa fille son « *métier d'épouse* ». Pour les deux parents, ce serait également le moment de prouver à la société la qualité de l'éducation qu'ils ont donnée à leurs enfants (Remacle, 1997). Ici, on retrouve aussi une idée qui revient très souvent dans les entretiens : l'idée de réputation, l'idée qu'il faut montrer aux autres que l'on ne dévie pas de la règle, que l'on a pu perpétuer quelque chose de convenable.

L'autre notion émise par les femmes interrogées est celle du mariage endogamique. Nous verrons que très souvent, les parents souhaitent un mariage au sein du clan, de la tribu, du groupe dont la définition et la composition sont variables. Sarah, 45 ans, résume assez bien cela, lorsqu'elle évoque l'impossibilité de faire accepter le futur mari de sa sœur, d'origine antillaise : « *Pour mes parents, c'était impossible, il n'était ni musulman, ni blanc... donc là c'était trop là... ils étaient très racistes de ce point de vue-là, et très ancrés sur... Il fallait qu'on épouse des kabyles, et si possible du même village, parce que le village d'à côté c'est pas pareil... Ils étaient arrivés en France avec cette idée-là* ».

Anne-Françoise Dequiré et Zakia Terfous, dans un remarquable article paru en 2009 sur le mariage forcé chez les jeunes filles d'origine maghrébine, expliquent en effet que dans les sociétés du Maghreb, le mariage est endogamique. Cela serait dû au fait que dans le monde méditerranéen, on aurait choisi, à la fin de l'ère néolithique, une structure familiale endogame. Ainsi, le pouvoir du clan serait culturellement beaucoup plus important que tout le reste. Le clan ne souhaite donc pas de liens trop forts avec les clans voisins, voulant préserver une sorte de lignée pure. À l'inverse, dans les structures familiales exogames où l'on doit chercher son partenaire ailleurs que dans sa propre tribu, des échanges de femmes pouvaient permettre de sceller des alliances ou de faire cesser des conflits. La société maghrébine serait « *obsédée par l'accroissement du pouvoir économique, du territoire et de la démographie. Les femmes, en tant que mères reproductrices, jouent un rôle crucial dans ce système* » (Dequiré, Terfous, 2009).

L'autre point très important qui sous-tend le mariage est l'idée de virginité. Là aussi, le contrôle des femmes viserait avant tout à préserver cette virginité. Camille Lacoste-Dujardin explique cette obsession en se référant à l'une des caractéristiques souvent évoquées à propos de la famille traditionnelle arabe, qui est « *étendue, patrilinéaire, patrilocale, patriarcale, endogame et occasionnellement polygame* » (Patai, 1971). Selon l'ethnologue, « *dans une société patrilinéaire, le seul moyen de s'assurer de la paternité de la descendance est de contrôler strictement la fécondité féminine et d'interdire formellement tout rapport sexuel hors mariage. Aussi la virginité est-elle institutionnalisée, elle est à la fois une valeur culturelle, religieuse et idéologique. C'est un fait social. La jeune fille est en quelque sorte dépossédée de son propre corps dans ce qu'il a de plus intime, puisque la sauvegarde de l'intégrité de son hymen est l'affaire de toute la famille. En contrepartie, la jeune fille vierge se voit extrêmement valorisée. Tout le discours de l'islam sur la femme contribue à faire de la vierge le prototype de la beauté féminine.* »

Sans en faire une question religieuse, les femmes interrogées parlent évidemment de ce contrôle de la virginité qui s'apparente à une véritable obsession. Ainsi Nour, 45 ans, aborde ce sujet en marge de la question des traditions « *Il y a aussi la question de la virginité, il faut le dire, c'est aussi une vraie question c'est-à-dire qu'on va quand même rester vierge jusqu'au mariage, bon moi j'ai fait une petite entorse, mais j'ai quand même tenu...* ». Sarah, 45 ans décrit ce contrôle comme étant une mission de la mère : « *la femme, c'est la gardienne des traditions dans la famille, de la virginité par exemple, du mariage, celle qui s'occupait de tout ce qui était intérieur.* »

Ce contrôle devait donc, nous y reviendrons, donner lieu à des stratégies d'évitement qui, venant des femmes interrogées qui en sont sorties, peuvent parfois s'avérer impliquer des trésors d'imagination. Ainsi, Mounira, 39 ans, explique, en parlant de ses études à Lyon alors qu'elle habitait à St Etienne, comment elle s'y prenait : « *Il y a eu à chaque fois un « premier » à Lyon, loin de Saint-Etienne, où j'ai pu construire une forme d'émancipation. Mais contrôlée, c'était une émancipation contrôlée. Après, les rencontres amoureuses, et là, c'est ce que j'entends en permanence au cabinet [Mounira est psychologue] parce que j'ai beaucoup de patientes d'origine marocaine et maghrébine qui me racontent exactement ce par quoi je suis passée, c'est-à-dire mentir pour pouvoir vivre une relation amoureuse. Des fois je disais « bah on a des cours à 8h le matin très tôt, je dois dormir sur place » et donc je m'arrangeais (rises) pour dire que je dormais chez une copine et en fait j'étais avec un copain. Ça s'est construit comme ça. »*

Ici, le choix des études dans la grande ville universitaire plutôt qu'à St Etienne (qui compte pourtant aussi une université) fut un moyen pour Mounira de se cacher, de mentir à ses parents, tout en maintenant une discrétion absolue. Ces stratégies, souvent montées de toutes pièces par les femmes que nous avons interrogées, révèlent un spectre qui est une véritable hantise à leurs yeux : le mariage arrangé.

Dans leur article datant de 2009, Anne-Françoise Dequiré et Zakia Terfous ont interrogé des femmes maghrébines mariées de force et leurs témoignages montrent les pressions, parfois physiques, de leurs familles pour qu'elles acceptent le mari qu'on leur a choisi. Les témoignages recueillis sont assez uniques et permettent de faire la lumière sur un non-dit de la société immigrée d'origine nord-africaine.

Les deux chercheuses indiquent trois raisons à la persistance de ces mariages « forcés » qui sont souvent liées entre elles.

La première serait la continuation d'une tradition qui ne serait pas spécialement liée à l'islam mais plutôt à des coutumes des pays ou régions d'origine que les familles feraient perdurer (nous verrons plus bas que cela semble être confirmé par les témoignages recueillis). Cependant, l'anthropologue Hervé Flanquart, dans un article paru en 1999, semble davantage y voir la trace de l'islam malékite. Les nombreuses jeunes femmes qu'il a interrogées à ce propos fournissent ainsi une explication religieuse au mariage arrangé, liée notamment au malékisme qui est l'école théologique la plus répandue en Afrique du Nord (Flanquart, 1999).

Toutefois, cette insistance à trouver une explication religieuse, que l'on retrouve aussi chez Michèle Tribalat (1995) n'apparaît pas forcément très convaincante dans l'enquête que nous avons menée. Si, bien entendu, les femmes interrogées mettent un fond religieux à cette tendance à arranger les mariages, la « culture » est bien davantage mise en avant. Ainsi, Sarah, 45 ans met en avant la culture kabyle, insistant même sur le fait que Pierre Bourdieu l'ait étudiée et s'en réfère dans son ouvrage « *la domination masculine* ». Elle semble ainsi mettre l'islam au second plan, même si, nous le verrons plus loin, son récit personnel, notamment sur la façon dont elle a pu introduire son mari auprès de sa famille, décrit une stratégie où religion et coutume s'entremêlent fortement.

La deuxième raison de la persistance de ces mariages forcés serait plus pragmatique. Les femmes de la deuxième génération pourraient permettre, par le regroupement familial, de faire venir un conjoint choisi par leurs parents sur le territoire national avec un titre de séjour. Ce dernier, à terme, pourrait acquérir la nationalité française. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un mariage blanc puisque ce dernier suppose l'accord des deux parties, ce qui n'est ici pas vraiment le cas. La fille mariée n'est en l'espèce pas véritablement consultée au préalable par sa famille. Cette pratique

n'est cependant pas revenue dans les propos des femmes interrogées, ou alors uniquement comme un complément. Le mariage arrangé est davantage décrit comme traditionnel ou culturel et, s'il permet en plus de procurer un titre de séjour au conjoint, le regroupement familial n'est jamais la principale raison invoquée.

La troisième explication donnée par Dequiré et Terfous est celle qui semble la plus convaincante au vu des propos recueillis au cours de l'enquête. Il s'agit tout simplement de reproduire un comportement, un habitus dans le pays d'accueil. Ainsi, si les mariages forcés (ou plus pudiquement appelés « *arrangés* ») ont lieu en France alors que la famille semble être sur la voie de l'intégration, c'est tout simplement parce qu'ils se feraient de la même façon dans le pays d'origine. Les deux chercheuses indiquent en outre que « *ces traditions s'exercent avec d'autant plus de convictions puisqu'ils constituent à leurs yeux le dernier rempart contre « l'assimilation ». Le mariage deviendrait alors le garant de la perpétuation des traditions par le biais de la reproduction.* »

Au vu de la collecte des données, nous ne sommes toutefois pas complètement persuadé qu'il faille voir ici un frein revendiqué à l'assimilation, voire à l'amalgamation pour reprendre Edward Frazier qui évoquait le cas des noirs américains en 1962. La seule référence à la « *résistance contre l'assimilation* » que nous ayons pu recueillir reste celle de Ghania, 51 ans, évoquant le port du voile comme un moyen que certaines familles turques d'Alsace étaient censées utiliser pour éviter que leurs filles « *finissent avec des français* ».

La tendance au mariage arrangé ne concerne cependant pas uniquement les filles. Si les garçons ont plus de facilités et plus de libertés dans leurs rencontres amoureuses, il n'apparaît pas pour autant si simple pour eux de pratiquer le mariage exogame. Fabien Truong, dans son livre « *Jeunesses françaises : bac + 5 made in banlieue* » fait parler de nombreux jeunes hommes diplômés dont la destinée professionnelle semble ressembler à celle des femmes que nous avons pu rencontrer. Lorsque vient le sujet du mariage et du couple, ces jeunes hommes, promis à de belles carrières, décrivent évidemment leur liberté en dehors du quartier, le fait de rencontrer des filles qui ne leur ressemblent pas, mais ils savent qu'un jour ils devront « *se ranger* » et écouter le choix que leur mère (le plus souvent) a fait pour eux (Truong, 2015). L'auteur n'a pas revu ces jeunes hommes quelques années plus tard afin de vérifier si, en effet, ils s'étaient « *rangés* », mais le simple fait de le mentionner lors des entretiens montre que ce phénomène de mariage endogame arrangé existe également chez les hommes.

Parmi les femmes interrogées, nous avons déjà souligné une différence essentielle avec les femmes du Golfe étudiées lors de notre dernière enquête qui avaient en moyenne à peu près le même âge. Rappelons que 14 femmes managers du Golfe interrogées sur 20 sont célibataires contre 16 sur 23 qui sont mariées ou vivent en couple parmi les françaises. Un phénomène, mis en avant par Fatima Mernissi, montrait dans une étude de 1983 que la norme, au Maroc, était de se marier tôt car « *un mariage précoce [était] perçu comme un événement prestigieux dans la vie d'une femme, puisque cela implique qu'elle était assez belle pour être demandée en mariage très tôt. Seules les filles laides, peu attrayantes, se marient tard* ». Il semble que cette thèse, répétée fréquemment lors de notre enquête, puisse être une partie de l'explication du faible célibat des femmes françaises au même âge quand on les compare à l'échantillon du Golfe. Il faut également ajouter à cette explication le fait que dans le Golfe et en Arabie Saoudite en particulier, le fait de se marier peut impliquer la perte d'une liberté durement gagnée préalablement, ce qui peut expliquer la réticence des femmes les plus émancipées à se marier trop tôt.

Une fréquence importante du mariage exogame

Cependant, le parcours des femmes interrogées est plus complexe que cela et il convient de davantage étudier les circonstances de leur mariage. Ainsi, parmi les 16 femmes mariées ou en couple interrogées, seulement 5 le sont avec un conjoint d'origine maghrébine. Cela signifie que 11 ont effectué une union exogame. L'une d'entre elle est mariée avec un iranien, une autre avec un français d'origine turque et les 9 autres avec des français appartenant à la « *population majoritaire* » pour reprendre la qualification de l'INED, c'est à dire d'origine européenne. En outre, l'une d'entre elles se définit comme homosexuelle et partage sa vie avec une femme, et une autre, parmi les célibataires, se définit comme bisexuelle ce qui assurément n'est pas culturellement approuvé par leurs parents. Nous comptons donc dans notre échantillon une surreprésentation de femmes qui ont « *dévié* » par rapport à la norme décrite dans la littérature.

Cette proportion est peut-être due à un biais de sélection qu'il est difficile à mettre en évidence. Nous avons procédé, pour la sélection des quatre premières femmes interrogées, en interrogeant d'anciennes étudiantes et collègues de travail. Par la suite, nous avons procédé en laissant des femmes nous répondre par le biais des réseaux sociaux, puis nous présenter des connaissances dont elles pensaient qu'elles accepteraient de répondre. Il s'agit d'un processus de « *boule de neige* » fréquemment utilisé en recherche qualitative. Peut-être qu'un échantillon de femmes cadres tirées au sort aurait donné des résultats différents, mais force est de constater qu'aucune des femmes approchées pour témoigner n'a refusé de me répondre alors que plusieurs d'entre elles ont des engagements politiques très différents des miens. Plusieurs sont élues ou ont été candidates sur des listes de gauche et connaissent mon passé de conseiller politique d'élus de droite. Il y a donc peu de chances que, même inconsciemment, je n'ai sélectionné que des femmes managers qui « *me ressemblent* ». Toujours est-il que les mariages « *mixtes* » ou en tout cas exogames sont largement majoritaires dans l'échantillon.

L'une des explications de cette fréquence des mariages exogames parmi l'échantillon pourrait être d'ordre social. Les femmes interrogées ont en effet toutes fait des études supérieures et occupent des fonctions managériales. Pour mener à bien leurs études, elles ont dû quitter le foyer familial à leur majorité, d'une façon physique (en déménageant dans une ville universitaire) ou sociale (en étudiant dans un établissement d'enseignement supérieur dont la population ne correspondait pas forcément à l'environnement au sein duquel elles avaient grandi). L'enquête « *Trajectoires et origines* » de l'INED montre de façon assez nette que les femmes de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine font nettement plus d'études que les hommes. Ainsi, mécaniquement, les hommes d'origine nord-africaine sont donc moins nombreux sur les campus universitaires que les femmes de même origine tout comme ils sont moins nombreux au sein de l'encadrement des entreprises. Il n'est donc pas illogique d'imaginer que le fait de sortir du quartier ait confronté les femmes interrogées à la présence d'hommes qui ne ressemblaient pas à ceux qu'elles fréquentaient jusqu'à présent. Par ailleurs, le contrôle social des femmes de type patriarcal étant moins possible à l'université qu'au sein du quartier, la rencontre amoureuse exogame s'avère de fait facilitée.

Par ailleurs, la France est, cela a été souligné par de nombreuses études, la championne d'Europe des mariages mixtes avec une moyenne, d'après l'INED, située entre 12 et 16% du nombre total des mariages célébrés en France depuis 2002. Jérôme Fourquet, dans son récent ouvrage « *l'Archipel Français* » souligne cependant que cette proportion flatteuse peut se révéler trompeuse puisque, de plus en plus souvent, les mariages mixtes consisteraient en des unions entre des français de la deuxième génération et des conjoints étrangers issus du pays d'origine de leurs parents. Pour autant, dans l'enquête que nous avons menée, cela ne concerne aucun des cas étudiés : les mariages

ne sont par ailleurs pas « mixtes » à proprement parler mais davantage « *interethniques* » puisque les femmes mariées de l'échantillon étaient françaises au moment de leur union.

Malek Chebel, interrogé en 2002 sur l'idée du mariage mixte, ou plutôt interethnique, estimait que « *l'investissement est d'autant plus fort que, la plupart du temps, chacun des partenaires doit faire face à la désapprobation - voire à l'hostilité - des parents et vit sa relation comme une aventure à contre-courant. Le foyer mixte peut être le lieu privilégié où s'expérimente la tolérance à la différence, mais aussi un amplificateur des conflits interculturels et des malentendus. Quand les choses se gâtent, le traumatisme est plus fort et l'échec vécu d'autant plus durement* ».

Concrètement, c'est typiquement cette opposition, cette désapprobation du milieu d'origine que nous avons pu recueillir au cours de nos entretiens. Il est à noter également que la question du mariage et du couple n'est absolument pas prévue dans le questionnaire. A aucun moment une question en particulier n'évoque le sujet. Pourtant, c'est sur le mariage et le couple que les femmes interrogées ont souhaité le plus s'exprimer, sans être sollicitées sur le sujet.

Marwa, 40 ans

Marwa est cadre bancaire, elle est mariée et a une petite fille. Elle est issue d'une fratrie de quatre membres dont deux filles. Lorsqu'elle décrit les mœurs et traditions nord-africaines, elle évoque un certain archaïsme et commence par mobiliser la fameuse obligation de virginité « *le fait qu'effectivement, voilà, on... lorsqu'on rencontre un garçon... bah voilà, on a n'a pas de rapports sexuels avant le mariage...* » Plus loin dans l'entretien, en décrivant ses parents et leur origine algérienne berbère, elle insiste, sans y être poussée, sur le nombre important de mariages arrangés « *c'est vrai que de là où ils viennent, [...] c'est encore très archaïque... là, au moment où je vous parle, il y a encore des mariages qui sont arrangés, [...] on est vraiment sur ce type de traditions...* »

Elle illustre cette fréquence des mariages arrangés en citant des membres de sa famille « *typiquement ne serait-ce que les mariages arrangés, c'est vrai que chez nous... bah voilà j'ai encore des cousins et des cousines qui se marient entre eux, enfin ... on est sur, je vous le dis, des choses hyper archaïques.* »

Le mariage arrangé est présent chez quasiment toutes les femmes interrogées, soit pour décrire une situation jugée archaïque, soit pour dire que sa propre famille tend à y pousser ou au contraire, est opposée à cette pratique. Il apparaît de façon évidente comme une sorte de spectre omniprésent dans chacune des conversations que nous avons pu avoir.

Marwa décrit son adolescence conformément à ce que nous avons pu relever dans la littérature : une forme de surveillance constante, de contrôle propre aux filles des familles de la deuxième génération qui rappelle la nécessité de « *préserver leur honneur* » : « *à l'époque, quand j'étais adolescente où effectivement il ne fallait pas sortir le soir, [...] fallait pas trainer avec des garçons, fallait pas... il n'y a que des interdits parce que voilà, j'étais une fille [...] disons que c'était plutôt ma mère qui portait l'autorité parce que lui [mon père]... il était aussi là mais c'est vrai que c'était plutôt elle qui était ... assez active dans le fait de nous dire de ne pas sortir et tout ça* ».

Cette surveillance va de pair avec la pression familiale pour un mariage endogame, approuvé par ses parents : « *dans ma vie personnelle, c'est vrai que d'avoir été élevée avec le « oui, il faut que tu te maries avec quelqu'un de nos origines ... etc. etc. », ça a été un peu compliqué* ».

C'est lorsqu'elle rencontre celui qui allait devenir son époux et qui n'est pas d'origine maghrébine que va arriver le moment décrit comme le plus compliqué pour toutes celles qui vivent ce type d'union : la présentation du conjoint aux parents. On se retrouve dans une situation où l'on est à la limite de la rupture, où il va falloir tester la tolérance des parents, où il va falloir vérifier si leurs valeurs ont suffisamment évolué pour accepter cela. Marwa insiste sur le fait qu'elle en a été « *vraiment malade* » physiquement.

Il a fallu mettre au point une stratégie lui permettant de faire en sorte que tout se passe le moins mal possible. Elle a donc choisi de reproduire les codes traditionnels autant qu'elle le pouvait : « *ce que j'ai fait, c'est que j'ai tenté de respecter, on va dire en respectant un peu le schéma culturel en faisant un grand diner avec les parents, avec la famille, avec ma famille et puis ... pendant ce diner parce qu'on était sûrs de vouloir vivre ensemble et tout ça, Eric a demandé ma main à mon père. Ma main à mon père... il a un peu respecté parce que voilà, ils sont hyper sensibles à ... aux différences culturelles* ». La belle famille de Marwa étant d'un milieu très différent (je découvre au cours de la conversation que son beau-père est un universitaire très respecté), la dimension sociale s'ajoute à la dimension ethnique et finalement cette union est acceptée suite à cette cérémonie symbolique. Plus loin dans la conversation, elle revient sur cet épisode en ajoutant que le problème était tout autant religieux qu'ethnique et qu'elle cherchait elle-même à compenser quelque chose, à se racheter : « *vous voyez quand mon mari est venu demander ma main, ça, je m'y attachais vraiment, c'est ... après, c'est aussi pour ne pas offenser, puis balayer comme ça... je l'ai fait pour mes parents quoi... et pourtant, ce n'aurait pas été un manque de respect, mais j'avais besoin de respecter cet ordre-là pour... pour compenser, le fait que je ne me mette pas avec un kabyle et tout ça.* »

Pour autant, Marwa est très consciente de ce qu'elle définit comme une régression chez certains des enfants de la deuxième génération, bien consciente qu'elle-même a dû lutter contre cette tendance, puis s'en accommoder : « *vous voyez, les rites où on en est encore là à... faire des mariages arrangés et tout [...] en tout cas la régression continue...* » Sur son cas personnel, elle confesse avoir gardé certains réflexes culturels : « *ma culture française, c'est 80 % de ce que je peux être, mais il y a quand même 20 % qui restent au fond, sur des choses basiques, c'est vrai que depuis que j'ai un enfant... je me dis que voilà, je ne voudrais pas qu'elle traîne avec des garçons le soir ou ce genre de choses [...] c'est con hein [...] mais pour le coup, je ne peux pas lutter contre mes gênes, c'est viscéral.* »

Ici, nous avons une forme d'archétype de ce qu'exposent les différentes femmes évoquant leurs mariages mixtes. On retrouve dans leurs propos, présentés de différentes manières, cette peur et ce contrôle par les parents ainsi que cette nécessaire validation du choix du conjoint. Nada, 42 ans, évoque l'accord nécessaire avant d'aller plus loin avec son futur mari, d'origine turque : « *il a quand même fallu avoir son accord [de son père] au moment où j'ai rencontré l'homme qui allait devenir mon époux [...] parce qu'il a fallu quand même avoir son aval, famille traditionnelle oblige* ».

Mounira, 39 ans, dont la famille d'origine marocaine l'a beaucoup poussée à réussir, s'est mariée avec un homme issu de la bourgeoisie lyonnaise. Malgré les pressions subies dans sa jeunesse et notamment le fait qu'elle devait s'arranger avec la vérité lorsqu'elle se rendait à Lyon pendant ses études, elle pensait ses parents suffisamment ouverts pour accepter un mari « *français* ». Par ailleurs, son choix de conjoint est aussi lié à sa volonté de « *sortir* » de sa condition, de sortir du quartier populaire de Saint Etienne au sein duquel elle a grandi : « *secrètement dans ma tête je me disais toujours « un jour je me marierai avec un Français, c'est évident » parce que mes parents je sais qu'ils ne seront pas contre.* »

Au cours de notre conversation, Mounira a décrit une famille assez ouverte, qui l'avait vue s'épanouir, partir à Nice pour la suite de ses études puis devenir une professionnelle talentueuse et

reconnue. Lorsque nous abordons le sujet, elle m'indique qu'elle a fait changer la mentalité de ses parents, tout comme ses frères et sœurs, qui ont tous réussi, y ont participé. Toutefois, malgré cette ouverture, elle vivra une année entière durant laquelle les ponts furent complètement coupés tant la réaction des parents fut compliquée.

« Mais quand je leur ai imposé mon mari, là ça a été... Un an, un an où il y a eu une rupture, une cassure. En fait mon mari a montré qu'il était quelqu'un de solide et de fiable, qu'il n'allait pas m'amener dans quelque chose qu'il ne maîtriserait plus. Aujourd'hui c'est le mariage parfait, parce que mes parents adorent mon mari, mon mari adore mes parents, on se voit régulièrement, tout est équilibré. Mais il y a eu une rupture, il y a quand même un an où ils ne m'ont plus parlée. »

Aicha, 40 ans

La pression familiale fonctionne parfois de manière insidieuse au point que l'on ne puisse pas parler de mariage forcé ou arrangé. Aicha, cadre bancaire, a vécu longtemps en tenant compte de l'avis de ses parents, y compris pour ses choix personnels : *« A la vingtaine j'étais très attachée à l'avis de mes parents, quand j'avais 15-20 ans et que j'étais sous leur toit... je suis issue d'une famille très traditionnelle donc qui était très attachée à ce que [...] je me marie avec un homme musulman et j'étais très attachée à ce que mes parents pensent par rapport à ça, donc j'ai suivi un peu ce chemin sur la première partie de ma vie. [...] j'ai vécu quelques années avec un homme qui était de confession musulmane, je me suis mariée avec cet homme-là mais ce choix-là n'a pas été fait pour les bonnes raisons [...] Je me suis mariée avec cette personne-là, parce qu'il fallait, cette personne-là collait complètement au modèle que mes parents attendaient et... voilà. J'ai suivi un petit peu ce chemin pour faire plaisir à mes parents donc ça a été un peu compliqué au niveau de ma vie personnelle »*

Ce mariage était donc, selon elle, voué à l'échec et elle a fini par y mettre un terme pour, comme elle l'affirme *« prendre son envol »* : *« jusqu'à l'âge de 30 ans à peu près, 30-32 ans où là on s'assume beaucoup plus et on se dit qu'on ne fait pas nos choix pour nos parents, pour notre famille, et si effectivement on n'a pas forcément envie de partager la vie d'une personne de même confession, bah on le fait... Donc j'ai, on va dire, en partant de chez mes parents, pris un petit peu cet envol, pris un peu de recul par rapport au poids de cette tradition et décidé de refaire ma vie mais pas du tout avec un modèle qui colle au modèle attendu par mes parents. Donc c'était plutôt compliqué sur ma vie personnelle plutôt que professionnelle. »*

Comme la majorité des femmes interrogées ayant contracté un mariage exogame, Aicha a attendu relativement longtemps avant de franchir le pas. Dans son cas personnel, elle a commencé sa vie maritale assez tôt avec quelqu'un qui était complètement approuvé par ses parents, puis, à la trentaine, au moment où elle a pu être complètement indépendante financièrement, elle a choisi de faire son propre choix, quitte à froisser ses parents. Chez toutes les femmes interrogées, on sent donc une période de latence, d'attente, voire d'hypocrisie où l'on va cacher son conjoint, rencontré hors de l'environnement d'origine, qui ne correspond pas aux standards familiaux.

Les raisons pour lesquelles Aicha estime qu'il lui a été difficile d'échapper au choix de ses parents concernant son premier mariage sont d'abord culturelles. Selon elle, la culture maghrébine briderait la liberté des femmes. Lorsque nous évoquons les questions religieuses, Aicha a tendance à ne pas blâmer la religion musulmane ayant de ce fait, et sans en être consciente, une réflexion que l'on pourrait qualifier de *« féministe islamique »*. Elle considère ainsi que *« dans la religion musulmane, la femme a énormément de droits »*. Aicha, qui se définit comme musulmane sans être une fervente

religieuse accable donc plutôt la « culture » qui serait très lourde à porter pour les filles : « *Le poids de la culture est très lourd à porter pour une jeune issue de... avec des origines maghrébines [...] mais dans les faits, dans la culture, dans les habitudes et dans les mœurs, au final on s'aperçoit qu'une femme a beaucoup moins de droits qu'un homme.* » Il s'agit ici de droits symboliques, liés évidemment au contrôle des femmes dans l'environnement nord-africain implanté dans les quartiers où ces femmes ont pu grandir.

Ce contrôle, qui est vécu difficilement par toutes les femmes, même celles qui disent ne pas l'avoir subi, est souvent d'autant moins acceptable qu'il se double d'une liberté accrue pour les hommes.

Khadija, 48 ans, résume bien la pensée assez générale des femmes interrogées : « *Parce que c'est la culture. Pour moi ce n'est pas ça la religion. C'est la culture et c'est la façon dont elles-mêmes elles ont éduqué leurs garçons. Elles ont éduqué leurs garçons pour pouvoir dominer dans un système familial dans lequel l'homme peut avoir toutes les formes d'expression.* ». Pour autant, la religion n'est pas épargnée par les femmes interrogées sur d'autres sujets. Toutefois, quand il s'agit de parler du choix marital, de la vie amoureuse, de l'inégalité entre les garçons et les filles au sein de la famille, elles ont tendance à pointer du doigt la culture traditionnelle bien davantage que l'aspect purement religieux.

Aïcha termine sa réflexion en évoquant la pression que subissent les femmes concernant leur vie amoureuse en insistant justement sur le contraste entre la liberté dont jouissent les hommes et les difficultés rencontrées par les femmes : « *Du coup, [...] une femme d'origine maghrébine est beaucoup moins libre, pour moi, de faire ses choix qu'un homme. On le voit dans les choix amoureux, dans les choix de vie c'est toujours très compliqué aujourd'hui en 2020 pour une femme d'origine maghrébine.* »

Ce contrôle, nécessite de mettre en place des stratégies qui sont très variées. Elles vont du petit mensonge que Mounira, 39 ans, racontait à ses parents quand elle devait rester dormir « *chez une amie* » à Lyon pendant ses études au fait de parfois cacher complètement son conjoint lorsqu'il ne correspond pas au choix des parents, voire ses enfants, comme nous allons le voir.

Sarah, 45 ans

Samira est, parmi toutes les femmes interrogées, celle avec qui nous avons échangé le plus longuement. Journaliste à la télévision, elle évoque assez librement l'histoire compliquée des relations de ses frères et sœurs avec leurs parents, couple pauvre issu d'un village de Petite Kabylie en Algérie. L'essentiel de la conversation sur les relations amoureuses porte sur les couples formés par ses sœurs, puis la façon dont elle a pu faire accepter son mari par ses parents.

Étant la dernière de la fratrie, elle fut la première à épouser un non musulman car ses grandes sœurs se sont toutes selon elle pliées au choix de ses parents « *donc toute la première partie s'est mariée avec le choix des parents... forcées, influencées par mes parents, c'était des mariages de raison entre guillemets, de famille, de femme à femme qui se disaient « Bon bah moi j'ai une fille, tu as un fils, ok on va les marier* ». Tous ces mariages ont été d'ailleurs des échecs, ils le sont encore, beaucoup, ça a été les 4/5 premiers. »

Puis, une de ses sœurs, refusant ce système, finira par rompre les liens familiaux et fuguera à 18 ans, créant visiblement un choc au sein de la famille et sans doute le début d'une remise en question : « *il y en a une qui fait une fugue à 18 ans, et qui dit « bon bah moi, la personne avec qui vous voulez me marier, ça ne m'intéresse pas* », elle s'en va, elle disparaît pendant 10 ans, et derrière ça, il y a...

Personne n'ose se positionner donc il y a des amours cachés, sauf les hommes qui arrivent à se marier avec qui ils veulent parce qu'ils ont le droit... »

Puis vient le tour de Samira, dont l'une des plus jeunes sœurs a deux enfants qu'elle cache à ses parents car ces derniers ne pourraient pas accepter que le père soit noir et non musulman et qu'elle contribuera à présenter à sa mère uniquement après la mort de leur père. Samira est désormais une journaliste reconnue, une réussite pour sa famille et un véritable modèle. Ce qu'elle a pu observer au sein de sa propre famille et de son entourage l'a décidée : elle n'épousera pas un musulman.

« Le gendre idéal il n'existe pas en fait pour [mes sœurs]. Et moi je me dis, bon bah [si] je rencontre un homme musulman, [...] ça va pas le faire parce que je sais qu'on va pas s'entendre, et j'en ai rencontré hein, des très très intégrés et tout ça, mais ça ne marchait pas. Parce que je savais qu'ils avaient grandi dans des codes qui moi ne me convenaient pas. »

Cette idée de ne pas épouser quelqu'un qui soit de leur origine revient assez souvent, sans que, rappelons-le, cette question ne soit posée au cours de l'entretien, qui n'aborde pas du tout les aspects maritaux. Outre Mounira, 39 ans, qui voulait secrètement « épouser un français », on trouve aussi Monia, 30 ans, qui explique lors de notre conversation qu'elle ne voulait pas se marier avec un marocain : « moi par exemple, je ne voulais pas me marier avec un marocain, par rapport à ça. [...] Après, je veux dire, je ne veux pas faire de généralités, c'est pas bien, mais j'ai vu autour de moi, j'ai vu que voilà, la femme marocaine, elle doit savoir cuisiner, elle doit savoir s'occuper de ses enfants, elle doit... et, mon mari il est iranien et dans la culture iranienne, c'est complètement différent. »

Samira va donc rencontrer son futur mari, Thomas, et longuement évoquer au cours de notre entretien la façon dont les choses se sont passées. Tout d'abord, elle explique à son père qu'elle souhaite quitter le domicile familial « j'étais la seule à être partie de chez mes parents sans être mariée ». Pour autant, elle va prendre en compte les différents échecs de ses sœurs et justement bâtir une stratégie douce : « j'usais beaucoup de charme, je négociais, j'y allais très très doucement, je voulais éviter le conflit à chaque fois, je discutais beaucoup, je faisais les choses très doucement, et c'était cette douceur qui permettait de le faire, il y en a d'autres qui étaient beaucoup plus dans l'affirmation et je leur disais toujours « ça marche pas, si vous affirmez, si vous tapez du point ça marche pas, parce qu'ils vont se braquer ».

C'est ainsi que lorsqu'elle emménage avec Thomas, ce que ses parents ignorent complètement, et tombe enceinte, elle avoue avoir fait le deuil de ses désirs de transformer ses parents : « donc je n'allais pas les transformer, ils sont trop âgés, ils avaient 70 ans enfin bon... En revanche, je vais essayer de les amener à être tolérants et à accepter parce qu'ils m'aiment, j'ai fait jouer le poids du voilà... - on ne va pas rompre - et on va trouver un compromis ».

Son mari étant connu de tout le reste de sa famille, elle va d'abord passer par l'intermédiaire de l'un de ses frères qui endossera le rôle de médiateur pour « passer ce barrage, parce que je ne voulais pas me cacher vraiment pour l'enfant à venir, et puis c'était une manière de devenir adulte un peu et ... du coup, j'en ai parlé à mon père, et mon père m'a dit « ok, je veux bien l'accepter uniquement s'il est musulman, s'il se convertit ». Samira explique qu'elle est passée par Malek Chebel, qu'elle connaissait bien, pour trouver un imam suffisamment complaisant qui pourrait certifier de la conversion de son mari en organisant un simulacre qui pourrait faire illusion.

« Du coup, bah on a fait un simulacre de conversion, on a trouvé un imam, mon père a vu de loin que mon mari faisait la chahada, [...] donc on s'est entraînés, il a appris par cœur... Et il l'a fait devant un imam qui a dit « ok » qui est venu à la maison et qui a ... béni cette union. »

La suite de ce récit illustre bien le quasi rituel d'approbation, qui permet de lever les derniers obstacles à cette union hors normes : « *On a fait un couscous familial, vous savez le couscous un peu à la fin d'Astérix, le grand banquet, on a fait un banquet, et c'était ok, et à partir de là je pouvais vivre ma vie, et c'était la première fois que l'on faisait ça, donc c'était très drôle parce que tous mes frères et sœurs savaient que c'était faux, que c'était un simulacre. Tout le monde savait qu'on mangeait des raclettes au jambon, qu'on buvait du bon vin, enfin une vie de beurgeoise entre guillemets classique... mais tout le monde a joué le jeu [...] on a fait un couscous on a fait les youyous, on a fait plaisir à mes parents, et moi ça me faisait plaisir aussi parce que je me disais bon maintenant, à partir de maintenant, ça y est il y a Thomas qui vient à la maison et ça a été une vraie révolution.* »

Rupture et dissimulation

Parvenir à se marier avec quelqu'un qui n'est pas approuvé par les parents n'est donc pas toujours très simple et peut parfois impliquer de véritables déchirures entre la fille et le reste de sa famille. Soit parce que la fille n'a pas su ou voulu trouver la stratégie adéquate qui, il est vrai, est parfois extrêmement couteuse en temps et en énergie, soit parce que cet effort s'est révélé tout bonnement impossible à entreprendre.

Dans ce cas, on va assister soit à une rupture nette, soit à la création d'un tabou, de quelque chose dont on ne parle pas. Il faut dire que la notion de couple, l'idée de relations libres, est parfois interprétée d'une façon qui laisse penser qu'il n'est pas la peine d'insister sur le sujet et que le travail à faire pour faire évoluer les mentalités est trop important. Sherifa, 40 ans, évoquant avec sa sœur un séjour avec un petit ami rencontré en Asie, se voit répondre, en tout bonne foi « *Bah pourquoi tu ne te fais pas payer si c'est pour te faire baiser pour rien ?* ». *J'étais là, je lui ai dit : « Tu sais que ça porte un nom ? »*. Cette réflexion, de quelqu'un dont Sherifa pensait qu'elle aurait les codes pour comprendre cette rencontre amoureuse passagère, montre aussi que la dichotomie entre la femme sage et la prostituée n'a pas vraiment disparue et est toujours présente au sein des valeurs de la deuxième génération.

Si les relations hors mariage sont mal vues, les relations homosexuelles sont également difficiles à faire passer. Farah, 29 ans, lie la découverte de son homosexualité avec le ralentissement, puis la disparition progressive de sa pratique religieuse. « *J'ai commencé à faire le ramadan j'avais 13 ans et puis ensuite j'ai fait la prière à 14 ou 15 ans je crois. Je l'ai faite pendant 7 ans et puis après je me suis rendu compte que j'aimais les femmes.* » Farah est issue d'un mariage mixte entre un père français issu de la population majoritaire et une mère algérienne. Lorsqu'elle choisit de révéler son homosexualité, elle va naturellement d'abord se tourner vers son père, pensant qu'il comprendra mieux son choix.

« *Mon père a pleuré mais il m'a, voilà... acceptée ... [...] Mais mon père a été là* ». « *Ma mère, on n'en parle toujours pas aujourd'hui, c'est-à-dire qu'elle m'aime d'un amour démesuré, par contre il y a des choses qui, dans son cadre de référence à elle-même, sont difficilement exploitables, des données difficilement exploitables. Je le vois vraiment, au début j'ai eu du mal, j'ai fait un petit peu de psychologie, j'ai dû être un peu suivie, enfin en tout cas j'essayais d'avoir un peu d'aide parce que j'étais dans une détresse absolue, [...] Donc je fais mon coming-out, ça ne se passe pas super, du coup j'ai tout arrêté [la pratique religieuse]. Je ne sais pas s'il y a un lien, en tout cas j'ai arrêté de faire la prière j'avais 21 ans, je vais en avoir 29 la semaine prochaine. Et j'ai arrêté de faire le ramadan l'année dernière.* »

Interrogée sur l'analyse qu'elle fait du blocage de sa mère sur le sujet, elle l'impute à la fois à la nécessité de préserver la réputation et à la religion « *parce qu'elle est d'origine algérienne, le problème c'est les autres... qu'en dira-t-on ? Et parce qu'elle est musulmane le problème c'est le jugement dernier* ».

Outre cette dissimulation, ici pour cause d'homosexualité, plusieurs autres femmes ayant fait un choix différent de celui de leurs parents ont rompu partiellement avec leur famille. Houda, 36 ans, qui évoque très longuement l'incessante pression familiale dont elle a été l'objet pendant ses études pour se marier rapidement, a fait le choix de moins voir sa famille après s'être mariée avec un homme français de type européen car ses parents « *auraient préféré que ce soit un autre choix que celui qui était le mien.* » En conséquence, elle ne se rend quasiment plus au Maroc et ne voit sa famille que pour les grands événements.

Parfois, enfin, le choix de la fille de former un couple exogame n'est accepté que par un seul membre de la famille qui cache ce dernier aux autres. Anja, 27 ans, vit maritalement avec Loïc. Seule sa mère, qu'elle fréquente encore, a accepté cette union à force de négociation et de stratégie de persuasion. Anja indique que sa mère priorisait au préalable la religion et qu'elle était sous influence du reste de sa famille, mais que le fait d'avoir divorcé elle-même l'a un peu plus isolée, lui permettant une certaine ouverture : « *Maintenant elle me protège en fait, elle ne dit pas avec qui je vis, en tout cas à très peu de personnes. Elle ne dit même pas où je travaille³, absolument rien du tout. Et moi ce qui m'avait le plus surprise, quand je lui disais que j'allais emménager à Versailles, elle m'a dit : « Oui mais faites quand même le mariage » et je lui ai dit : non. Parce que moi je m'en fous et Loïc ne va pas se convertir à l'islam pour vous faire plaisir ou pour te faire plaisir et qu'on n'en a rien à foutre. « Ah ok, si tu es heureuse comme ça ». Le choc ultime.* »

Le mariage endogame volontaire : succès et échecs

Parmi l'échantillon, il reste aussi plusieurs femmes qui ont choisi délibérément un conjoint ayant les mêmes origines qu'elles. Outre Aicha, 40 ans, qui s'est plutôt mariée pour faire plaisir à ses parents avant de divorcer, des femmes ont fait le choix du mariage endogame avec des fortunes diverses.

Tout d'abord, il y a celles qui ont fait ce choix de façon volontaire et assumée, tenant un raisonnement inverse de celles qui voulaient « *se marier avec un français* ». C'est le cas de Zainab, qui assume parfaitement son choix : « *J'ai voulu volontairement avoir un époux originaire de Tunisie pour avoir un lien avec cette double culture parce que pour moi c'est important de ne pas oublier d'où on est originaire.* » Zainab est, par ailleurs, celle qui indiquait avoir poussé ses parents à de nouveau suivre le jeûne du Ramadan, pratique qu'ils avaient abandonnée sous influence du régime de Bourguiba, ancien Président tunisien qui semblait ne pas y accorder une grande importance.

On peut aussi citer Valérie, 39 ans qui, sans, directement parler d'une volonté assumée, évoque son mari comme « *une personne qui est dans mon profil [...] de la même religion que moi c'est-à-dire qu'il est également musulman etc. donc voilà. Une personne qui, entre guillemets, me ressemblait, je trouvais.* » Valérie, issue d'un mariage mixte, a plutôt fait le choix de se raccrocher aux origines de sa mère, d'origine algérienne, s'intéressant également beaucoup à la religion, mais aussi aux questions plus politiques touchant les personnes issues de l'immigration. Elle est également membre de plusieurs groupes rassemblant des cadres musulmans sur les réseaux sociaux.

³ Anja travaille au ministère de l'intérieur

Il existe donc, c'est moins fréquent dans l'échantillon mais cela existe bel et bien, une volonté de certaines femmes managers d'origine nord-africaine de se marier avec des hommes de leur milieu. Cela peut aussi poser des problèmes et des frustrations quand l'homme idéal correspondant au profil ne se présente pas. Ainsi, Radhia, 39 ans est toujours célibataire et semble souffrir de cette situation et ne pas trouver « *un bon musulman* » avec qui partager sa vie.

Dans notre échantillon, Sonia, 29 ans, Maryam, 47 ans et Ghania, 51 ans sont également mariées avec des hommes nord-africains mais n'évoquent pas de raisons particulières ayant justifié leur choix. Sonia vit maritalement avec un homme d'origine maghrébine, mais concède n'avoir pas beaucoup d'échanges avec son père algérien (sa mère est d'origine portugaise). Maryam, mariée à un homme d'origine marocaine, fait part des pressions de sa famille pour qu'elle se marie le plus tôt possible, mais y a résisté et s'est mariée assez tard, rien n'indique donc qu'elle ait cédé à de quelconques pressions. Ghania, 51 ans, insiste sur la différence de traitement entre hommes et femmes dans la société nord-africaine et indique que « *mon mari est comme moi, heureusement. On n'a pas cette culture... je pense que j'ai fait le choix de garder ce qu'il y a de bien et de ne pas reproduire ce qu'il y a de pas bien.* »

Le dernier cas de mariage endogame concerne Sonia, 29 ans. Nous connaissons Sonia puisqu'elle est une ancienne étudiante et que nous nous sommes revus à l'occasion d'un déplacement parisien. L'entretien avec elle est chronologiquement le premier de l'enquête. Elle mentionne assez rapidement, en aparté, qu'elle vient de divorcer. Nous avons appris quelques années auparavant qu'elle s'était mariée en Algérie avec un français d'origine nord-africaine. Après avoir terminé la phase des entretiens et constaté l'importance du thème des relations maritales, nous décidons de la recontacter sur ce sujet et elle complètera ses propos initiaux sans aucun problème.

Il s'avère que, contrairement aux diverses études citées plus haut sur le patriarcat et le fait que le père nord-africain serait peu enclin à divorcer, beaucoup des femmes interrogées ont grandi avec des parents divorcés ou séparés et ont le plus souvent été élevées par leurs mères, revoyant plus ou moins régulièrement la famille de leur père. C'est le cas pour 10 des 23 femmes interrogées, ce qui est loin d'être négligeable.

Sonia n'est pas issue d'une famille de divorcée, elle décrit le rôle de la femme dans la famille maghrébine comme ayant été longtemps « *une femme à la maison, une femme pas éduquée, une femme qui ne sort pas, qui ne s'exprime pas et reste dans un rôle très maternel, un rôle d'épouse.* »

Son mariage ne fonctionnant pas, elle avoue avoir hésité car culturellement, ça ne se faisait pas, citant de nombreuses connaissances comme elle d'origine nord-africaine qui « *ne divorcent pas car leurs parents ne survivraient pas à l'annonce* ». Le divorce, culturellement, reste un tabou, un sujet dont on ne parle pas car il renvoie à la faiblesse de la femme : « *Le divorce ça ramène aussi à des vieilles mécaniques de pensée type : elle n'a pas su gérer sa maison, c'est que ce n'est pas une bonne femme. A-t-elle tout essayé pour le garder ? La vie de couple c'est pas facile...* »

Elle décrit elle-même le processus l'ayant amenée à prendre la décision de divorcer. C'est d'abord sa famille élargie qu'il a fallu convaincre : « *il a fallu beaucoup de pédagogie avec ma famille, puis mes parents, qui m'aiment et ne voulaient pas me voir malheureuse. Le problème, c'est plus les autres, les tantes, les cousines et les autres hommes* ». Finalement, c'est symboliquement lorsque son père approuve sa décision qu'elle franchira le pas : « *Pour tout vous dire, c'est après que mon père m'ait dit « tu sais, si tu divorces, je n'aurais jamais honte de toi » que la suite s'est déclenchée.* »

Ici encore, c'est la figure paternelle qui tranche et acte de l'évolution des valeurs, un peu comme le père de Sarah, 45 ans, avait fini par accepter qu'elle épouse un « *français* », puis avait pu, sans

qu'elle en soit complètement consciente, convaincre le village kabyle d'où sa famille était originaire que ses filles pouvaient se permettre de dévier des normes sociales, autorisant *post mortem* le fait qu'elles assistent à son propre enterrement, en opposition complète aux traditions séculaires de la région. Ce rapport entre la fille et son père revient très souvent lorsqu'il faut faire évoluer la norme, lorsqu'il faut se « *moderniser* », rendre acceptable ce qui ne l'était pas.

Le couple et la culture

Au-delà des nombreux témoignages recueillis, ce chapitre illustre une nouvelle fois l'importance et le poids du facteur culturel en ce qui concerne la vie de couple et l'engagement marital. Les sources scientifiques sur les mariages arrangés et la tendance à l'endogamie sont relativement anciennes et il est dommage qu'elles ne soient pas davantage consultées et prises en compte. En effet, les efforts du gouvernement français pour réguler l'islam de France, pour lutter contre « *l'islamisation du monde musulman* » (Rehman, 2016) sont sans doute salvateurs, mais ne contribueront, s'ils étaient couronnés de succès, ce qui reste à prouver, que marginalement à réduire la tendance à la perpétuation du contrôle des femmes dans les quartiers et au sein de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine.

En effet, les femmes que nous avons interrogées sont éduquées, suivent des carrières enviées, mènent des vies qui témoignent d'une intégration en tous points exceptionnelle. Et pourtant, les propos recueillis montrent clairement et sans ambiguïté qu'elles se considèrent comme des exceptions en termes de réussite sociale et qu'elles ont, dans leur majorité, réussi à s'extraire de leur culture d'origine, voire qu'elles ont su transformer et moderniser les habitudes de leurs familles.

Pour autant, la tradition des mariages arrangés, le contrôle des femmes, la société patriarcale perpétuant la « *domination masculine* » sont toujours présentes et nous ne pouvons qu'imaginer que si les femmes qui s'en sortent le mieux parviennent à s'en échapper, celles qui rencontrent davantage de difficultés ou qui ne trouvent pas la force de s'en extraire sont davantage susceptibles d'être encore contrôlées par cette emprise culturelle.

Par ailleurs, le moyen de faire évoluer ces traditions en ce qui concerne le couple et la rencontre amoureuse semble le même que celui trouvé dans le Golfe. Nous avons en effet relevé que le poids de la société très traditionnelle du Golfe pesait également lourd dans les propos des femmes interrogées. Pour autant, c'est parce que les femmes adaptaient les codes traditionnels de façon moins contraignantes que les pratiques évoluaient. Nous avons ainsi pu noter que les traditions les plus archaïques étaient édulcorées et rendues plus symboliques. A titre d'exemple, la « *mouqabala* », cette rencontre où pendant quelques minutes, l'homme et la femme pouvaient, devant témoins, se rencontrer une seule fois, n'ayant le droit de ne voir que le visage et les mains avant de décider de se marier ou non existait toujours chez les arabes les plus jeunes. Toutefois, le plus souvent, les fiancés se fréquentaient en réalité depuis longtemps et leur décision était prise bien avant cette cérémonie qui n'était faite que pour la forme. De même, nous avons pu constater que la tradition voulant que les mères se rencontrent pour parler de leurs enfants à marier, puis que les pères faisaient de même avant de donner leur bénédiction au mariage était désormais hautement symbolique puisque les couples ne le faisaient que pour faire plaisir à leurs familles et préserver les apparences.

Concernant les femmes d'origine Nord-Africaine ayant réussi socialement, il semble qu'il en soit de même avec les demandes officielles, les simulacres de conversion, les formes qui sont préservées

alors que personne, pas davantage les parents que les enfants, ne semble être dupe et que cela n'a plus grande importance autre que symbolique.

Toutefois, la disparition progressive de ces traditions, qui constituaient une sorte de ciment rattachant la deuxième génération à ses racines culturelles crée une forme de vide. Cet estompement des racines et cette perte de repères peuvent, s'ils ne sont pas remplacés par l'acquisition des codes de la société d'accueil, être remplacés par un autre habitus, particulièrement lorsque l'intégration économique n'est pas satisfaisante. C'est le cas avec la sous-culture des quartiers mais aussi et surtout avec la réislamisation de ces sociétés et la recherche d'une religion débarrassée des traditions locales, purifiée des influences extérieures, pouvant procurer une identité de substitution lorsque le parcours d'intégration se retrouve en échec.

Chapitre 5 - Le bled et le quartier

Le destin brillant des femmes interrogées lors de l'enquête, s'il ne fait pas figure d'exception, est toutefois minoritaire parmi les enfants d'immigrés issus des pays d'Afrique du Nord. Nous l'avons montré à plusieurs reprises, il est assez rare qu'en une seule génération, des descendants d'immigrés pauvres parviennent à s'intégrer économiquement de façon aussi spectaculaire.

Dans le cas de ces femmes, comme dans celui de la plupart des immigrés d'origine nord-africaine et de leurs descendants, deux éléments semblent forger une part de leur identité et ont une influence sur leur processus d'intégration à la société d'accueil. Le premier est le lien avec le pays d'origine des parents, le second est le rapport au quartier dans lequel ils ont grandi ou continuent de vivre.

Nous allons dans un premier temps étudier le lien au pays d'origine et ses influences éventuelles sur les femmes de la deuxième génération ayant réussi leur intégration économique et sociale. La littérature sur les « *vacances au bled* » est en effet très riche et permet d'illustrer l'importance de ce lien, pour la première génération comme pour la deuxième. Il est intéressant de constater, ce que nous verrons dans la retranscription de nos propres données, que ce lien tend à s'estomper. Ce qui constituait une tradition familiale avec un retour dans le pays d'origine chaque été a ainsi tendance avec le temps à devenir quelque chose de plus rare, de moins systématique.

Il existe donc une forme de « *frontière* » entre le groupe et l'extérieur du groupe qui est différente lorsque l'on évoque les migrants et leurs descendants (Santelli, 2007). Ces frontières sont caractérisées par des éléments tels que la persistance des traditions, de la langue, de la culture, du lien au pays d'origine. Toutefois, elles sont difficiles à définir de manière objective puisque les enquêtes montrent que ces valeurs sont entretenues par les migrants de la première génération puis deviennent plus vagues, plus floues, pour les générations suivantes (Brubaker, 2005). Pour autant, elles ne disparaissent pas réellement, c'est ce que nous avons pu vérifier lors des entretiens.

Le lien avec le pays d'origine a été notamment étudié par Emmanuelle Santelli (2007, 2008) qui fait une distinction nette entre la première génération et les suivants. Cette distinction est reprise par l'étude de Jennifer Bidet et Lauren Wagner qui porte notamment sur les parcours de vie des immigrés et le phénomène des vacances au sein du pays d'origine qui maintiendrait un lien et entretiendrait un « *sentiment diasporique* ». Tout d'abord, il convient de vérifier, comme l'ont fait Bidet et Wagner, si les femmes interrogées considèrent le pays d'origine de leurs parents comme « *leur pays d'origine* », ou seulement comme celui de leurs parents (Bidet, Wagner, 2012). Car retourner sur la terre de ses ancêtres n'est pas spécialement un signe de mauvaise intégration et peut n'être qu'une part secondaire de la construction d'identité, un peu comme beaucoup de français de la « *population majoritaire* » au sens de l'INED qui restent attachés à leur région d'origine et y retournent chaque année en vacances.

Dans le cadre des vacances au sein du pays d'origine, souvent dans la région et le village de la famille, les retours temporaires ont d'abord été étudiés dans le cadre des migrants d'origine portugaise. L'ouvrage d'Yves Charbit, Marie-Antoinette Hily et Michel Poinard en fait un point central du parcours d'intégration et parle de ces « *va et vient* » comme des éléments qui peuvent déconstruire le parcours linéaire du migrant. En effet, la migration, dans l'imaginaire, s'apparente à une sorte de déracinement puis à une coupure avec la société d'origine, sauf que les auteurs montrent dans leur ouvrage, et pour la première fois, que les immigrés gardent des relations intenses avec leur village d'origine sans pour autant que cela ne nuise à leur intégration.

Concernant la deuxième génération, l'enquête « *Trajectoires et Origines* » de 2010 de l'INED, dont les données sont largement confirmées par notre échantillon, montre que 82.6% des descendants d'Algériens sont partis en vacances en Algérie dans leur enfance (34% tous les ans). Pour les descendants de marocains, c'est le cas pour 95.1% d'entre eux (65% chaque année).

Ces chiffres sont importants et correspondent aux propos recueillis par les femmes interrogées lors de notre enquête puisque la totalité des 23 femmes allaient ou vont toujours régulièrement dans le pays d'origine de leurs parents. Certaines d'entre elles, lorsqu'on les interroge sur ce lien avec le pays d'origine, parlent du « *mythe du retour* » bien décrit par Abdelmalek Sayad (2006). Sayad parle en effet du moment où, d'une force de travail loin de son pays, l'immigré devient un géniteur d'enfants destinés à devenir français. Cette description est exactement celle que nous fait Sarah, 45 ans, lorsqu'elle évoque le « *basculement* », chez son père, qui est la phase au cours de laquelle il s'aperçoit que ses enfants ne rentreront pas au pays et qu'il sera plus difficile de les marier avec des kabyles, ce qui était le projet familial originel.

Pour les personnes interrogées par Bidet et Wagner, le séjour en Algérie et au Maroc par les descendants d'immigrés est une forme de continuité et semble donc être une suite logique de ce qu'ils faisaient avec leurs parents : « *si la forme des séjours change, si davantage de temps est accordé aux loisirs, les relations familiales conservent une place centrale dans les motifs avancés, déclarations confirmées par l'observation des pratiques lors des vacances. Certes, les liens noués dans l'enfance avec la famille sur place peuvent être amenés à perdre en intensité, quand les cousins deviennent adultes, fondent leur famille et se replient sur leur noyau familial ; ou quand une grand-mère ou une grand-tante vient à disparaître.* »

Notre recherche ne met pas vraiment en évidence ce genre de motivation, même si on les retrouve évidemment de façon partielle. Peut-être que le fait de contracter un mariage exogame (comme c'est le cas de la majorité des femmes interrogées) ou de sortir de la condition sociale des parents explique que la visite et donc l'attachement symbolique à la famille restée au sein du pays d'origine des parents deviennent nettement moins systématiques, même lorsqu'il y a des retours réguliers « *au pays* ».

L'autre raison soulignée par les deux chercheuses qui peut justifier un retour plus régulier au sein du pays d'origine des parents est davantage réflexif. Si l'on ne connaît pas les caractéristiques sociales de toutes les personnes qu'elles ont interrogées, elles s'appuient notamment sur une femme qui suit des études supérieures pour illustrer cette volonté de « *se retrouver* », d'étudier ses racines qui, cette-fois, dépassent bien largement le petit village familial (Bidet, Wagner, 2012).

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

L'autre élément géographique susceptible d'influencer le parcours et la construction identitaire de ces femmes est « *le quartier* ». Beaucoup des femmes interrogées ont en effet vécu dans leur enfance dans un quartier populaire, en banlieue parisienne, lyonnaise, stéphanoise, nantaise, strasbourgeoise. Leur perception est assez proche de ce que décrit Henri Rey dans un article sur la notion de ghetto (2018). Reprenant la vieille distinction de Loic Wacquant (2006) dans son livre « *parias urbains* », Rey indique que la différence entre les ghettos noirs aux États-Unis et les

banlieues françaises apparaît de moins en moins évidente aux yeux de leurs habitants. Comme il le mentionne, une part de plus en plus importante des habitants de ces banlieues ont l'impression d'être séparés du reste de la société et emprisonnés dans des sortes de ghettos avec leurs codes et leurs lois.

Cette notion de territoires ghettoïsés, même si l'expression paraît un peu radicale et renvoie à des notions comme les « *territoires perdus* » (Bensoussan, 2002), les « *territoires gagnés* » (Lacheret, 2019), les « *territoires conquis de l'islamisme* » (Rougier, 2020) n'est pas dénuée de sens d'un point de vue sociologique et culturel. Hugues Lagrange (2010) en étudiant la transformation progressive de Mantes la Jolie ou Fabien Truong (2017) en interrogeant des jeunes de Grigny (93) sur leurs valeurs et leurs « *codes* » avaient assez bien défini le processus mêlant petite délinquance (« *business* » est l'expression employée par Fabien Truong), homogénéisation ethnique et montée de comportements de type islamiques radicaux. Plusieurs essais sur le sujet sont parus récemment et complètent plutôt bien les travaux des chercheurs sur la notion de « *quartier* » et de « *ghettos* ».

Pour autant, ces expressions et ces analyses ne parlent que peu des personnes qui y vivent et notamment des jeunes. La classification d'Emmanuelle Santelli (2007), quoique relativement ancienne, apparaît assez réaliste. Elle distingue quatre catégories de jeunes vivant ou issus des quartiers. Tout d'abord les *outsiders*, qui sont ceux à qui on a tendance à assimiler toute la population car ils sont les plus visibles : ce sont la plupart du temps des hommes, souvent déscolarisés, éloignés de l'emploi qui vivent souvent du « *business* » et de l'économie parallèle. Souvent ils connaissent « *tout le monde* » dans le quartier et sont en souffrance à cause de leur position marginale. Ce sont notamment ceux que François Dubet appelle les « *galériens* », c'est à dire la masse de ceux qui travaillent dans des secteurs précaires, qui représentent une forme de nouveau prolétariat qui survit sans vraiment avoir de projet d'avenir (Dubet, 1987).

Santelli évoque ensuite la catégorie des *self-made men*, là aussi souvent des hommes. Ces derniers vivent aussi dans la précarité mais ont une voie de sortie qui peut passer par l'entrepreneuriat et, évidemment, par le départ du quartier. Les deux dernières catégories sont plus féminines et peuvent tout à fait correspondre à certaines des femmes que nous avons interrogées. Les *intellos précaires*, relativement diplômés, occupent souvent des emplois inférieurs à leurs qualifications. Ces profils tiennent souvent des propos critiques lorsqu'ils évoquent la cité où ils vivent encore, et souhaitent pouvoir en partir sans y parvenir. Leur objectif est de sortir de la précarité professionnelle pour accéder à une nouvelle vie loin du quartier. On trouve enfin, selon Santelli, les *actifs stables*. Ils sont décrits comme diplômés des filières techniques du secondaire ou du supérieur et plutôt stables professionnellement. La plupart vivent désormais en dehors du quartier, suite à leurs études ou parce que leur famille a déménagé.

Les femmes interrogées, bien que leur parcours de vie soient très variés et que toutes n'aient pas connu la vie dans un quartier sont souvent un mélange de ces deux dernières catégories qu'elles sont parvenues à sublimer en faisant sauter la frontière du déclassement.

L'essentiel des propos recueillis évoque ainsi le côté fermé du quartier et la volonté, la nécessité d'en partir. Hervé Vieillard-Baron, dans un article paru en 2011 sur les représentations de ce qu'est la banlieue ajoute aussi une autre dimension, plus politique. Il affirme que le lancement de la politique de la ville aurait pu contribuer à stigmatiser les quartiers en question. Il indique aussi, et c'est sans doute ce point-là qui apparaît comme déterminant au vu des entretiens que nous avons pu avoir, que « *c'est l'addition de la contrainte résidentielle imposée d'en haut, de l'enclavement géographique, de la stigmatisation et du sentiment d'appartenance communautaire sur un fondement ethnico-religieux qui constitue le ghetto.* »

Il parle, plusieurs années avant Jérôme Fourquet (2019), d'archipellisation des banlieues et précise ce que Christophe Guilluy (2014) souligne lui aussi : les quartiers populaires, notamment ceux classés en politique de la ville connaissent un taux de rotation de la population très important. Il s'agit de quartiers où l'on va pour habiter temporairement et dont le but est ensuite de les quitter au plus vite dès que la réussite sociale est au rendez-vous. Ce phénomène est en effet central dans le parcours des femmes interrogées : le moment où leur famille décide de faire un sacrifice pour les sortir du quartier ou celui où elles-mêmes font l'effort d'en partir apparaît systématiquement comme l'un des moments clés qu'elles définissent comme le point de départ de leur réussite et de leur émancipation.

Ce chapitre va essayer de montrer en quoi le quartier et le lien au pays d'origine ont pu être une part de la socialisation de ces femmes. Nous entendons par « *socialisation* » la notion telle que définie par Muriel Darmon (2006) qui consiste en un processus visant à « *former et transformer l'individu* » ce qui correspond bien au cheminement que décrivent les personnes interrogées lors de l'enquête.

Au cours de l'entretien, seule la question des origines et du lien avec le pays des parents est posée. La question du quartier n'apparaît pas forcément, mais, comme celle du mariage, est souvent évoquée directement par l'intéressée lorsqu'elle parle de son parcours personnel. Le quartier et le pays d'origine semblent donc constituer, selon les propos recueillis, les deux faces d'une même pièce en termes de socialisation.

Le lien au pays d'origine des parents

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

Pour Sarah, 45 ans, cela correspond à une « *crise d'adolescence* » : « *J'y suis allée toute ma jeunesse. Tous les étés pendant deux mois, donc je parle kabyle, je comprends le kabyle, j'étais très imprégnée jusqu'à mes 16 ans où j'ai fait une crise d'adolescence, un rejet total, où j'ai dit « moi je veux aller sur la Côte d'Azur chez des amis dans une super maison et j'aurais plus à aller en Algérie ». J'ai rompu avec le pays jusqu'en 2013, pendant 20 ans à peu près et en 2013 j'y suis retournée pour enterrer mon père.* » Mounira, 39 ans, se situe exactement dans le même type de récit avec ce qui constituera une forme de première rupture avec son père : « *Alors j'y allais toute mon enfance jusqu'à mes 22 ans. J'y allais chaque été, avec mes parents. Puis j'ai coupé un peu quand j'étais à la fac vers mes 23 ans. Je voulais travailler, je voulais mon autonomie, je voulais mon indépendance. Un été j'ai dit à mes parents « bah écoutez, cet été je n'irai plus au Maroc, je n'ai pas envie, j'ai envie de travailler, j'ai envie d'être comme mes copines ».*

Ici, tout comme avec Samira, on a une idée de « *passer à l'âge adulte* » par un acte concret. Il y a l'idée de « *faire comme les copines* », qui revient assez souvent, en des termes souvent très explicites : l'adolescence correspond au moment où ces femmes décident de ne plus aller « *au bled* » tous les étés.

Pour autant, cette moindre fréquence, qui rompt avec une tradition familiale, ne signifie pas un rejet mais plus concrètement le fait de s'enraciner en France, de souhaiter découvrir le monde. Aicha, 40 ans, indique qu'elle y retournait « *plus régulièrement étant petite et avec mes parents. En revanche, à l'âge adulte, j'y suis retournée quelques fois, là j'y suis allée peut-être il y a 5 ans. Donc j'y retourne moins régulièrement aujourd'hui à l'âge adulte que plus jeune avec mes parents.* » Plus loin, elle précise clairement que « *j'y vais un petit peu moins souvent mais je suis toujours très attachée. J'essaie d'y aller tous les 5 ans à peu près.* »

Beaucoup d'autres femmes indiquent y être attachées mais y aller nettement moins souvent. Marwa, 40 ans, lie cette raréfaction à son mariage avec quelqu'un qui ne partage pas ses origines. Monia, 30 ans, pense que le divorce de ses parents est une des raisons qui fait qu'elle se rend moins au Maroc « *mes parents sont divorcés. Quand on était petits, on allait au Maroc tous les ans, depuis leur divorce et depuis qu'on a l'âge de décider ce qu'on voulait faire de nos vacances on n'y va plus trop...* ». Samia, 32 ans, fait également part d'un certain ras-le-bol de ces voyages annuels, même si les liens existent toujours : « *alors ma famille en Algérie, j'ai toujours des liens avec, on s'envoie des messages etc., on s'appelle quand on peut. J'ai une partie de ma famille qui voyage et qui, parfois, vient en France donc ça me permet de les voir, mais moi je ne vais plus en Algérie depuis 2005* ».

Les réseaux sociaux et les nouveaux moyens de communication sont en effet des modes plus simples et moins contraignants pour garder le contact sans pour autant passer deux mois dans une maison familiale, parfois dans un village reculé d'Afrique du Nord. Une autre chose a changé, et doit être soulignée, c'est l'ouverture au monde, et la possibilité de voyager, de faire du tourisme, qui s'est ouverte à ces femmes à partir du moment où elles sont devenues autonomes financièrement. Plusieurs femmes interrogées, pourtant attachées à leurs origines, insistent sur le fait qu'elles préfèrent découvrir le monde plutôt que de retourner au pays de leurs parents. Nada, 42 ans, évoque même le fait de visiter le Maroc sans aller dans la région d'origine de sa famille car le village des parents évoque pour elle une « *overdose* » : « *avec mon époux [...] on a déjà découvert le Maroc mais pas la campagne dont mes parents sont originaires, il l'a découverte, alors qu'on est mariés depuis 20 ans, il l'a découverte il n'y a que 2 ans. C'est parce que j'ai un intérêt à faire découvrir d'autres choses et que, dans mon enfance c'est peut-être ça aussi, les vacances c'était retour au pays d'origine donc si vous voulez à un moment j'ai eu une overdose et j'ai voulu découvrir autre chose et faire découvrir autre chose à mes enfants.* »

Enfin, la notion de voyage au pays est parfois douloureuse et ravive le souvenir, souvent évoqué dans la littérature, de la double appartenance qui passe mal. Khadija, 49 ans, a mis longtemps avant de se faire accepter par ses cousins algériens : « *on a des contacts avec mes cousins et cousines qui sont des contacts assez pacifiés ce qui n'était pas le cas il y a trente ans puisqu'ici on nous disait qu'on n'était pas chez nous en France et là-bas ils disaient qu'on n'était pas chez nous non plus.* »

A quelques exceptions près, la plupart des femmes interrogées qui se rendaient chaque année au sein du pays de leurs parents pour voir leur famille ont mis un terme à cette tradition et lient souvent implicitement cette rupture à la deuxième partie de leur vie et à leur émancipation. Pour autant, quelques-unes expriment un rejet ou des mots durs à l'encontre du pays d'origine, souvent pour des raisons personnelles. Si la critique, parfois dure existe et s'avère souvent fondée, il subsiste toujours un attachement intime et au moins symbolique au pays des parents qui fait partie intégrante de l'identité, ce qui est souvent rappelé lors des entretiens.

Toutefois, une dizaine des femmes interrogées ne sont pas dans une démarche de rupture et cherchent, au contraire, à se rapprocher de leurs origines, un peu comme une quête de sens, une volonté d'en savoir plus. On ne se place donc plus vraiment dans le cadre d'un lien concret, d'une

habitude ritualisée avec cette transhumance annuelle en famille, mais davantage dans une volonté de se souvenir de cette double culture, parfois sans doute en idéalisant un peu le pays.

Yasmina, 38 ans, qui vit dans une commune populaire, exalte ce lien alors qu'elle se revendique de la 4^{ème} génération par son père : « *Oui moi je suis très attachée à l'Algérie. Pourquoi je suis attachée à l'Algérie ? Parce que déjà ma mère quand [elle est venue] en France, elle [a laissé] toute sa famille en Algérie [...] Donc depuis que je suis née quasiment, je vais chaque année en Algérie. J'ai appris à parler l'arabe et le français en même temps parce que ma mère ne parle que l'arabe et mon père ne parle que le français. [...] Donc oui, je suis très attachée, j'ai une maison en Algérie. [...] Et puis surtout je suis attachée à mon histoire. Du côté de ma mère, mon grand-père qui est un ancien combattant, il a fait la Seconde Guerre Mondiale, il a fait la guerre d'Algérie. »*

L'attachement aux origines est également très fort chez les femmes issues de mariages mixtes, comme s'il y avait une volonté d'insister sur la branche nord-africaine parfois un peu rejetée par la branche européenne comme avec Sonia, 29 ans : « *Je vois toujours ma famille en Algérie, j'y vais à peu près une fois tous les deux ans. Mais il faut savoir que les dix premières années de ma vie, je n'ai eu aucun échange avec ma famille en Algérie. Parce que mon père s'est un peu éloigné, du fait que ma maman portugaise n'était pas tellement acceptée de sa famille. Voilà. Et vice versa, hein. Côté portugais ils n'ont pas trop aimé que ma mère s'oriente vers un arabe »*. Il y a donc comme une volonté de rattraper quelque chose, de faire en sorte de redécouvrir un élément de son identité dont on l'a privée. Il est à noter que Sonia, qui est portugaise par sa mère et algérienne par son père, lorsque nous lui demandons si elle voit toujours sa famille, n'évoque que la branche algérienne alors que la plupart des études mentionnées précédemment indiquent que les portugais sont assez nettement les immigrés qui maintiennent le lien culturel le plus fort avec le pays d'origine.

Chez une autre des trois femmes issues d'un couple mixte, il y a bien davantage un lien symbolique, un besoin de se raccrocher à des racines. Valérie a ainsi effectué un test génétique pour vérifier ses origines puis a concrétisé cette « *redécouverte* » par une forme de voyage initiatique en Algérie : « *je me suis sentie vraiment algérienne entre guillemets, moitié algérienne au moment où je suis allée en Algérie et que j'ai eu les larmes aux yeux de voir une population dans laquelle j'aurais pu naître. C'est à ce moment-là que je me suis aperçue que c'était... Alors je n'y vivrais pas, pour être très, très clair mais oui, je m'y sens attachée. »*

Enfin, il reste les femmes qui n'ont pas rompu avec cette tradition, voire qui tiennent à la perpétuer. On trouve notamment Zainab, 42 ans, qui, nous le verrons, se trouve parfois dans une démarche de perpétuation et de transmission des traditions, notamment religieuses, qui tient à maintenir ce lien physiquement : « *j'ai un fort lien avec ma famille [...] on y va très régulièrement. Une fois par an, mon mari un peu plus parce que ses parents sont en Tunisie, les miens sont ici. »* Danah, 27 ans, est également très attachée, et semble faire preuve d'une attitude revendicative sur ses origines. Elle est également celle qui manifeste de la façon la plus directe une certaine amertume contre la France et les français, avouant ne pas se sentir française, ce que nous détaillerons ultérieurement. « *La dernière fois que j'y étais, c'était fin février de l'année dernière pour le mariage d'une copine. Et avant je suis partie pour un mois et demi de Novembre jusqu'à Décembre. Sinon oui, je suis très attachée au Maroc. [...] ces dernières années c'était compliqué avec l'alternance etc., mais je partais quand même par exemple pour l'Aïd. Ça m'arrive de partir 4 jours, 5 jours, si je peux rester un peu plus longtemps [...] sinon j'y vais régulièrement. »*

Outre ces deux exemples qui mêlent une certaine quête identitaire et culturelle, nous avons aussi celles qui se rendent au pays tout simplement parce qu'elles y ont des activités professionnelles

comme Maryam, 47 ans, qui a créé une branche de son entreprise au Maroc. Pour autant, et au-delà des contraintes professionnelles, Maryam, qui est née au Maroc et est arrivée en France à l'âge de deux ans, précise être « *profondément reliée à [ses] origines* ». Pour elle, cette activité professionnelle qui lui permet d'y retourner souvent est une manière de trouver son équilibre.

L'attachement aux origines peut être présenté de manière franchement positive comme avec Sonia, 29 ans : « *mes origines oui, parce qu'il y a forcément un complexe dans lequel j'ai été éduquée, avec ma grand-mère qui ne parlait pas français, des voyages en Algérie tous les ans pour aller voir la famille qui était restée. Puis moi j'affectionne mes origines aussi, ça fait partie de mon passé, de mes ancêtres et en même temps je suis complètement française.* »

Le lien aux origines comme facteur de socialisation est indéniable lorsque l'on étudie les réactions de l'échantillon de femmes managers que nous avons interrogées. Toutefois, il se manifeste de manière variée. Si l'attachement est unanime, même pour celles qui dans un premier temps ont tendance à rejeter la culture d'origine de façon nette, il apparaît clairement que les voyages annuels au pays par les parents n'ont semble-t-il pas laissé un souvenir mémorable, créant un phénomène parfois qualifié « *d'overdose* » et qui a conduit à une forme de rupture physique avec le pays d'origine mais aussi avec les parents qui ont continué à s'y rendre.

Cette rupture survient surtout en réaction à la répétition annuelle des vacances avec les parents. Lorsque ce rituel du voyage annuel n'a pas eu lieu, pour des raisons qui sont souvent très différentes (pauvreté trop importante, mariage mixte des parents, brouille avec la famille restée au pays d'origine), il semble y avoir une envie de se raccrocher, parfois sur le tard, à des origines méconnues. Ces voyages ne sont pas donc forcément vers la famille, mais plus simplement vers le pays d'origine, pour le découvrir, pour ne pas perdre une partie de soi, ou plutôt pour la retrouver. Pour autant, ce retour symbolique est parfois doublé, chez celles qui en parlent, d'un déficit culturel à combler et d'une quête identitaire qui peut passer par une relation problématique avec la France.

Fuir le quartier

Outre une forme de rupture avec la façon de concevoir le pays des parents, qui n'est pas forcément un rejet, mais une manière différente de voir les choses, la socialisation des femmes interrogées passe par un rapport assez tranché à la notion de « *quartier* ». La plupart de ces femmes qui ont vécu dans des quartiers populaires n'ont eu d'autre objectif que de le fuir, par elles-mêmes ou par l'intermédiaire de leur famille suite à un déménagement.

On retrouve plusieurs scénarii de fuite de ces femmes qui, si elles étaient restées au sein de ces quartiers, compteraient sans doute parmi les « *intellos précaires* » ou les « *actifs stables* » définis par Emmanuelle Santelli (2007). Tout d'abord, il y a le phénomène de déménagement de toute la famille, qui correspond au constat d'Hugues Lagrange, notamment pour les familles d'Afrique du Nord qu'il a pu étudier : dès que cela s'avère possible économiquement, la famille quitte le quartier pour préserver ses enfants. Les parents de Sonia, 29 ans, vivaient dans un quartier de la banlieue nantaise, ce qui, selon elle, avait une mauvaise influence en termes d'attitude et de « *mindset* » (c'est le terme qu'elle utilise). Ils ont ensuite eu suffisamment de moyens pour quitter ce quartier et s'installer à la campagne : « *le pouvoir d'achat est arrivé mais le mindset a eu difficilement du mal à changer. Du coup j'ai vécu dans une grande maison, en campagne, entourée d'agriculteurs et de champs en Bretagne. Ça aussi ça a dilué un petit peu mes origines, disons, je pense.* » La famille de Ghania, 51 ans, a grandi dans le quartier réputé sensible du Neuhof à Strasbourg avant de pouvoir enfin emménager dans une maison éloignée de ce secteur difficile au moment où Ghania

commençait ses études. Nada, 42 ans, ayant grandi également à Strasbourg, estime aussi que le changement de quartier a été salvateur. Elle décrit une sortie progressive du quartier, jusqu'à ce que ses parents achètent une maison en marge d'un secteur difficile et qu'elle puisse enfin prendre son envol : *« On en a fait plusieurs. Je suis née à la Montagne Verte, après j'ai grandi à l'Elsau, donc des quartiers prioritaires [...] Et à 18 ans mon papa a acheté une maison à Hautepierre dans le côté pavillonnaire, après j'ai fait mes études et j'ai changé complètement d'endroit »*.

Parfois, la famille qui arrive en France a la présence d'esprit, et l'opportunité, de ne pas choisir d'habiter dans un quartier. Les femmes interrogées insistent souvent sur le fait que c'est un choix délibéré, visant à préserver l'avenir de la famille même si les conditions d'habitat sont souvent plus difficiles que dans un HLM de quartier prioritaire.

Cette démarche n'est cependant pas toujours naturelle et se fait parfois sur les conseils de tiers. Marwa, 40 ans, nous explique l'histoire de ce *« conseiller »* qui est devenu un ami de la famille, une forme de mentor qui a permis à ses parents de ne pas faire de *« mauvais choix »* :

« Q : Donc vous n'avez pas habité dans un quartier difficile ?

R : Non, mon père nous a raconté qu'effectivement quand il est arrivé en France, il s'est... il y a un homme qui l'a beaucoup aidé, Jean-Francois, c'est devenu notre...on le considère un peu comme notre parrain, et effectivement, mon père s'est vu proposer d'aller vivre à Val de Fontenay [quartier prioritaire], donc ... [...] il avait le choix d'être dans un appartement HLM beaucoup plus grand, mais on s'est retrouvés à St Maurice [commune résidentielle mitoyenne de Charenton, Val de Marne] dans un 40 mètres carrés où on était 6 à vivre à la maison, on n'avait pas de salle de bain... mais, Jean-Francois lui a affirmé qu'effectivement c'était le meilleur choix et qu'il fallait rester à St Maurice et pas aller à Val de Fontenay. »

Nour, 45 ans, qui a passé son enfance dans un logement modeste situé au sein d'un arrondissement bourgeois de Lyon insiste aussi sur le fait que le lieu où elle a grandi n'était pas *« un quartier populaire »* et que cela a sans doute permis de rendre possible la suite de son parcours. On mesure bien la différence qu'il peut y avoir entre deux quartiers en lisant le témoignage de Samia, 32 ans. Ces parents avaient eux aussi fait le choix de vivre au centre-ville de Strasbourg pour préserver leurs enfants jusqu'à ce que leur logement prenne feu et qu'ils soient relogés dans un secteur beaucoup plus populaire : *« en fait moi j'ai grandi au centre-ville de Strasbourg, donc dans un quartier plutôt bourgeois et [...] on a eu un incendie chez moi qui a fait qu'on s'est retrouvés dans un quartier populaire et [...] c'était beaucoup plus compliqué au niveau des études parce qu'il est vrai qu'il y a un phénomène où on se tire tous vers le bas et les professeurs ne sont pas forcément encourageants pour te booster à faire des études... »*

Le témoignage de Yasmina, 38 ans rend un hommage à son grand père, arrivé dans sa ville très populaire de la banlieue lyonnaise dans les années 1950 en pleine guerre d'Algérie. Il construira lui-même sa maison dans un secteur préservé où Nadia grandira avant de devoir déménager dans un des grands ensembles jouissant de la plus mauvaise réputation en France. Elle insiste sur la nécessité de tout réapprendre, d'acquérir les codes et de s'adapter : *« J'ai grandi à [...] de 0 à 7 ans dans la maison familiale avec plusieurs générations avec mes grands-parents, mes oncles, mes tantes. [...] Mon grand-père arrive, il ne sait pas lire, ne sait pas écrire, il se construit tout seul, construit une grande maison, une ferme de 2 hectares dans les années 50 en pleine guerre d'Algérie. Après à 11 ans je grandis dans le vrai quartier, quoi. Dans la vraie cité. C'est vrai que c'est un choc pour moi (rires). Je ne vous cache pas qu'après je me suis adaptée, j'ai compris les codes, tout ça. »* Dès qu'elle

en aura les moyens financiers, Nadia s'achètera la maison où elle vit au moment de l'entretien pour « *sortir du quartier* ».

Toutefois, dans la plupart des récits collectés, les parents n'ont pas vraiment le choix et se sont retrouvés en HLM dans un quartier prioritaire dès leur arrivée en France. Dans ce cas, ils font aussi parfois consciemment le choix, dans le processus d'intégration, de se rapprocher des « *français* » qui vivent dans ce quartier et d'éviter de se mêler aux immigrés d'origine maghrébine lorsque cela est possible. Ainsi, Mounira, 39 ans, a passé son enfance dans un quartier de Saint Etienne mais ses parents semblent avoir veillé à ce qu'elle fréquente des personnes issues de la population majoritaire, ce qui, selon elle, aurait joué dans le fait qu'elle ait souhaité se marier « *avec un français* » : « *On habitait dans un quartier où il y avait un petit endroit où c'était que des français. [...] donc mes amis d'enfance en fait c'est des français, dans le quartier. Des enfants d'ouvriers, mais dans le quartier. Donc il y avait toujours cette recherche chez mes parents de « on est traditionnels, on est marocains, on est musulmans mais on veut aussi être un peu français ». Je trouvais qu'ils étaient très ouverts par rapport aux parents de mes copines.* »

Cette valorisation de la mixité ethnique est intéressante et se retrouve dans les propos d'autres femmes interrogées. Toutefois, et nous touchons ici un problème politique, la mixité semble avoir disparu avec le temps sous l'effet de deux phénomènes : la fuite de ceux qui pouvaient le faire économiquement et qui étaient issus de la « *population majoritaire* » puis, comme le note Hugues Lagrange, et nous avons pu le constater dans nos entretiens, les familles maghrébines qui se sont extraites de la pauvreté dès qu'elles en ont la possibilité, laissant les nouveaux immigrés les plus fragiles sur place. Le sociologue avait étudié ce phénomène « *d'africanisation* » du Val Fourré à Mantes la Jolie en quelques années grâce à ce mouvement qui semble inéluctable (Lagrange, 2010). C'est également le constat de Christophe Guilluy (2017), mais aussi de Jérôme Fourquet (2019).

Le deuxième phénomène est l'islamisation de certains quartiers qui semble rendre compliquée la mixité lorsque l'on écoute Mounira : « *par contre, dans le quartier [...], on avait cinq familles identifiées comme étant salafistes. C'était très circonscrit, c'était très limité. On savait qu'à [nom du quartier] il y avait ces cinq familles qui vivaient en autarcie, qui vivaient exclues. Elles sont venues en même temps avec la même histoire que mes parents mais elles avaient fait le choix de porter le foulard, de vivre recluses sur elles-mêmes, très fermées. Elles n'allaient pas dans les mariages. Tout le reste du quartier, c'était comme mes parents, des gens traditionnels mais plutôt ouverts. Aujourd'hui, il y a eu une espèce d'inversion. Ma mère elle me dit « tu connais machin ? bah elle est mariée avec un barbu qui met un pantacourt horrible avec une espèce de barbe » et je me dis « mais ce n'est pas possible ». Il y a eu franchement une inversion. C'est le côté on ne peut pas trop s'ouvrir, il ne faut pas trop s'occidentaliser.* » Yasmina, 38 ans, lie aussi le phénomène de multiplication du port du voile islamique au fait d'habiter dans le quartier : « *l'influence du quartier, de la famille, d'un homme, [...] vous fait comprendre que c'est plus beau une femme voilée, parce qu'il n'y a que son mari qui peut la voir.* »

Cette pression islamique dans les quartiers se matérialise non seulement par le port du voile, mais aussi par la reproduction d'habitudes anciennes comme le mariage très jeune et une éducation des filles qui constitue moins une priorité. Nada, 42 ans le constate au quotidien et lie la réislamisation avec l'atmosphère des quartiers et du contrôle des femmes : « *je travaille dans les quartiers et [...] je vois qu'il y a de plus en plus de filles voilées et qu'il y a de plus en plus de filles qui d'ailleurs ne font pas d'études ou se marient très jeunes, ce qu'on aurait pu vivre il y a 40 ans en fait, mais qu'on le vive aujourd'hui, après 4, 5 générations, ça interpelle.* »

La pression du quartier

Les femmes interrogées ont souvent des mots durs pour décrire la réalité de leur vie dans le quartier. D'abord, elles décrivent le phénomène de surveillance constante des femmes. Yasmina, 38 ans, donne quelques aspects positifs de la vie dans son quartier, puis ajoute « *mais il y a un côté où c'est très surveillé, vous êtes un peu sous pression.* » Nour, 45 ans, est encore plus explicite à propos de cette pression et de ce contrôle incessant des femmes : « *on va dire peut-être dans le quartier... quelques fois, il y a ce côté un peu clanique, un peu clan où vous êtes un peu une fille du quartier donc les grands vous surveillent plus ou moins alors que vous n'avez pas de lien de parenté. C'est un peu l'esprit du quartier où, oui, on vous fait comprendre que c'est mal vu une fille qui sort tard.* »

D'autres femmes ne vont pas aussi loin et décrivent ce « *contrôle* » de façon moins oppressante sans pour autant le nier. Radhia, 39 ans, explique que dans le quartier populaire de Lyon où elle a grandi, « *au contraire, on était vachement protégées et, justement, en tant que femmes ou en tant que filles, entre guillemets, on était vachement protégées par les plus grands. [...] dans le nôtre on avait des grands, on appelait ça des grands-frères qui étaient vachement protecteurs donc on n'a pas ressenti ça comme un manque ou de l'agressivité, c'était plus de la protection. On n'a pas eu ça parce qu'on était des femmes, on a vraiment vécu ça comme de la protection, on était vraiment sous leur protection, c'est-à-dire qu'on savait que si on avait besoin d'aide, ils seraient toujours là.* »

Cette pression porte sur les filles, mais aussi sur les garçons. Le seul objectif lorsque l'on vit dans un quartier et que l'on souhaite s'émanciper est donc de le quitter, et même d'aider les garçons de la famille qui, s'ils y demeurent, seraient exposés à une trop mauvaise influence. Mounira, 39 ans, raconte notamment comment sa famille s'est mobilisée pour exfiltrer son frère du quartier et l'envoyer dans une école privée le plus loin possible « *Mon frère a fait une école. On s'est tous sacrifiés financièrement pour qu'il fasse cette école parce qu'on savait qu'en restant dans le quartier il allait être perdu.* »

Cette mauvaise influence est aussi présente dans le projet que ces femmes ont pour l'avenir de leurs propres enfants. Valérie, 39 ans, pourtant très sensible à la religion et à ses racines, revendique cet éloignement du quartier comme choix de vie : « *moi aujourd'hui je ne suis plus entourée du tout de musulmans ou de personnes issues de l'immigration qui sont dans des quartiers populaires etc. J'en vois très peu, j'en côtoie très peu, et même au sein de ma famille il y en a de moins en moins.* »

Elle évoque la pression du quartier qui se matérialise au collège notamment et avoue qu'elle porte tous ses efforts pour que ses filles n'aillent pas dans le même collège qu'elle (elles sont scolarisées dans un collège d'une commune nettement plus favorisée) : « *moi quand j'étais au collège dans une ville et puis dans un quartier... enfin, clairement là mes filles je ne vais pas les mettre dans ce collège-là, quoi, par exemple. Je vais les mettre dans un autre collège parce qu'il y a des choses que je n'ai plus envie qu'elles entendent.* »

Les codes du quartier

Outre le contrôle des femmes et la montée en puissance d'un islam déconnecté des pays d'origine des habitants, les quartiers sont d'abord définis par des codes qui enferment leurs habitants et les empêchent mentalement d'en sortir, formant une barrière symbolique hélas très efficace. Le quartier serait générateur de codes sociaux qui ajouteraient des difficultés à celle de la pauvreté inhérente à ces zones et aux différences culturelles venant, elles, de parents qui ne sont pas français. Khadija, 47 ans, parle de jeunes femmes qui « *n'arrivent plus à en sortir et surtout, elles n'ont pas les*

codes sociaux pour pouvoir affronter le monde urbain ou le monde européen. C'est un leurre. » Cette Directrice des Ressources Humaines au sein d'un grand groupe recrute souvent des jeunes qui, comme elle, viennent des quartiers populaires. « Ce sont des gamins qui sont nés en France mais qui sont restés dans une tradition de cité avec les codes de la cité parce qu'ils ont vécu jusqu'à l'âge de 18 ou 20 ans dans leur cité sans rien voir. Quand ils prennent le RER à Paris, ils arrivent en bande parce qu'ils sont incapables de se déplacer dans Paris sans être en cohorte, en troupe parce qu'ils ont peur, que ce ne sont pas leurs codes, qu'ils se sentent plus forts comme ça. » Pour elle, la raison apparaît assez évidente et logique. Elle repose en effet sur ces fameux « codes » du quartier : « je pense que c'est effectivement dû au fait qu'ils n'aient jamais pu sortir de leur monde, de leur cité, de l'école primaire, du collège puis au lycée, des stages dans les zones périphériques, on reste dans la zone. »

Une fuite libératrice et décisive

Si la relative prise de distance avec le pays d'origine, ou plutôt le fait de maintenir un lien mais de le rendre plus symbolique en évitant, par exemple, les vacances annuelles au village des ancêtres est un élément important de la socialisation, la fuite du quartier est beaucoup plus revendiquée comme quelque chose de déterminant.

Mounira, 39 ans, résume cette envie de fuite salvatrice : *« c'est en sortant du quartier que j'ai compris qu'il fallait se barrer, qu'il fallait vite partir, qu'il fallait construire d'autres modèles ». C'est grâce à ses études de psychologie, qu'elle fut contrainte de suivre à Lyon, qu'elle a pu « sortir » du quartier, au moins quotidiennement pour se rendre en train de Saint Etienne à Lyon. Sarah, 45 ans, a quant à elle choisi d'anticiper sa fuite et de partir dès le lycée : « à 15 ans, je me suis dit « je vais aller faire un lycée à Paris parce que j'ai envie de sortir du 93 et j'ai envie d'aller voir ailleurs si j'y suis ». Et je savais qu'il existe un autre monde où tout est beau, tout est rose. Un truc où il y avait moins de problèmes sociaux, économiques, et du coup j'ai été faire mon lycée à Paris, et quand je suis arrivée à Paris, j'ai adopté tout de suite les codes de la parisienne jusqu'à devenir une bobo aujourd'hui ».*

Faciliter la fuite

Le quartier est non seulement quelque chose que l'on doit fuir, mais au-delà de cet aspect, les femmes interrogées considèrent qu'il faut aussi tout faire pour en faciliter la fuite par ses habitants. Ce discours est très courant et prend évidemment ses racines dans le constat que la vie dans le quartier ne permet pas l'émancipation, reproduit des codes qui rendent les jeunes qui en sortent plus difficiles à adapter au « dehors » ainsi que le notait Fabien Truong notamment. Le quartier enferme et les parents, souvent, font le maximum pour en sortir leurs enfants. Mounira, 39 ans, raconte avec une certaine nostalgie la façon dont son père, chaque année, les emmenait au salon du livre de Saint Etienne, hors du quartier, pour que ses enfants s'instruisent. Elle illustre ce manque de codes culturels, d'ouverture à la normalité due, selon elle, à l'enfermement dans le quartier, mais aussi à la pauvreté : *« aller à Lyon, c'était l'ouverture. Je n'ai jamais fait de restaurant, je ne suis jamais allée au restaurant. Mon premier restaurant c'était rue des Marronniers, [...] Donc je ne vous dis pas, à chaque fois que j'y passe... Mon premier restaurant dans ma vie c'était à 20 ans, première année de fac et on devait fêter la fin des examens. »*

Au vu des différents propos recueillis, on pourrait s'attendre à des revendications de meilleurs équipements dans les quartiers, voire à une accélération, un approfondissement de la politique de la

ville. Il n'en est rien. Les propos insistent davantage sur la notion de fuite, de rupture avec le quartier. Parmi les témoignages, celui de Khadija, 48 ans, est complètement contre intuitif et apparaît sous des formes diverses dans beaucoup de récits des femmes interrogées durant l'enquête. Selon elle, pour permettre aux habitants de sortir du quartier, il ne faudrait tout simplement pas y installer d'équipements particuliers. Elle évoque ainsi un épisode de sa jeunesse où elle s'est battue pour que la ville n'installe pas d'équipements culturels dans le quartier difficile où elle vivait : « *je me suis battue pour qu'il n'y ait pas de bibliothèque dans ma cité. Parce que je voulais en sortir. Parce que si on me mettait les services publics, des bibliothèques de quartier, des trucs de quartier, ça donnait toutes les excuses à mes parents pour que je n'aie pas prendre le bus et que j'aie à la bibliothèque.* »

Son argumentation correspond bien à celle de la plupart des femmes rencontrées : il faut favoriser la fuite et surtout faire en sorte de ne pas enfermer les habitants dans le quartier : « *Aujourd'hui, on a tout foutu au pied de l'immeuble de nos jeunes. Sous couvert de maillage territorial, de proximité des services. C'est faux, c'est un leurre, c'est une fausse bonne œuvre. Ça a contribué pour moi à enfermer les gens dans leur monde, à ne plus les laisser sortir, à rester dans leur carcan et à ne pas être en situation de découvrir autre chose que la misère de leur cité. Moi par exemple je n'ai pas connu ça, je me suis battue pour que nous n'ayons pas ça dans la cité.* » La conclusion de sa longue argumentation apparaît assez peu porteuse d'espoir « *Je le sens très mal l'avenir des jeunes de l'immigration, pour des raisons de mobilité sociale.* »

Une rupture symbolique, une rupture physique

Une partie de la socialisation des femmes interrogées s'est faite par l'acquisition de codes. Codes culturels « *français* » que leurs parents n'avaient pas forcément et codes culturels d'une certaine « *civilité française* » que le lieu où elles ont parfois grandi ne leur a pas toujours permis d'acquérir de manière naturelle.

Dans le premier cas, la rupture a souvent été symbolique, mais jamais complètement définitive. Bien entendu, les vacances annuelles « *au bled* » ont été abandonnées, souvent suite à une décision liée à la crise d'adolescence. Souvent, le pays d'origine des parents est critiqué, sa culture aussi, ses archaïsmes et son conservatisme sont parfois raillés, mais l'attachement identitaire demeure et se retrouve parfois en conflit, mais aussi parfois en complément, avec l'acquisition de la « *culture française* ». Aucune des femmes interrogées ne rejette ses origines. Elles ont au contraire trouvé des moyens de rendre plus « *symbolique* » le lien aux origines de leurs parents, conservant des habitudes, une certaine tendresse, une appétence qui se caractérise par des voyages à visée plus touristique que familiale en Afrique du Nord, par la conservation de liens familiaux par le biais des moyens modernes de communication, voire par des actions concrètes menées au sein de leur pays d'origine (économie, commerce, humanitaire...)

Cette première rupture est assez naturelle et apparaît relativement bien acceptée car elle se fait progressivement, même si la décision de ne plus partir en vacances « *au pays* » avec la famille est souvent vécue avec difficultés par cette dernière.

La rupture est nettement plus nette avec le quartier. Soit elle est fantasmée dans le cas où les femmes interrogées n'aient jamais vécu dans des quartiers prioritaires et dans ce cas-là, on trouve dans leurs récits un rejet absolu et viscéral : toutes leurs stratégies auront pour objectif de ne jamais être amenées à y vivre ou à ce que leurs enfants y vivent. Soit elle est réelle et s'est matérialisée par une fuite, une coupure et un saut dans un monde souvent complètement inconnu avec les difficultés

d'adaptation inhérentes à l'acquisition de codes qui, lorsqu'ils ne sont pas connus, peuvent entraîner d'importantes difficultés d'intégration.

Cette double rupture est fondamentale car elle est une clé de la socialisation des femmes interrogées. Les politiques publiques doivent tirer les conclusions de ces ruptures. D'abord en travaillant à une définition de ce que sont les « *codes français* » et en intégrant la nécessité de les faire acquérir au moins de façon symbolique. Ensuite, et c'est l'essentiel, en ayant une réflexion sur la politique de la ville et sur les équipements dans les quartiers prioritaires. Si en effet, la solution passe par le fait que les personnes qui y grandissent en sortent le plus fréquemment possibles pour acquérir la civilité propre à la vie « *hors des quartiers* », il va s'avérer nécessaire de repenser complètement la façon d'appréhender les banlieues. Ainsi, permettre à des jeunes d'effectuer leur scolarité de la maternelle à l'université sans quitter la banlieue, comme cela semble être une tendance assez lourde de la politique d'équipement des quartiers prioritaires, n'est peut-être pas le meilleur moyen de favoriser cette « *rupture* » dont on a vu à quel point elle avait un caractère salvateur.

Chapitre 6 - Un attachement complexe à la religion

Le rapport des femmes interrogées à la religion est sans doute le point qui a donné lieu à la plus grande variété de réponses. Lorsque nous avons sélectionné les femmes interrogées, l'un des critères était qu'elles devaient se sentir musulmanes, d'origine musulmane ou de culture musulmane. En effet, cette caractéristique rendait plus pertinente l'approche comparative avec l'étude réalisée auprès des femmes du Golfe dont nous avons repris une bonne partie du questionnaire sur la religion.

Pour autant, nous ne nous sommes jamais retrouvé à devoir refuser une femme qui n'aurait pas rempli ce critère : l'intégralité des personnes approchées et sollicitées pour participer aux entretiens se sentaient musulmanes ou *a minima* « de culture musulmane ». Outre la question du voile, qui fait l'objet d'un chapitre dédié, les questions sur la religion revêtent un caractère particulier dans l'enquête. En effet, elles ont pour objectif de distinguer ce qui est défini comme culturel de ce qui est défini comme religieux. La partie « religieuse » du questionnaire apparaît en toute fin d'entretien, après avoir évoqué les difficultés d'intégration, le couple, la rupture symbolique avec le pays d'origine des parents, le quartier, les discriminations éventuelles...

Ce chapitre va donc tenter de définir trois dimensions de l'attachement religieux de ces femmes.

D'abord, la religiosité proprement dite avec ce qui fait, d'après elles, qu'elles sont musulmanes. Ensuite la capacité à critiquer, à remettre en question la norme religieuse ou encore à justifier des pratiques qu'elles rejettent à titre personnel. Enfin la dernière dimension est politique et vise à comprendre si la religion est vécue comme quelque chose de seulement spirituel ou si la notion d'islam sociétal ou d'islam politique trouve un sens chez les femmes interrogées.

La première question posée sur le sujet est « *vous définissez-vous comme musulmane ?* », immédiatement suivie par « *qu'est-ce qui vous définit comme musulmane ?* » Cette double interrogation est une forme de sas de décompression entre une partie très concrète de l'entretien qui s'est concentrée sur le vécu, le récit personnel, la valorisation du parcours professionnel et familial et une partie davantage réflexive, visant à approfondir des concepts spirituels et moraux parfois complexes.

Cette première question permet aux femmes interrogées de détailler la réalité de leur pratique de l'islam, dont nous verrons qu'elle couvre un très large spectre allant d'un athéisme revendiqué (mais la revendication d'une « *culture musulmane* » malgré tout) à une pratique la plus régulière, voire rigoureuse, possible.

Concernant la dimension critique, nous avons demandé leur avis aux femmes interrogées, comme lors de l'enquête sur le Golfe, à propos des « *pratiques les plus conservatrices de l'islam, comme la polygamie* » afin d'obtenir une réaction et de voir dans quelle mesure cette pratique était interprétée et de quelle manière elle était éventuellement critiquée. Cette question arrive juste après que les intéressées aient détaillé ce qui les définissait comme musulmanes. Elles se voient donc, immédiatement après cette réponse initiale, brusquement confrontées à une pratique, la polygamie, condamnée en Occident et souvent assez mal vue en Afrique du Nord, mais cependant encore pratiquée dans beaucoup de pays.

La polygamie, ou plutôt polygynie, pour reprendre l'excellent travail de Yasmin Rehman (2011) est mentionnée une seule fois dans le Coran à la Sourate An-Nisaa 4.3 : « *Si vous craignez, en épousant des orphelines, de vous montrer injustes envers elles, sachez qu'il vous est permis d'épouser en*

dehors d'elles, parmi les femmes de votre choix, deux, trois ou quatre épouses. Mais si vous craignez encore de manquer d'équité à l'égard de ces épouses, n'en prenez alors qu'une seule, libre ou choisie parmi vos esclaves. C'est pour vous le moyen d'être aussi équitables que possible. »

Toutes les autres références à cette pratique se situent dans la tradition du prophète (*sunna*). Un autre verset du Coran précise même que « *vous ne parviendrez jamais à traiter toutes vos femmes sur le même pied d'égalité, quel que soit le soin que vous y apportiez* » et semble donc indiquer que les mariages multiples sont tout simplement impossibles. La polygamie est aussi un sujet social et politique en Occident. En Grande-Bretagne, l'association Juno Women's Aid a fait de la dénonciation des méfaits de cette pratique et de l'aide aux victimes de ce qui concerne près de 10000 personnes dans ce pays un véritable engagement. En France, les chiffres sont moins évidents à trouver mais la pratique existe bel et bien, y compris chez des personnes d'origine nord-africaine. Le cas de Lies Hebbadj en 2010 fut l'un des premiers à être médiatisé : lors d'un contrôle pour port du niqab, l'une de ses épouses a révélé sa situation, créant une véritable prise de conscience de ce que Yasmin Rehman appelait en 2016 « *la réislamisation des populations musulmanes* » et de l'importation de pratiques religieuses recherchant la pureté absolue, souvent déconnectées de la culture et du pays d'origine des personnes concernées.

L'objet de la question sur la polygamie n'est pas du tout de recueillir des renseignements factuels mais d'observer la façon dont ces femmes réagissent face à ce qui est quelque chose d'inscrit dans le Coran et de pratiqué, au nom de l'islam, dans plusieurs régions du monde. Dans le cas des femmes du Golfe, nous avons noté plusieurs types de réactions. D'abord, pour la totalité d'entre elles, un refus de cette pratique pour ce qui concernait leur cas personnel. Puis, pour une majorité, une forme de refus de critiquer le fond de cette pratique car elle était inscrite dans le Coran. Cet argumentaire était souvent suivi d'une relativisation de la portée réelle de la polygamie et d'une insistance sur la difficulté de réunir toutes les conditions nécessaires à cette pratique, mais aussi sur la notion de choix (dans les pays du Golfe, le consentement de la ou des autres épouses est obligatoire pour que le mari puisse prendre une femme supplémentaire) et sur le fait que cette pratique était en nette diminution. Très rares furent les femmes du Golfe à ouvertement remettre en question le dogme religieux et indiquer qu'il était désormais daté. Afin de contourner ce tabou de la remise en cause du dogme, nous avons découvert que c'était grâce à la notion de choix que ces femmes pouvaient se sentir beaucoup moins contraintes. En effet, la polygamie était certes autorisée et ne pouvait être remise en question mais il était possible pour la femme de la refuser. Le choix était donc mobilisé dans ce cas, mais aussi plus d'une manière assez généralisée, pour éviter tous les aspects normatifs de la religion musulmane qui auraient pu interférer négativement dans leur vie quotidienne.

Dans ce chapitre, nous verrons que cette difficulté à critiquer ou remettre en cause le dogme est présente chez les femmes françaises, mais que, se sentant moins concernées par la polygamie, elles développent un autre type d'argumentaire, davantage culturel, pour critiquer, justifier ou relativiser cette pratique.

La troisième dimension du rapport à l'islam est davantage politique et aborde le concept de « *féminisme islamique* » ainsi que le voile auquel nous avons consacré le chapitre suivant.

Ce concept, qui s'inscrit au cœur de la notion de féminisme différentialiste de Nancy Fraser (2012) et s'oppose au féminisme universaliste, part du principe que l'universalisme promeut une « *féminité bourgeoise, européenne, blanche et hétérosexuelle* » (Fraser, 2005). Pour les tenants du féminisme islamique, la vision universelle proclamant l'égalité entre hommes et femmes vise d'abord à combattre l'islam. Ainsi, la militante Nacira Guenif indique que « *l'objectif de ceux qui appellent de*

leurs vœux une loi interdisant le port du voile (entre autres) comme de ceux qui préfèrent la gestion au cas par cas, semble être le même : l'invisibilité de l'islam dans l'espace public ». Meredith Mc Cain, qui a réalisé un excellent travail sur le sujet, indique que pour les féministes islamiques, « pour avoir un vrai féminisme qui soutient toutes les femmes, selon elles, il faut donner la liberté aux femmes, et ne pas imposer de règles » (Mc Cain, 2020). En France en tous cas, le féminisme islamique semble, ainsi que le proclame notamment l'association *Lallab*, promouvoir la liberté, en particulier celle de se soumettre et d'adopter des mœurs qui ne semblent pas respectueuses en apparence de l'égalité entre hommes et femmes.

Le concept de « *féminisme islamique* » n'est pas si nouveau puisque les premières recherches sur le sujet portent sur l'Iran notamment avec Parvin Paidar (1997), puis sur l'Europe avec Malika Hamidi, (2007). On retrouve aussi des premiers travaux sur le sujet par Fatima Mernissi dès 1983 avant que ce terme ne devienne beaucoup plus politisé, notamment en France, mais aussi dans le monde anglo-saxon dans les années 2010-2020.

Lors de l'enquête sur les femmes du Golfe, la question sur le féminisme islamique fut posée et ce concept semblait n'apparaître absolument pas pertinent ni utile. Sur les 20 femmes du Golfe interrogées, seule l'une d'entre elle était sensibilisée sur le sujet, tout en déclarant que l'égalité des genres devait tout de même être prise dans un sens universel. La plupart des autres femmes interrogées insistaient en disant qu'elles ne souhaitaient pas que la religion s'immisce dans leur vie privée et sociale.

Car le féminisme islamique n'a de sens, et c'est ce qu'il ressort de la littérature sur le sujet, que dans une société dont le seul cadre d'expression serait la shari'a (loi islamique). La sociologue Azadeh Kian en convient puisqu'elle le cantonne au cadre de la République Islamique d'Iran (Kian, 2010). Cependant, les militantes comme Zahra Ali, ou celles de l'association *Lallab* (dont l'objet est de défendre les femmes musulmanes) ainsi que toute la mouvance décoloniale présentent ce concept comme une voie de l'émancipation des femmes musulmanes en Occident, le rendant politique, dans le sens où c'est une forme de mouvement revendicatif visant à influencer sur la décision publique elle-même (l'exemple du militantisme contre la loi sur le port du voile au nom de la liberté est typiquement l'illustration de cette politisation du féminisme islamique).

Ce chapitre va donc étudier trois dimensions du rapport au religieux. D'abord, la pratique religieuse avec les réponses à la question « *qu'est-ce qui vous définit comme musulmane ?* » puis la vision critique et le recul par rapport au texte avec la partie sur la polygamie et enfin la politisation de la réflexion religieuse avec le féminisme islamique.

Quelle pratique ?

La question sur ce qui définit la personne interrogée comme musulmane pousse à une introspection sur les pratiques en cours chez les femmes managers d'origine nord-africaine. La plupart des femmes interrogées se disent musulmanes (trois d'entre elles affirment cependant ne plus vraiment l'être ou avoir abandonné la religion) mais cette définition est très large et recoupe un vaste éventail de pratiques.

L'aspect le plus contraignant de la religion musulmane dans une société laïque comme la France semble être la prière. Effectuer cinq prières par jour, dont trois se déroulent pendant les heures de travail, est forcément assez complexe et demande donc un engagement religieux particulièrement important. Seule une des femmes interrogées, Valérie, 39 ans, affirme prier régulièrement « *Je fais*

le ramadan, je suis les piliers de l'islam, ça c'est classique. Je les suis, hormis le pèlerinage, je fais tout le reste. Le ramadan, les prières, la zakat. » Elle lit le Coran régulièrement et adapte ses pratiques religieuses aux apprentissages qu'elle en tire. Ainsi, elle indique durant l'entretien s'être davantage engagée dans l'aumône « *la zakat* » due par tout musulman aux pauvres et qui est un des cinq piliers de l'islam, après avoir lu le Coran récemment.

Valérie est toutefois la seule à revendiquer un tel engagement religieux, découvert par elle-même de façon autonome et qui s'avère très différent des pratiques du reste de sa famille (elle est issue d'un couple mixte). L'autre femme dont la pratique semble la plus importante est Danah, 27 ans. Pour répondre à la question sur ce qui la définit comme musulmane, elle répond « *les 5 piliers* », puis les cite en langue arabe. Toutefois, elle confesse n'être pas très rigoureuse dans sa prière.

Six autres femmes indiquent qu'elles prient au moins occasionnellement sans y accorder une importance démesurée. Ainsi, Nada, 42 ans, indique qu'elle « *croit aux 5 piliers* », sans préciser si elle les suit réellement. Sonia, 29 ans, tout en précisant que c'est sa religion qui fait d'elle ce qu'elle est et guide ses pas, précise qu'elle est « *une jeune musulmane parce que je suis les cinq principes fondamentaux, du mieux que je peux en tout cas.* » Radhia, 39 ans, Maryam, 47 ans, Nour, 45 ans et Zainab, 42 ans, citent les piliers de l'islam mais précisent toutes qu'elles ne prient pas régulièrement. Certaines le regrettent, d'autres semblent y accorder nettement moins d'importance.

Sur les 23 femmes interrogées, seules deux revendiquent donc le fait de prier régulièrement, mais 15 ne prient absolument jamais. 7 d'entre elles sont très peu croyantes, voire revendiquent leur rejet de l'islam ou leur athéisme, parfois de façon assez radicale comme Sherifa, 40 ans, qui indique que « *je ne me sens pas à l'aise dans l'islam, je ne suis pas à l'aise. Quand je vais dans une mosquée je ne suis pas à l'aise, j'aime la chaleur humaine de la culture arabo-musulmane qu'on retrouve d'ailleurs chez les juifs séfarades puisque c'est la même culture qu'ils partagent, mais la religion, ce qu'elle apporte ou ce qu'elle n'apporte pas ne m'intéresse pas. Ça m'opprime, voilà, c'est le terme, ça m'opprime, ça m'empêche d'être qui je suis, ça m'empêche de m'exprimer* ».

Pour autant, parmi les musulmanes « *pas ou très peu croyantes* », il subsiste un héritage culturel, souvent revendiqué, qui a forgé leur identité. Sarah, 45 ans, considère cela comme un héritage : « *j'appartiens aujourd'hui à une famille, une communauté, que je le veuille ou non, parce que c'est comme ça que se transmet la religion [...] oh bah c'est mon héritage voilà... je suis musulmane... héritier... je suis musulmane héritière...* »

L'idée de ne pas avoir vraiment le choix de son héritage est répandue chez les femmes interrogées qui toutefois n'y voient pas spécialement un poids ou une contrainte : elles sont de culture musulmane, ou d'héritage musulman, sans que cela ne soit décrit comme quelque chose de particulièrement négatif. Mounira, 39 ans, parle d'un « *cadre* » : « *j'ai tenté de l'expliquer à des amis, en fait c'est un cadre. Je ne sais pas... de dire « je suis musulmane » ça pose un cadre mais après à l'intérieur on y met ce qu'on veut et on y fait ce qu'on veut. Ça permet juste de poser une espèce de cadre familial, une identité dans laquelle on se rassure* ». Anja, 27 ans, fait aussi un lien avec sa famille alors qu'elle ne revendique plus de lien spirituel avec l'islam. Pour elle, l'islam, c'est : « *ma famille, le principe que j'en avais avant mais sinon aujourd'hui au quotidien, ce n'est pas grand-chose, je crois* ».

Il est à noter que les femmes dans un couple exogame sont souvent les plus en rupture avec la pratique de l'islam, tandis que celles qui revendiquent une pratique plus rigoureuse sont celles qui aspirent à une union endogame ou se trouvent déjà dans ce type de situation.

Parmi celles qui sont dans un entre-deux, c'est-à-dire qui ne sont pas dans une pratique rigoureuse ni dans un rejet, on retrouve l'idée d'une spiritualité, de la croyance en Dieu, du fait de nommer Dieu comme chez Marwa, 40 ans : « *codifier, faire la prière, faire le ramadan, pour moi non, c'est pas ça d'être musulmane, par contre mon Dieu, je le nomme, c'est Allah* ». On se retrouve ici dans une situation où la religion devient une spiritualité dans laquelle on peut mettre tout ce que l'on veut. Cette idée, reprise par la plupart des femmes de l'échantillon, ressemble à cette « *symbolisation* » des contraintes religieuses utilisée par les femmes du Golfe pour les rendre moins concrètes et donc moins contraignantes et plus spirituelles. Dans le cas des femmes françaises interrogées, la notion de « *choix* » n'est pas mobilisée dans le sens des féministes islamiques militantes qui l'empruntent pour justifier le choix d'adopter une pratique contraignante. Au contraire, le choix permet ici de justifier l'abandon, ou la non-adoption, d'une pratique qui serait susceptible d'entraver l'émancipation ou l'intégration.

Ainsi, les femmes cadres interrogées ne sont, à deux exceptions près, pas dans une recherche d'orthopraxie mais bien davantage sur la voie d'une spiritualisation de la pratique religieuse. Seulement deux d'entre elles revendiquent ne pas croire en Dieu mais mettent en avant une certaine philosophie, un certain héritage de l'islam qui ressemble beaucoup à la « *modernité arabe* » que nous avons pu mettre en avant dans le Golfe. Il s'agissait d'une voie culturellement adaptée vers une forme de sécularisation de la pratique religieuse qui permettrait une émancipation des femmes.

Cette pratique d'un islam plus spirituel ouvre ainsi la porte, dans une certaine mesure, à une critique de certains aspects de la religion, même pour celles se disant les plus croyantes.

Face à la polygamie

La polygamie, ou plutôt polygynie, est, nous l'avons vu, parmi les aspects de l'islam les moins conformes au féminisme. Faire s'exprimer les femmes sur ce sujet inscrit dans le Coran permet d'évaluer la capacité de critique du texte et de contextualisation de l'époque où il aurait été révélé. Dans le Golfe, où cette pratique est légale et parfois relativement courante comme en Arabie Saoudite, la même question a donné lieu à des réponses parfois hésitantes. A aucun moment les femmes interrogées n'ont valorisé cette pratique mais, la plupart du temps, il leur fut difficile de critiquer le texte sacré ou de tenter de le situer dans le contexte de son époque. Si aucune d'entre elles ne souhaitait être confrontée personnellement à cette situation, elles préféraient évacuer son aspect religieux en indiquant que c'était dans le Coran et qu'il ne leur appartenait donc pas d'en discuter de la pertinence.

Pour autant, et c'est ensuite qu'elles mobilisaient la notion de choix, toutes les femmes du Golfe interrogées précisaient que cette pratique était soumise à l'accord de la première épouse et que de toute façon, elle était en très nette perte de vitesse dans la région. Cet évitement permettait de rendre caduque une pratique religieuse sans la critiquer directement, ce qui semblait un excellent compromis pour rejeter un acte religieusement validé sans entrer dans un débat qui, socialement, semblait trop compliqué à assumer.

Pour les françaises interrogées sur le sujet, nous avons d'abord trouvé une tendance plutôt identique à celle des femmes du Golfe, cherchant à expliquer, voire à justifier cette pratique dans un certain contexte.

On trouve d'abord l'argument selon lequel la polygamie est quasiment impossible si l'on se réfère aux critères islamiques. Danah, 27 ans, précise « *qu'en plus, en islam, ils vous autorisent la polygamie si on est capable de subvenir au besoin des trois épouses de la même façon et donner le même amour. C'est impossible de donner à trois personnes le même amour. Donc ce sont les conditions sine qua non mais les gens essaient de remixer pour que ça passe, mais non.* » Il s'agit d'un argumentaire assez proche des autorités religieuses et politiques des pays musulmans qui souhaitent en limiter la pratique. C'est ainsi que le Cheikh de la Mosquée d'Al-Azhar, en Egypte, avait critiqué en 2019 la polygamie en appuyant notamment sur le fait que l'équité entre les épouses était quasiment impossible à obtenir.

Nada, 42 ans utilise aussi cet argument religieux pour indiquer que la polygamie, si elle est valide religieusement, n'est pas vraiment applicable : « *si on devait revenir à cette histoire de polygamie, quand on lit, quand on analyse les textes, c'est une forme d'autorisation/interdiction. Dans la mesure où il est impossible qu'un homme puisse aussi traiter de manière égalitaire 4 femmes. Et c'est une des conditions pour pouvoir être polygame et le seul qui pouvait l'être c'est le prophète.* »

Radhia, 39 ans, est même plus précise et énonce les prérequis pour pouvoir épouser plusieurs femmes : « *il faut des conditions, il faut déjà que ta première, elle accepte, il faut déjà que tu aies les moyens de pouvoir leur offrir les mêmes besoins et les mêmes biens et leur accorder autant de temps à l'une et à l'autre. Je pense déjà qu'une femme c'est difficile à gérer donc alors 4 c'est compliqué. Mais après oui ça fait partie du Coran, on va dire, entre guillemets, c'est autorisé mais ce n'est pas une obligation.* »

Certaines des femmes interrogées vont même jusqu'à justifier la polygamie au nom du libre-choix comme c'est le cas de Sonia, 29 ans. Pour elle, la polygamie servirait avant tout à éviter l'infidélité « *je pense qu'il y a plus de personnes qui trompent leur femme que de polygames d'une manière générale. Tromper sa femme ou avoir deux maitresses c'est être polygame, c'est juste que ce n'est pas officiel dans la société. Ça donne naissance à des enfants sans père et des problèmes de filiation et tout ce qui s'en suit.* » Cet argumentaire justifierait donc ce précepte religieux qu'il n'est pas possible de critiquer : « *ce n'est pas unilatéral, c'est un précepte religieux, c'est autorisé donc comme tout ce qui est autorisé, l'Homme avec un grand H a le droit de le faire mais avec des conditions. Pour la polygamie, un homme a le droit d'être polygame si sa première femme l'accepte et s'il est en capacité de gérer les deux de la même manière. La femme a le droit de refuser [...] Ça montre bien que ce n'est pas quelque chose qu'on nous impose à nous en tant que femmes comme plein d'autres concepts* ». Sonia termine son propos avec une phrase reprenant la sémantique du féminisme islamique en parlant du Coran : « *dès que la lecture est unilatérale et masculine, elle est problématique. Moi, la polygamie ne me pose pas de problèmes parce que j'ai le droit de choisir et donner mon avis, donc je suis protégée par cette loi-là.* »

La comparaison avec l'infidélité masculine est également mobilisée par Sarah, 45 ans, dont la religiosité revendiquée est très nettement inférieure à celle de Sonia. Ainsi, elle commence par effectuer une comparaison entre la polygynie et le fait d'avoir des maitresses « *Des fois je me disais « bon bah voilà des hommes qui ont plein de nanas, en France il y en a plein, ils sont juste pas mariés, qui ont une maîtresse, deux maîtresses et cetera* », OK. A partir du moment où la femme a assez de discernement, de libre arbitre, de liberté et d'indépendance pour dire « *j'accepte ou pas...* » Mais son discours évolue ensuite vers une critique plus frontale de l'islam « *ce qui m'embête dans la religion musulmane c'est quand même ce rapport de domination de l'homme sur la femme, et qu'on considère [...] que c'est le sexe faible...* »

En règle générale, le degré de critique du texte et du dogme religieux entre les femmes françaises et celles du Golfe est curieusement assez proche, y compris chez les femmes les plus en retrait de la pratique religieuse. Amina, 26 ans, indique, sans revenir sur la pratique en elle-même qu'elle qualifie de « *autorisée dans l'islam* », que la polygamie est surtout culturelle et que dans sa famille issue de Kabylie, cela était inconcevable.

Toutefois, l'esprit critique existe bel et bien dans les propos recueillis même si, comme l'indique Mounira, 39 ans, de façon presque résignée, la culture du rejet est assez complexe pour les musulmans : « *je le rejette. Totalement et je vous assure que beaucoup le rejettent. Beaucoup. Mais on n'a pas la culture d'exprimer ce rejet. On vit notre truc, on est arrivés à trouver un compromis à peu près, on ne va pas le mettre en avant. On ne va pas mettre en avant « oui, je suis une femme émancipée, j'ai baisé avant le mariage, je bois de l'alcool mais pourtant je suis musulmane* », c'est impossible. »

Parmi les arguments permettant de critiquer la polygamie, on retrouve surtout la contextualisation, qui était très présente également chez les femmes du Golfe, visant à expliquer que cela pouvait se justifier il y a 1400 ans lors de la révélation de l'islam par le prophète, mais en aucun cas aujourd'hui : Valérie, 39 ans, résume cela en une phrase : « *pour moi la polygamie c'est quelque chose qui était sans doute très adaptée dans une société dans laquelle les femmes avaient besoin d'un tuteur entre guillemets il y a 1400 ans, qui n'est absolument plus adaptée aujourd'hui.* » Sonia, 29 ans, trouve, de même, que « *il y a 1400 ans, ça existait pour d'autres raisons. Pas pour le plaisir d'un homme mais pour protéger une femme dans le cadre d'avant. Je pense que la polygamie en 2020 c'est un peu has been.* »

Enfin, il y a quelques femmes qui vont un peu plus loin et évoquent une nécessaire mise à jour de la doctrine religieuse. Nour, 45 ans, estime que « *la religion doit évoluer. Je pense que ces textes ont été écrits à un moment donné de l'histoire de l'islam et qu'ils étaient écrits dans un contexte. Souvent écrits par des hommes. J'ai envie de dire qu'aujourd'hui bah on vit dans un monde moderne, les choses ont changé* ». Aicha, 40 ans estime que cette pratique est « *complètement rétrograde [...]* » et qu'elle n'est « *pas du tout en phase avec cet aspect-là de la religion* ». Nour, 45 ans, va jusqu'à parler d'un Coran qui doit s'adapter à l'époque « *il faut que ça puisse résonner avec ce que je suis, c'est-à-dire une femme moderne, française, du 21^{ème} siècle, pour moi c'est ça qui compte.* »

Critiquer le dogme religieux, le remettre en cause sans quitter la religion semble être, dans le Golfe comme en France, quelque chose d'excessivement compliqué. Mounira, 39 ans, psychologue de profession, le résume parfaitement : sans doute le rejet existe-t-il et se vérifie-t-il dans les faits mais son expression publique est trop compliquée, y compris devant un chercheur. La capacité à critiquer le dogme ou le texte ne varie cependant pas en fonction de la religiosité de la personne interrogée. Les personnes les plus pratiquantes ont parfois même pris plus de libertés pour marquer une distance certes relative avec le texte plus importante que certaines des personnes non pratiquantes interrogées.

Il reste désormais à étudier brièvement le dernier aspect du rapport à la religion : son niveau de politisation.

Le féminisme islamique

Si la notion de féminisme islamique est complètement rejetée en elle-même, tout comme cela fut le cas avec les femmes du Golfe, il est assez surprenant de constater que les explications qui accompagnent ce rejet contiennent parfois beaucoup d'arguments religieux.

Il y a d'abord, chez les femmes interrogées se revendiquant les plus religieuses, un rappel du rôle de la femme dans l'histoire de l'islam. Ainsi Danah, 27 ans, indique que *« l'islam est parfait mais les musulmans sont imparfaits, personne n'applique toutes les règles. [...] Après, ce qui est certain c'est que dans l'islam, le rôle de la femme est important. Mais aussi en islam, la femme reste quand même entre guillemets le second de l'homme. »* Si cette infériorité islamique est soulignée, elle est également justifiée plus loin dans l'entretien par Danah : *« moi ça me va qu'il y ait ces disparités, ces différences. Je n'aimerais pas être l'égale sur le plan personnel de l'homme, aucun intérêt. »* L'argument selon lequel les femmes avaient un rôle autour du prophète revient ainsi assez couramment et indépendamment du degré de religiosité. Sarah, 45 ans, qui ne revendique qu'un islam d'héritage indique que *« oui je pense qu'il peut y avoir un féminisme, je ne pense pas qu'on puisse dire islamique, c'est un féminisme musulman, plutôt qu'islamique. Je ne sais pas dans quelle mesure, alors je ne connais pas bien les textes mais on peut entendre ici et là, la vie de Mahomet, qui aimait beaucoup les femmes, Khadija, Fatima, toutes ces femmes qui ont été des grandes commerçantes... »* Tout en rejetant la notion de féminisme islamique, Marwa, 40 ans, cite aussi la première épouse de Mahomet : *« la religion musulmane, elle n'impose pas à une femme de rester à la maison, d'élever ses gosses et tout ça, au contraire... Voilà, le prophète, il avait Khadija, Khadija qui partait à la guerre, qui partait faire du commerce, en tout cas tout dépend comment on interprète cette religion [...] en tout cas féministe islamique, ça ne va pas. »*

Ensuite, on trouve quelques femmes qui estiment que naturellement, l'islam est une religion féministe comme Sonia, 29 ans : *« En fait, la religion musulmane c'est la religion la plus féministe du monde. C'est juste que les hommes, ça ne les arrange pas donc ils ne l'ont pas fait savoir. Mais à partir du moment où une femme sait lire et sait aller regarder dans les textes, il n'y a pas plus important, il n'y a pas plus précieux qu'une femme, il n'y a pas plus à choyer et à respecter qu'une femme ».*

Radhia, 39 ans précise également que c'est la méconnaissance des textes qui porte à confusion et peut faire croire que l'islam ne serait pas une religion valorisant les femmes : *« Après, la femme, elle est valorisée dans le Coran sauf que la plupart ne l'ont pas lu et jugent beaucoup, [...] on en revient toujours au fait que les gens ne creusent pas plus, ne font pas plus de recherches profondes parce que quand tu lis la Bible, quand tu lis le Coran et quand tu lis la Torah, il y a beaucoup de choses qui sont similaires alors pourquoi ne pas attaquer la Bible, et ne pas attaquer la Torah mais toujours attaquer le musulman ? »* Sonia, 29 ans, explique quant à elle qu'il faut *« puiser dans les livres [religieux]... on peut puiser dans les livres, oui, pour justement influencer cette forme de féminisme. »*

Valérie, 39 ans, est la seule à avoir lu des ouvrages sur le féminisme islamique et cite spontanément la militante Zahra Ali, ainsi que l'activiste Rockaya Diallo. La définition qu'elle donne indique qu'elle s'inscrit dans un féminisme islamique de type politique tel que revendiqué par les militantes publiant sur cette notion : *« Mais moi je me définis beaucoup plus dans le féminisme de Rokhaya Diallo, ça ne va pas vous étonner, qui est « le féminisme c'est le féminisme ». C'est-à-dire, tu veux porter une jupe courte... moi, par exemple l'été à la plage, quand mes filles voient des femmes en string seins nus et qu'elles me disent « oh là là, c'est bizarre », je leur dis « non ce n'est pas bizarre, on a le droit de le faire, on est en France, on a le droit de le faire ». Par contre, quand je vois une maman ou une fille qui se baigne avec son voile, je voudrais que les autres disent aussi la même chose parce que moi je me définis vraiment comme « lâchez-nous la grappe », c'est tout en fait. »*

Nadia, 40 ans, se situe également dans un argumentaire qui ressemble beaucoup à du féminisme islamique en veillant, comme l'ont fait beaucoup de femmes du Golfe interrogées dans leurs argumentaires, à retirer de l'islam de toutes ses scories culturelles : « *on peut améliorer la condition de la femme en appliquant très clairement ce que nous dit le Coran mais en le pratiquant réellement et en ne mélangeant pas les traditions et la culture parce qu'aujourd'hui pour moi c'est vraiment ça qui freine la condition de la femme musulmane. C'est ce mélange entre traditions et culture et le fait que ces personnes-là ne suivent pas réellement ce que dit le Coran. La place de la femme dans la religion musulmane est très importante et quand on mélange traditions et culture, finalement la femme n'a pas autant de droits que ce qu'elle devrait avoir.* »

Toutefois, beaucoup des femmes interrogées ne sont pas sensibles à ce discours, ou plutôt ne sont pas convaincues. Comme les femmes du Golfe, elles indiquent que l'égalité entre hommes et femmes est une notion universelle et que la religion ne doit pas se mêler de cela. On trouve, parmi les femmes qui formulent ces réponses, celles qui revendiquent le moins de signes de religiosité, mais aussi une exception comme Zainab, 42 ans, qui ne voit pas vraiment en quoi l'islam peut servir à s'émanciper, estimant que « *l'émancipation islamiste... l'émancipation dans l'islam c'est des choses qui me sont lointaines.* »

Khadija, 47 ans, est plus détaillée sur les raisons qui font qu'elle ne croit pas au féminisme islamique : « *Pour moi, les textes musulmans ne permettent pas ce féminisme. C'est du développement personnel, c'est du développement intellectuel. Bien sûr, il y a de la sagesse religieuse in fine, mais ce ne sont pas les textes qui vont permettre de donner cette liberté aux femmes* ». Mounira, 39 ans, tout en respectant celles qui trouvent du réconfort dans les textes religieux, indique que « *concernant la religion et le féminisme, c'est bien s'il y a des femmes qui veulent au travers d'un discours religieux aller chercher, se donner une place, franchement c'est très bien. Mais je n'y crois pas du tout.* »

Le féminisme islamique, lorsqu'il est rejeté, est aussi un moyen de dénoncer l'hypocrisie de la religion. Marwa, 40 ans qui, pour autant, se revendique musulmane, indique que « *le féminisme islamique, il ne peut pas exister... enfin c'est pas qu'il ne peut pas exister mais pour moi c'est un non-sens. Déjà, féminisme, et islamique, on ne peut pas les associer ensemble. Et parfois même la religion est très hypocrite...* »

Par ailleurs, peu des femmes interrogées ont une vraie réflexion féministe en termes politiques. Nour, 45 ans, qui avoue que « *cette question de trouver le féminisme dans un texte religieux je n'y crois pas trop.* » est une des rares à développer des propos sur le féminisme, le définissant comme une « *manière d'être* » au quotidien. Toutefois, en règle générale, les femmes interrogées, si elles ont souvent un engagement politique revendiqué, ne sont pas des militantes féministes.

Ainsi, Sherifa, 40 ans, qui se définit seulement comme une ancienne musulmane ne croit pas vraiment en l'égalité entre hommes et femmes et pour autant n'est pas dupe quant au féminisme islamique : « *alors c'est un oxymore, féministe islamique ça n'existe pas, d'accord ? Je vais vous donner un seul exemple : dans le Coran, la femme a la moitié de la part de l'héritage, d'accord ? Rien que ça, rien que ce petit truc fait qu'à mes yeux on ne peut pas parler de féminisme islamique. Puisque financièrement, la femme elle sera toujours mise de côté si... Qu'elle se fera toujours [avoir] par ses frères, son père, ses oncles, ses cousins enfin tout ce qui est le mâle...voilà. Et non, je ne suis pas féministe parce que je pense que nous ne sommes pas égaux, nous sommes complémentaires et je n'ai pas envie d'être l'égale d'un homme.* »

Enfin, plusieurs femmes interrogées sont conscientes que l'argumentaire du féminisme islamique masque un message politique et que la rhétorique du libre choix n'est souvent qu'une forme de sophisme. Anja, 27 ans, indique que ce qui caractérise le féminisme islamique, « *c'est le niveau de sophistication des arguments, d'appropriation de certaines causes pour expliquer et justifier un choix soit disant libre alors qu'il ne l'est absolument pas. J'ai de plus en plus de mal avec le terme féminisme.* »

Une vision classique et surprenante de l'islam

A travers les trois dimensions que nous avons choisies d'analyser concernant la vision de la religion, nous obtenons de façon surprenante des résultats relativement conformes à ceux que nous avons pu observer chez les femmes du Golfe vivant pourtant dans un cadre beaucoup plus islamique.

En effet, concernant le degré de pratique religieuse, si celui-ci est moins intense chez les françaises, l'écart n'est pas vraiment important. Ainsi, si peu des femmes interrogées ont une pratique rigoureuse, toutes revendiquent un attachement avec l'islam à des degrés divers. La croyance en Dieu étant partagée par 20 des 23 femmes interrogées. La religiosité est donc assumée, même si souvent, elle ne s'exprime que sous la forme d'une spiritualité.

Toutefois, même si les femmes revendiquent leur religion d'un point de vue spirituel, la critique des textes et dogmes religieux est loin d'être facile à formuler. Sur une question comme celle de la polygamie, la plupart d'entre elles, si elles rejettent évidemment cette idée, ne s'attaquent pas au principe lui-même. Utilisant les mêmes circonvolutions que les femmes du Golfe, elles préfèrent parfois insister sur l'impossibilité matérielle de recourir à cette pratique dans le monde contemporain, reprenant les arguments de certains leaders religieux. Parfois, elles développent l'argument de l'époque, indiquant que la polygamie a pu être utile mais ne l'est désormais plus. Pour autant, seules quelques exceptions parmi les femmes interrogées remettent en cause le texte religieux et indiquent qu'il faudrait le réformer.

Cette réticence à critiquer les fondements religieux se vérifie avec le troisième axe que nous avons choisi d'étudier, qui est le degré de politisation religieuse. Si la notion de féminisme islamique est globalement rejetée en tant que telle, les arguments développés par les militants du féminisme islamique sont en revanche très présents dans les propos recueillis. Même si la connaissance religieuse de ces femmes est assez réduite, beaucoup d'entre elles mobilisent des passages de la vie de Mahomet ou des extraits du Coran pour tenter de justifier le fait que les femmes sont bien traitées par l'islam. Les inégalités seraient ainsi davantage culturelles ou dues à de mauvaises interprétations des textes sacrés et il y aurait d'après elles une façon islamique de promouvoir l'égalité entre les hommes et les femmes.

Cette permanence du religieux, et notamment de sa dimension politique chez des femmes semblant parfaitement intégrées, laisse entendre que malgré l'intégration économique, malgré l'amalgamation avec un nombre important de mariages exogames, l'acquisition des valeurs de la République Française et notamment la séparation de l'Eglise et de l'État ainsi qu'une certaine sécularisation des mœurs ne sont pas complètes. Si pour ces femmes, qui connaissent de brillants parcours professionnels, cela ne pose pas de soucis particuliers, il faut imaginer que cela puisse en créer chez d'autres qui ne se sont pas hissées socialement au-dessus de la condition de leurs parents.

Bien évidemment toutes les femmes interrogées ne développent pas ce type de raisonnement, mais la tendance est assez forte et dénote une prévalence importante d'un fond d'islam politique dans le mode de réflexion de ces femmes qui, sociologiquement, sont plutôt éloignées de la religion, de leur milieu d'origine et connaissent une réelle réussite sociale. Cette politisation du discours religieux, que l'on a pu entrevoir lorsque nous avons étudié la problématique du voile, laisse transparaître une vision plutôt négative de l'avenir de la femme d'origine nord-africaine au sein de la société française. Nous verrons en effet que beaucoup des femmes interrogées analysent la société française comme quelque chose qui les discrimine et rend plus compliquée l'intégration économique et sociale de la deuxième génération.

Chapitre 7 - Le voile islamique entre choix et étendard

Le sujet du voile islamique est plus qu'incandescent et beaucoup de chercheurs et de commentateurs extérieurs parlent régulièrement d'obsession occidentale du voile.

Lors de la parution de notre récent article dans *Arabian Humanities* sur la perception du voile par les jeunes femmes managers du Golfe, nous avons souhaité le rendre ouvert au débat sur une plateforme académique en ligne afin de pouvoir avoir des retours de pairs autres que ceux ayant évalué notre papier (Lacheret, Farooq, 2020).

Très rapidement, les réactions ont été épidermiques, deux chercheuses évoluant au Royaume-Uni et aux États-Unis, Iqbal Tamimi et Hasnaa Mokhtar ont immédiatement insisté sur le fait qu'en Occident, le voile était une obsession lorsque l'on parlait du Golfe, brandissant l'héritage colonial, la fixation sur le terme « *musulman* », contestant ma position de chercheur et ma volonté d'étudier cette question du simple fait de mon « *identité* ». Elles insistaient évidemment sur mon origine et ma supposée religion et non sur celle de mon coauteur, puisque ce dernier, Mohammad Omar Farooq, est un professeur très réputé de finance islamique à l'université du Bahreïn originaire du Bangladesh. Il ne fait par ailleurs pas mystère de sa confession religieuse.

L'extrême sensibilité des premiers lecteurs de cet article montre bien à quel point évoquer la tenue des musulmanes peut être un sujet sensible. Il est à craindre que, quelle que soit l'étude publiée sur le sujet, elle sera toujours très discutée et la légitimité du chercheur sur ce sujet toujours contestée. Ce dernier sera ainsi critiqué non sur ce qu'il aura écrit mais davantage sur ce qu'il est ou est censé représenter.

Le voile que portent certaines femmes musulmanes est donc un véritable sujet de controverse en sciences sociales et devient un sujet politique majeur dès que l'on évoque l'Occident et tout particulièrement de la France. La culture laïque de la France, très difficile à comprendre à l'étranger, déclenche une fébrilité particulière lorsque l'on parle de fait religieux et de signes d'appartenance religieuse. Pour autant, les vagues migratoires d'origine nord-africaine se sont relativement bien intégrées et les mariages dits « *mixtes* » et le métissage semblent très fréquents dans les chiffres ainsi que le relève Hervé le Bras (2017). Toutefois, cet optimisme a été récemment fortement relativisé par Jérôme Fourquet, dans son ouvrage *l'Archipel Français*, où il déconstruit fortement le mythe du mariage mixte à la française, montrant au contraire une tendance de plus en plus forte au mariage endogame.

Si la République a toujours eu une tendance à un certain anticléricalisme héritée notamment des débats du début du 20^{ème} siècle, elle a su se construire une doctrine laïque qui a été plutôt bien acceptée au sein de la population et qu'a très bien résumée Laurent Bouvet dans son ouvrage « *La nouvelle question laïque* » (2019). Pour autant, il y a toujours eu de vrais débats sur la définition de la laïcité qui n'ont jamais vraiment eu de conséquences sur la société jusqu'à ce que les questions du voile islamique deviennent des sujets d'actualité et de crispation politique en France. D'abord avec l'affaire de Creil de 1989 et la réponse pour le moins alambiquée du Ministre de l'éducation nationale de l'époque, Lionel Jospin, qui décida de ne rien décider et de demander un avis sur le port des signes religieux dans les établissements scolaires publics au Conseil d'État qui laissa seuls les chefs d'établissements pendant de longues années.

Cette période de latence, jusqu'à la loi de 2004 sur le port de signes religieux, fut un moment de flottement qui favorisa un travail de fond des militants de l'islam politique et des prosélytes de

toutes obédiences. Entre temps, les attentats du 11 septembre 2001 allaient, et cela a été souligné par les femmes interrogées lors de notre étude, changer radicalement la perception par la société de la figure du musulman et de l'islam. Un double mouvement allait suivre : d'abord, celui visant à surtout ne pas faire l'amalgame entre le musulman vivant paisiblement en France et le terroriste. Cela fut fait de façon claire et insistante et cette répétition dans les médias et parmi les politiques au pouvoir à l'époque ne sonnait pas forcément très juste. Elle a pu même être interprétée comme une stigmatisation. A force de répéter qu'il ne fallait pas faire d'amalgame, ce dernier a été naturellement établi par une partie de l'opinion publique.

La société française allait ainsi devenir de plus en plus sensible au problème de l'islam, à la figure du « *musulman* » dans la société française.

Cette émergence de la figure du « *musulman* », qui allait devenir un sujet majeur traversant notre société, plonge ses racines en 1979 avec la révolution iranienne qui met brutalement la problématique religieuse sur le devant des préoccupations politiques. L'islam sunnite, s'estimant concurrencé par l'Iran, va par conséquent se raidir et se lancer dans un grand mouvement conservateur partant d'Arabie Saoudite qui s'apparente à une bataille d'influence pour le contrôle des normes de l'islam dans le monde⁴. Les revendications liées à la religion commencent ainsi à émerger massivement dans le monde occidental.

En France, ce fut notamment le cas avec les « *grèves saintes* » de 1982-1983 dans l'industrie automobile où des pratiques et revendications jusqu'à lors cantonnées aux ateliers arrivent sur le devant de la scène médiatique, sociale et politique (Maillard, 2017). Les revendications religieuses sont telles qu'elles apparaissent sur des tracts et des banderoles de la CGT et d'autres syndicats de Citroën, Talbot, Renault et Peugeot. Il est demandé notamment l'ouverture de salles de prières, la possibilité d'une cinquième semaine de congés accolée aux quatre premières pour prolonger le séjour dans le pays d'origine ou encore un repos supplémentaire pendant la période de Ramadan (Gay, 2015).

Ces grèves, qui mêlent revendications religieuses, culturelles et ouvrières, furent interprétées par les pouvoirs publics comme des mouvements religieux orchestrés par des activistes. Les réactions médiatiques des ministres de l'époque sont assez révélatrices d'une forme de surenchère et d'une crispation autour de la question religieuse. Ainsi Gaston Deferre, ministre de l'Intérieur, lance-t-il sur *Europe 1* le 26 janvier 1983 : « *Il s'agit d'intégristes chiites*⁵. » Le lendemain, Pierre Mauroy, Premier Ministre, déclare au journal *Nord Éclair* : « *Les principales difficultés qui demeurent sont posées par des travailleurs immigrés [...] agités par des groupes religieux et politiques qui se déterminent en fonction de critères ayant peu à voir avec les réalités sociales françaises.* » Jean Auroux, alors Ministre des Affaires Sociales, indique quant à lui dans la presse régionale : « *il y a à l'évidence une donnée religieuse et intégriste dans les conflits que nous avons rencontrés* » (Maillard, 2017).

À la même époque, de véritables émeutes urbaines – les premières de ce type – propulsent en 1981 la situation des banlieues, dont la dimension religieuse est à l'époque considérée comme secondaire, sur l'agenda politique. Dans la périphérie de Lyon (le quartier des Minguettes à Vénissieux), des jeunes, souvent issus de la deuxième génération de l'immigration, se livrent aux

⁴ Ce tournant conservateur de 1979 est actuellement dénoncé et remis en cause par le Prince héritier d'Arabie Saoudite, Mohammed Bin Salman: « *Saudi Crown Prince in His Own Words: Women are absolutely equal* », *New York Times*, 18 mars 2018

⁵ Cette affirmation est complètement erronée puisqu'il n'y a quasiment pas de chiites en France parmi la population de confession musulmane.

premiers rodéos urbains suivis d'incendies de véhicules. Ces émeutes, fortement médiatisées, permettent de faire émerger le « *problème des banlieues* » sur l'agenda national, notamment sous l'angle des rapports entre habitants des banlieues et forces de police. Ces événements, *a priori* non liés à une problématique religieuse, mirent toutefois rapidement en évidence le rôle des religieux dans les quartiers, souvent appelés à la rescousse de façon indirecte par des municipalités débordées. L'interprétation des grèves de 1982-83 par les pouvoirs publics doit aussi se faire à l'aune de ces événements survenus quelques mois auparavant.

Ces émeutes sont l'une des raisons qui expliquent l'organisation de la très médiatique « *marche des beurs* » dite « *marche pour l'égalité et contre le racisme* » de 1983, dont l'épicentre se situe aussi aux Minguettes (Lacheret, 2017). L'interprétation de ces grèves, puis des émeutes et de leurs suites par les pouvoirs publics, les médias et les partis politiques engendre une crispation autour de la question de l'immigration et de l'islam. Les partis de gauche se mettent ainsi à promouvoir le « *droit à la différence* ». Cette nouvelle grille de lecture est illustrée par la création de l'association SOS Racisme en 1984 mais également par le changement de ton notamment au Parti Socialiste sur la question des minorités religieuses.

À droite, l'immigration et l'islam deviennent également des préoccupations, le Front National, jusqu'à lors cantonné à des résultats électoraux confidentiels, se saisit à cette époque du diptyque « *insécurité/immigration* » pour connaître ses premiers succès électoraux (Mayer, Perrineau, 1996).

Toutefois, l'islam ne deviendra réellement une préoccupation centrale de la politique française et du débat intellectuel qu'après le 11 septembre 2001. De nombreux ouvrages, parfois très critiques vis à vis de la religion musulmane, sortiront dans les années qui suivront ces attentats. On peut penser au pamphlet d'Oriana Fallaci, « *la rage et l'orgueil* » publié en 2002, ou, dans un tout autre style, à l'essai de Michèle Tribalat et Jeanne-Hélène Kaltenbach « *La République et l'Islam : entre crainte et aveuglement* », toujours en 2002 et un peu plus tard, « *Jihad* » de Gilles Kepel en 2003 ou « *les territoires perdus de la République* » de George Bensoussan en 2004.

La période post 2001 en France est également le moment de la qualification inattendue de Jean-Marie Le Pen pour le deuxième tour de l'élection présidentielle en 2002 qui ne fera que focaliser davantage le débat sur la place de l'islam et de ses signes les plus visibles dans la République.

C'est dans ce contexte, et dans celui des longs travaux de la commission Stasi qui l'a précédée, que la loi prohibant le port des signes religieux au sein de l'enseignement primaire et secondaire public en France est adoptée, non sans débats et prise de positions des acteurs politiques qui mettront une réelle tension sur le sujet du voile islamique et, d'une façon plus générale, sur la place de la femme musulmane en France. L'intensité du débat politique sur le sujet n'a depuis cette époque jamais diminué.

Les femmes que nous avons interrogées dans le cadre de l'enquête ont 37 ans de moyenne d'âge. Elles ont donc parfois démarré leurs études ou leurs carrières à cette période dont elles se souviennent souvent très bien et qu'elles citent fréquemment comme une période charnière où le voile a commencé à apparaître dans leur entourage, sans qu'elles ne puissent fournir vraiment d'explication particulière à cette recrudescence.

Le voile islamique n'est pas spécialement ancré dans les habits traditionnels d'Afrique du Nord, dont sont issues les femmes interrogées, comme il peut l'être dans le Golfe où il est parfois revendiqué comme un costume national (Khalaf, 2005, Idil, 2019). Il est d'ailleurs assez notable, dans les monarchies du Golfe, de souligner que les hommes aussi portent souvent un voile (*shemagh*) et une robe blanche (*thowb*) qui n'a souvent pas une signification particulièrement religieuse, sauf quand il

est porté comme un *qami* (lorsque la robe arrive au-dessus de la cheville) et qu'il constitue ainsi une sorte d'uniforme des salafistes.

Les femmes managers d'origine nord-africaine interrogées étant toutes non-voilées, il convient de prendre leurs réponses avec une certaine distance car si elles connaissent et fréquentent toutes des femmes voilées, leurs interprétations ne peuvent pas être comparées avec celles de personnes concernées. Afin, de prendre un peu de hauteur sur les propos enregistrés, nous ferons nôtre la réflexion de Nancy Lindisfarne-Tapper et Bruce Ingham (1997) sur les analyses concernant le voile islamique. Ces deux chercheurs partent du principe que les articles scientifiques sur le voile au Moyen-Orient ont tendance à créer l'illusion d'une catégorie cohérente et que les conclusions servent souvent d'outils politiques pour les observateurs occidentaux. En effet, analyser le voile conduit souvent, selon ces auteurs, à tirer des conclusions politiques assez tranchées, oubliant qu'il y a souvent autant de raisons de se voiler qu'il n'y a de femmes portant le voile. Sans aller jusqu'à une telle conclusion, nous avons veillé, lors de notre enquête, à nous garder d'analyser le voile islamique comme un objet homogène d'autant plus, nous insistons, que les femmes interrogées ne le portaient pas.

Nous nous sommes donc efforcé de ne pas porter de jugement de valeur sur les réponses formulées. Notre expérience dans le Golfe et dans le monde arabe fut à cet égard très utile puisque les femmes musulmanes y sont très majoritairement voilées. Ainsi, après notre enquête sur ce public, nous avons pris conscience que les argumentaires mobilisés par les femmes interrogées pour expliquer le port du voile étaient pour le moins variés.

Concernant les femmes d'origine nord-africaine interrogées, nous avons donc repris la question utilisée au cours de l'enquête sur les femmes du Golfe. La question sur le voile arrive en fin d'entretien alors que nous sommes en pleine discussion sur la religion et la façon dont ces femmes vivent l'islam au quotidien. Tout comme avec les femmes du Golfe, nous avons souhaité poser une question pouvant apparaître légèrement intrusive, qui impliquait une réaction de la part de la personne interrogée. Une fois encore, nous n'avons eu aucun refus de réponse, ni aucune remarque sur la pertinence de la question.

La question était ainsi formulée : « *En France et dans d'autres pays européens, le fait que certaines femmes musulmanes portent le voile est interprété comme un signe de soumission. Comment réagissez-vous à une telle affirmation ?* »

Parfois, et au fur et à mesure que les entretiens avançaient, il nous est apparu utile d'ajouter une question sur l'apparition du voile en France. Elle visait plutôt à obtenir leur avis sur l'apparente recrudescence du port du voile au cours de la dernière décennie en France. En effet, souvent, cette idée d'une multiplication du voile en France apparaissait en réponse à la première question, et une relance a parfois pu s'avérer nécessaire afin d'aider les femmes interrogées à poursuivre et à mieux formuler leur réflexion.

Si les femmes du Golfe, majoritairement voilées, ont insisté très fortement sur la notion de choix pour expliquer le voile mais également sur les contraintes imposées par la religion musulmane, les réponses collectées avec les femmes françaises recourent des points de similitude tout en ouvrent un champ de réflexion un peu différent, qui nous permet de construire plusieurs hypothèses sur la perception du voile islamique, en France, par des femmes musulmanes ayant réussi professionnellement.

Le voile comme un cheminement

La première réflexion collectée, de façon non homogène, est la notion de cheminement voire d'aboutissement de la foi religieuse, que l'on retrouve notamment dans l'étude de Soraya Rachedi (2020). Chez les femmes voilées interrogées par cette chercheuse, le voile apparaît comme quelque chose d'important, qui marque une étape de la foi et avec lequel il ne faut pas plaisanter. Plusieurs passages de son étude montrent que parfois, les parents n'étaient pas d'accord sur le principe mais qu'une fois que leur fille leur annonçait qu'elle se voilait, elle changeait de catégorie à leurs yeux et devenait quelqu'un qui ne pouvait plus commettre d'écart ou d'erreur : le voile matérialisait une forme d'obligation de perfection dans l'attitude de la femme qui se décidait à le porter.

C'est une des différences majeures avec les données collectées dans le Golfe où cette exigence de perfection n'apparaît pas vraiment, sans doute parce que le voile y est la norme et que le fait de ne pas être voilée est donc beaucoup plus rare.

On retrouve cette idée de cheminement, d'aboutissement de la pratique religieuse par le voilement dans les propos des femmes interrogées qui semblent les plus liées à la religion dans leur discours. Ainsi, Monia, 30 ans, indique que *« je pense que le voile, c'est un cheminement quand même assez poussé dans la religion. C'est-à-dire que pour moi dans la religion, il y a certaines étapes à passer avant de passer cette étape-là, et le voile, c'est la fin »*.

Valérie, 39 ans, relate des conversations avec des femmes voilées qui selon elles aboutissent toutes à la même conclusion : *« toutes les fois où j'ai eu des conversations sur le sujet, ça a toujours été un cheminement spirituel, là je me fais porte-parole, c'est ce qu'elles me disent. C'est un cheminement spirituel et c'est pour moi un aboutissement »*.

Ce discours sur le cheminement est évidemment lié à la notion de choix : on se voile lorsque l'on a suffisamment évolué dans sa pratique religieuse et que l'on choisit de le porter. Parmi les femmes interrogées, plusieurs s'interrogent et pensent peut-être un jour le porter. Radhia, 39 ans, précise que *« personnellement je ne suis pas encore prête. [...] Mais peut-être un jour viendra où je me sentirai prête et je le porterai. »*

Le voile, pour les femmes interrogées qui ont le discours le plus développé sur la religion et voient cette dernière comme bien davantage qu'une spiritualité, semble donc être quelque chose que l'on porte lorsque l'on est prête, que l'on a suffisamment réfléchi à ce que cela implique. Il s'agit d'un degré de religiosité supplémentaire auquel elles ne se sentent pas toutefois spécialement attachées. Cependant, cette idée de degré de religiosité supplémentaire laisse entrevoir un discours prosélyte, car dans leur propos, la notion *« d'aboutissement »* apparaît comme quelque chose de positif. Cela n'est jamais exprimé explicitement, mais la lecture des retranscriptions montre une forme d'admiration pour celles qui sont allées au bout de la démarche. On retrouve ici, dans une mesure bien moindre, l'admiration relevée par les jeunes hommes musulmans pour les hommes faisant montre de très grande religiosité dans les quartiers, arborant une barbe et une robe traditionnelle. Cette forme de respect et d'admiration, relevée par des chercheurs aussi divers que Gilles Kepel (2015) ou Fabien Truong (2017), montre en outre une vraie difficulté pour les personnes interrogées à se situer personnellement sur une échelle de ferveur religieuse.

Du cheminement au choix

Plus généralement, et c'est une caractéristique qui rapproche les femmes françaises de leurs homologues du Golfe, le voile semble d'abord être une affaire de choix. On relève cette affirmation

chez la plupart d'entre elles, à l'exception des quelques-unes qui se situent davantage dans une forme de rébellion ou de rejet vis à vis de la religion, tout en continuant à s'en revendiquer, au moins en tant que marqueur culturel.

Avec la notion de choix, on aborde quelque chose de très commun, qui est d'ailleurs utilisé par des associations militantes de défense des musulmans, comme le CCIF, dissous en 2020, ou l'association *Lallab* et se retrouve dans le slogan « *mon voile, mon choix* ». Dans cette revendication du libre-choix, on retrouve toute sorte de notions mais la plus importante est cette idée de liberté de porter le voile. Néanmoins, tout comme avec les femmes managers du Golfe, les françaises reconnaissent de manière quasiment unanime que cette liberté n'est pas totale et qu'il existe des femmes qui sont forcées de le porter.

Ce choix est d'ailleurs souvent exprimé dans un premier temps de façon autonome : c'est un choix qui apparaît personnel que la femme effectuerait librement. Ce choix est lié à la religion et doit donc être respecté, ainsi que l'expriment Sonia, 29 ans « *Mais dès lors qu'elle, elle le choisit, pour pratiquer la religion telle qu'elle l'entend, pour moi ce n'est pas une forme de soumission.* » ou Monia, 30 ans « *Dans ma famille mes deux grandes sœurs le mettent, moi et ma petite sœur on ne le met pas, mais c'est un choix en fait, ma sœur elle a pu choisir de le mettre...* ».

Cette notion de choix doit d'ailleurs s'appliquer à tous les types de tenue selon les femmes interrogées mettant en avant le libre-choix. Le voile est ainsi souvent mis sur le même plan que la jupe courte ou le maillot de bain. Le choix est d'ailleurs érigé en norme absolue de la liberté pour Nada, 42 ans « *Si elle veut être en mini-jupe, elle est en mini-jupe, si elle veut être en voile intégral, elle est en voile intégral, à partir du moment où ce choix lui appartient.* » ou Zainab, 42 ans « *le voile, ça devrait être un choix. [...] Je veux dire, c'est... pour moi une femme devrait être libre de porter ce qu'elle veut. Aussi bien une micro-jupe que le voile. Ce qui compte, c'est qu'elle soit à l'aise avec sa pensée, sa doctrine etc.* ».

Aicha, 40 ans, réagit de façon plus vive à cette idée de choix, en rendant la société française responsable de cette question : « *Pour moi, la liberté c'est aussi de pouvoir porter un voile ou avoir un accoutrement un peu exotique, finalement la liberté c'est de pouvoir porter le voile ou pas. Ça me révolte un peu qu'on en soit aujourd'hui en 2020 ici en France à se cristalliser sur des débats autour du port du voile. Une femme devrait pouvoir porter le voile ou ne pas le porter, finalement.* »

En règle générale, placées face au terme « *soumission* » induit délibérément par la formulation de la question posée afin de provoquer une réaction, les femmes interrogées font naturellement le lien entre le choix et la soumission. Toutefois, la notion de soumission est elle-même très diversement abordée.

Quelle soumission ?

La question posée lors de l'entretien est une reprise traduite de celle posée en anglais aux femmes managers du Golfe. Elle a eu un effet beaucoup plus important sur les françaises en termes de réaction produite. Cela renforce l'impression de sensibilité autour de cette notion qui puise sans doute ses racines dans les débats de plus en plus vifs autour du voile qui serait, à en croire la philosophe Elisabeth Badinter (2018) ou l'essayiste Fatiha Boudjahlat (2017), un instrument de soumission. Cette idée d'un voile qui soumet la femme à l'homme et à la loi islamique semble être le signe d'une division des féministes de culture musulmane en France. Dans un travail pour l'université américaine de Rice, Meredith Mc Cain (2019) distingue le « *féminisme musulman* » du

« *féminisme islamique* ». Même si la formule est maladroite, l'idée développée est plaisante avec d'un côté, les féministes de confession musulmane, décrites comme « *embourgeoisées* », qui considèrent le voile comme un instrument de domination, et le féminisme islamique qui serait celui de femmes davantage attachées à la religion dans leur quête d'émancipation.

Cette opposition entre les féministes dans les populations majoritairement musulmanes n'est pas nouvelle. On la retrouve chez la sociologue Saoudienne Madawi Al Rasheed (2013) qui distingue les féministes libérales des féministes islamiques parmi les femmes engagées dans son pays en fonction des réponses qu'elles formulent et des argumentaires qu'elles mobilisent. Une féministe islamique serait celle qui ne critiquera pas la religion musulmane elle-même mais la façon dont elle est interprétée et utilisée par les hommes pour asseoir leur domination et le patriarcat tandis que les féministes libérales critiqueront plus directement l'essence de la religion elle-même.

Nous avons d'ailleurs identifié cette distinction parmi les réponses collectées lors de notre enquête dans le Golfe mais avons pu émettre une hypothèse différente selon laquelle cette critique des clercs plutôt que de la religion elle-même, qui revenait majoritairement dans les réponses formulées, était due à la volonté de ne surtout prendre aucun risque au sein d'une culture où critiquer ouvertement la religion pouvait être très mal perçu. Critiquer ceux qui interprètent la religion et s'en servent comme instrument de pouvoir semblait en effet beaucoup plus socialement admis et permettait d'obtenir des résultats assez similaires en prenant nettement moins de risques. En définitive, pour éviter de toucher au sacré, on s'en prenait à ceux en charge de le transmettre et de le diffuser.

Au cœur de cette distinction, on trouve la notion, complexe, de soumission. C'est de façon complètement volontaire que nous n'avons apporté aucune précision dans l'utilisation de ce mot lors des entretiens. « *Soumission* » est une des traductions du mot « *islam* » en arabe qu'avait reprise Michel Houellebecq pour le titre de son roman. C'est aussi, comme nous l'avons précisé, un mot rentré dans le vocabulaire de façon péjorative sur le voile qui serait un instrument de soumission au pouvoir des hommes, matérialisant l'infériorité de la femme. Si l'usage de ce mot en langue anglaise n'a pas eu de conséquences significatives chez les femmes du Golfe interrogées en termes de réaction lors de la réponse formulée lors de l'entretien, on ne peut pas en dire autant pour les femmes françaises.

La plupart d'entre elles se sont montrées offensives, comme si nous formulions notre propre opinion, lorsqu'il s'est agi de répondre à cette question. En effet, la notion de soumission renvoyant à une critique de la religion et du voile, cette mention a eu le mérite de mobiliser un argumentaire assez militant chez celles montrant le plus de signes de religiosité. On pourrait d'ailleurs qualifier ces arguments de « *féminisme islamique* ».

D'abord on trouve dans les réponses les plus virulentes une remise en cause instantanée du terme « *soumission* ». Davantage que de la soumission des femmes aux hommes, le voile matérialiserait la soumission à Dieu, comme l'indique Yasmina, 38 ans : « *de toute façon, le voile, par essence pour moi c'est un signe de soumission. C'est dans la soumission à Dieu, normalement C'est une soumission pour Dieu.* »

La plupart des femmes interrogées distinguent donc une nuance entre la soumission à Dieu et celle aux hommes et à la société. Elles reconnaissent cependant que des femmes peuvent se voiler pour les deux raisons. Celles qui distinguent explicitement les formes de soumission dans leurs réponses mobilisent ainsi des exemples de personnes qu'elles connaissent, et qu'elles définissent comme minoritaires tout en admettant qu'elles existent. Ainsi, Sonia, 29 ans, distingue le voile en fonction

des femmes qui le portent : « *Alors, tout dépend de la femme qui le porte. Il y en a parfois c'est un signe de soumission, mais pas forcément à Dieu. Dès lors qu'elle, elle pense que c'est une forme de soumission, si elle le fait pour Dieu, pour moi ce n'est pas une forme de soumission. Si elle le fait pour son mari, pour ses frères ou je ne sais quoi même si je pense que c'est très mineur, pour en côtoyer beaucoup, là oui c'est une forme de soumission* ».

Dans une autre mesure, on obtient également un discours comparant la situation de la femme dans les différentes religions monothéistes, mais aussi en règle générale dans la société qui permet de politiser le débat. Sarah, 45 ans, fait un rapprochement avec la société patriarcale et les inégalités structurelles entre hommes et femmes, notamment dans le cadre du travail : « *C'est interprété comme un signe de soumission... oui, comme une femme qui est payée 30% de moins que son chef... oui comme toutes les femmes qui ne sont pas représentées dans les Conseils d'Administration, aujourd'hui c'est un signe de soumission de la femme vis à vis de l'homme. Je suis désolée, le fait qu'aujourd'hui les femmes soient payées 30% de moins dans les entreprises, c'est un signe de soumission, c'est ce même signe de soumission vis à vis de la femme... Les religions ont toutes soumis les femmes à leur pouvoir... je veux dire Eve est issue de la côte d'Adam... le péché originel, c'est la femme, dans la religion chrétienne, la femme est soumise, il y a cette soumission.* »

Cette analogie avec les autres religions doit être relevée car elle est relativement fréquente. Danah, 27 ans et Aicha, 40 ans citent d'ailleurs spontanément le judaïsme dont les femmes masqueraient leurs cheveux par une perruque et à qui on ne reprocherait rien (il s'agit en effet d'une pratique assez courante chez les juives orthodoxes). L'analogie avec les religieuses catholiques est également fréquemment formulée dans une tentative d'englober toutes les croyances pour justement ne pas viser uniquement le voile islamique.

Plusieurs des femmes interrogées se montrent *a contrario* beaucoup plus opposées au principe même du voile et ont des discours radicalement différents.

Le voile qui protège

L'argument qui revient le plus souvent chez les personnes au discours le moins religieux que l'on qualifierait de féministes « *musulmanes* » ou « *libérales* » en utilisant le cadre décrit plus haut, est celui du voile qui protège. Il semble en effet que l'analyse de ces femmes (non-voilées, rappelons-le) serait que les femmes, dans les quartiers sensibles, ont tendance à porter le voile pour ne plus être importunées. C'est un motif qui avait été relevé dans les propos de certaines femmes du Golfe, notamment celles travaillant dans un milieu très masculin comme l'industrie lourde. Plusieurs d'entre elles indiquaient que par rapport à certaines de leurs consœurs non voilées, elles subissaient moins de jeu de séduction, parfois pas très habile voire qualifié de pesant, de la part de leurs collègues masculins.

Cette notion de protection se rapproche aussi de la définition initiale du Coran tel que décrite dans la fameuse Sourate 24 qui est la seule mentionnant explicitement le voile en ces termes : « *dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines; et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs maris, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou aux femmes musulmanes, ou aux esclaves qu'elles possèdent, ou aux domestiques mâles impuissants, ou aux garçons impubères qui ignorent tout des parties cachées des femmes. Et qu'elles ne frappent pas*

avec leurs pieds de façon que l'on sache ce qu'elles cachent de leurs parures. Et repentez-vous tous devant Allah, Ô croyants, afin que vous récoltiez le succès. »

Les interprétations, fort nombreuses, de cette sourate convergent toutes en un point : cacher la femme permet de protéger. Mais la question reste de savoir qui l'on protège ? Si l'on s'en tient aux hadiths (témoignages notamment de la vie de Mahomet transmis au fil des siècles) il apparaît assez clair que l'image de la femme n'est pas très positive. Ali, le gendre du prophète et 4^{ème} calife est supposé avoir dit « *la femme est faite de mal et le pire c'est qu'elle est indispensable* » (Bihâr al-Anwâr, 100/252). Dans un des hadiths des recueils de Bukhari, il est mentionné que « *s'il y a des mauvais présages en tout, il y en a dans la maison, dans la femme et dans le cheval* » (Lacheret, Farooq, 2020).

Nombreuses sont donc les sources religieuses, souvent dans la tradition musulmane, qui donnent une image de la femme tentatrice dont le simple corps pourrait charmer l'homme et le livrer au Malin. Ainsi, à lire le psychologue Fehri Benslama (2002), le voile servirait à protéger la femme du regard de l'homme car cela pourrait pervertir ce dernier. La notion de regard est ici particulièrement importante. Le corps de la femme, d'après Mounir Chamoun, serait perçu comme source de péché et de mal dans la tradition islamique et cela pourrait entraîner les femmes elles-mêmes à percevoir leur corps comme un objet de tentation et de séduction (Chamoun, 2004).

Dans les propos recueillis, on trouve donc cette idée de protection de la femme du regard des hommes comme motif de voilement. Ainsi Amina, 26 ans, insiste sur la nécessité de se protéger dans le cadre du quartier « *ça peut être également une soumission, on va dire à une forme de pression sociale, notamment en banlieue où, lorsque vous portez un voile, c'est une forme de protection, vous vous faites peut-être moins embêter dans la rue* ». Sherifa, 40 ans, va beaucoup plus loin dans ses propos en sexualisant le port du voile « *Donc on met le voile et ça fait de nous quelqu'un de bien dans le quartier, la fille bien etc. Parce que c'est dur d'être jugée quand même, parce qu'à partir du moment où vous avez un vagin vous ne pouvez qu'être une pute.* »

Samia, 32 ans, mobilise aussi l'argumentaire de la protection face à la pression du quartier, pour se protéger et préserver sa réputation : « *maintenant les jeunes filles subissent une pression plus forte, après c'est mon côté pessimiste mais je vois ça de loin, j'ai l'impression qu'il y a beaucoup de semi-prostitution dans certaines citées et j'ai l'impression que quand on est une jeune fille maghrébine c'est un peu : soit je me mets du côté de la nana qui se prostitue à moitié, soit je suis une fille bien et je mets le voile.* »

On retombe dans l'argumentaire qui avait conduit, dans les années 2000, à la création de l'association « *Ni putes, ni soumises* » suite à la mort de Sohane Benziane, 17 ans, brûlée vive dans un quartier de Vitry sur Seine, et l'on voit bien que la façon de concevoir les choses reste sensiblement la même. Cette rhétorique du voile qui protège est ainsi mobilisée très largement, et pas seulement par les femmes qui sont les moins religieuses.

Il apparaît par exemple que le voile a aussi une fonction sociale et matrimoniale. Ainsi, certaines filles se voileraient pour trouver un mari convenable ou plus simplement pour éviter de trouver un mari violent. Mounira, 39 ans, indique que « *elles savent que, et c'est là le conditionnement, c'est une manière d'avoir un mari qui n'est pas alcoolique. C'est la hantise, la peur de la maltraitance, la peur d'avoir un mari déviant. En fait ce n'est que fantasmé... Ces filles, elles pensent qu'en se mettant avec le foulard et en rentrant dans les ordres, elles vont pouvoir attirer quelqu'un de bien et de bienveillant* ». Houda, 36 ans, qui a elle-même dû faire face à d'importantes pressions familiales pour qu'elle se marie durant ses études ce qui l'a conduite à rompre temporairement les liens avec

cette dernière, avance la même idée « *beaucoup de femmes l'ont mis pour améliorer leur image (rites) ou leur valeur sur le marché du mariage* ».

Le fait de se camoufler apporterait donc une certaine valeur matrimoniale pour celles qui le portent. Mounira va cependant plus loin, puisque pour elle, le voile est un conditionnement psychologique et culturel. Celle qui pousse la logique de protection le plus loin est Khadija, 48 ans, qui fait de la protection l'argument essentiel des femmes qui se voilent, transformant même la notion de soumission en liberté : « *Elles se protègent de l'extérieur, de ce qu'elles ne connaissent pas. On le voit comme une soumission mais c'est une grande liberté qu'elles ont, c'est de la dialectique. C'est parce qu'elles ont leur voile qu'elles peuvent sortir et être tranquilles. Ça prend le visage de la soumission, ça prend le visage de la domination mais en réalité c'est le visage de la liberté que vous voyez, c'est de la dialectique. Je suis très prudente avec cela. Souvent, ces femmes, on dit qu'elles l'ont choisi elles-mêmes, le voile. Elles l'ont choisi pour être libres, pour avoir la paix. C'est leur seule manière de se faire respecter en réalité. Celles qui ne le sont pas, elles se font injurier, pas respecter.* »

Le choix, la soumission, la protection

La raison pour laquelle on porte le voile est donc diverse et varie en fonction de l'engagement religieux et politique des femmes interrogées qui, rappelons-le une nouvelle fois, ne sont elles-mêmes pas voilées. Toutefois, on retrouve quasiment unanimement, mais dans des proportions variées, les idées de choix, de soumission et de protection. Ces notions sont évidemment mobilisées de façon différente en fonction des femmes interrogées. Par exemple, on relève l'idée de choix comme une liberté absolue, comme on pourrait parler d'un vêtement quelconque, d'un signe distinctif, mais aussi chez d'autres comme l'aboutissement d'un cheminement spirituel, ou tout simplement d'une décision qui peut d'ailleurs avoir été influencée par l'extérieur.

Ainsi, Monia, 30 ans, explique que sa sœur s'est décidée à porter le voile après une « *conférence internationale* » de plusieurs jours, à l'issue de laquelle elle s'est mise à revendiquer le port du voile. Dans son article, Soraya Rachedi (2020) cite l'une des femmes voilées interrogées qui explique avoir fait le choix de porter le voile après une conférence en Egypte. La possibilité d'une influence extérieure qui guiderait le « *libre-choix* » ne doit donc pas être négligée, même si les entretiens n'avaient pas pour objectif de soulever ce point et qu'il n'apparaît pas fréquemment dans les données collectées.

L'autre axe sur lequel les répondantes se situent est, nous l'avons vu, celui de la soumission. Le voile est en effet une soumission pour toutes les personnes ayant répondu. Une soumission à Dieu, fruit d'un cheminement spirituel, une soumission à une pression qui peut venir de la culture, du quartier, de la famille ou alors une soumission tout simplement à l'homme et au patriarcat. On retrouve ces arguments dans la quasi-totalité des entretiens, avec une intensité toujours très différente en fonction des personnes interrogées.

Le troisième type de réponse formulée sur le sens du voile islamique est celui de la protection. Là aussi, on le retrouve quasiment chez toutes les femmes interrogées. Le voile a une fonction de protection, souvent liée au quartier, au regard de l'homme, à la volonté d'être tranquille, de ne pas être importunée...

Au fond, la raison religieuse est assez peu invoquée, bien qu'elle soit liée à celle de choix issu d'un cheminement. La réflexion la plus poussée sur le voile nous vient de Sonia, 29 ans, qui s'interroge sur la raison pour laquelle elle ne le porte pas elle-même. Elle précise ainsi que c'est parce que le

sens du voile est justement de ne pas se montrer, de ne pas se faire remarquer que finalement elle ne le porte pas. Citant une conversation avec un amie, Sonia explique que « *porter le voile en France est contraire au principe même du voile. Le but du voile c'est de ne pas se faire remarquer dans une société où tout le monde est voilé. Si vous le mettez en France, tout le monde vous regarde. Elle me disait qu'elle se faisait plus draguer depuis qu'elle était voilée qu'avant. Ça attirait plus le regard de l'homme qu'avant, que quand elle passait inaperçue dans la société.* »

En dehors de l'idée de cheminement spirituel, l'argument religieux est, nous l'avons également relevé, surtout mobilisé par les femmes interrogées pour tenter de justifier l'existence du voile en le comparant aux autres religions, notamment la religion juive.

Un voile de rébellion

Toutefois, il est une raison du port du voile sur laquelle nous allons nous attarder particulièrement car elle n'était pas vraiment attendue lorsque nous avons mené l'enquête. Nous adressant à des femmes ayant réussi professionnellement, s'étant extraites de leur condition sociale dans des circonstances forcément très variées, nous nous attendions à un discours sur l'intégration et l'inclusion dans la société française. Force est de constater que nous avons aussi obtenu des éléments particulièrement inattendus.

Ils nous rappellent une conversation à l'issue d'une émission sur une radio communautaire parisienne où le journaliste nous avait expliqué hors antenne que les jeunes femmes d'origine nord-africaine se voilaient en réaction à l'image que la société française leur renvoyait : elles se voileraient pour signifier un rejet dont elles seraient victimes. Cette idée selon laquelle la société serait « *islamophobe* » pour reprendre une expression utilisée souvent de façon très abusive comme l'explique Philippe d'Iribarne dans son ouvrage « *Islamophobie : Intoxication idéologique* » paru en 2019, n'était, pensions-nous sans doute un peu naïvement, pas partagée par ces femmes ayant brillamment réussi leur vie.

Force est de constater que nous nous sommes peut-être un peu avancés, et les entretiens nous donnent à lire un tout autre panorama. Ainsi, en plus des explications traditionnelles précitées sur le port du voile, on retrouve dans la quasi-totalité des entretiens et à des degrés variés, l'idée selon laquelle les femmes musulmanes se voilent en France en réaction à une sorte d'hystérie collective sur l'islam. Cette idée est bien entendu présente dans les travaux de Soraya Rachedi ou d'Agnès de Feo qui portent sur des femmes portant respectivement le hijab et le niqab. Concernant les recherches de ces deux sociologues, on pouvait imaginer que le ressentiment manifesté par les femmes qu'elles avaient interrogé était présent car elles étaient concernées directement, elles pouvaient se sentir visées par des remarques individuelles ou par les débats sur le voile et l'islam qui se multiplient en France. Toutefois, l'idée selon laquelle l'intensité de ces débats, leur virulence, jouerait sur la décision de se voiler comme une revendication identitaire est aussi très présente au sein de notre échantillon, pourtant composé de femmes non voilées, relativement peu religieuses et qui se sont élevées socialement.

C'est Monia, 30 ans, qui parle de façon la plus insistante de rébellion. Elle fait partie des personnes les plus religieuses et traditionnelles de notre échantillon ce qui, dans un premier temps, nous a laissé penser que la religiosité était un facteur qui pouvait expliquer que la répondante mobilise ce type d'argumentaire : « *Après que ce soit interdit, on a vu plus de gens vouloir le porter, qu'est-ce que ça veut dire ? C'est pour ça que je me dis des fois, est-ce que ce n'est pas une rébellion, est-ce que ce n'est pas un besoin de montrer son appartenance peut être ? Parce que je pense que les*

musulmans en France, ils ont été tellement ciblés dans des discours, dans des débats qui n'avaient aucun rapport avec les problèmes qu'il y a en France qu'ils ont eu besoin de montrer leur appartenance, ils ont eu besoin de montrer leur rébellion ».

Cette affirmation identitaire, ce rejet de la société qui justifierait le port du voile, se retrouve également chez Marwa, 40 ans, cadre bancaire bien installée et de son propre aveu assez peu religieuse, *« c'est une crise identitaire, c'est ce rejet de la condition dans laquelle on se trouve, et c'est là que je me dis qu'il y a un vrai loupé ».*

Amina, 26 ans, qui est certainement celle se revendiquant comme étant la moins religieuse de l'échantillon, insiste également sur la quête identitaire, et la nécessité de se positionner par rapport à la société d'origine : *« Je pense en fait que la raison principale c'est que cette génération de femmes qui ont grandi en France d'origine maghrébine et qui sont musulmanes, je pense qu'il y a une quête identitaire derrière ça, une quête identitaire. C'est encore une fois cette histoire d'être entre deux chaises, entre deux cultures et qu'on essaye de se positionner. »*

Maryam, 47 ans, parle aussi de cette quête identitaire mais la lie, comme la plupart des femmes interrogées, au fait que la société renvoie de plus en plus les musulmans à leur condition contrairement à ce dont elle se souvient de l'époque où elle a grandi : *« je sais que cette jeune génération là elles ont un problème d'identification avec leurs origines. Aujourd'hui on vous rappelle tellement votre condition d'arabe et de musulman que vous doutez de vous, à l'époque la question ne se posait pas et puis peut-être qu'on était moins nombreux aussi. »*

Nada, 42 ans, évoque un rendez-vous manqué et une mauvaise explication de ce qu'est la laïcité : *« le rapport que la France a avec l'islam a créé, à mon avis, ce sentiment de rejet qu'ont pu revivre certaines générations et d'ailleurs surtout les jeunes générations, et du coup c'est une manière pour elles de se protéger c'est de se retrouver entre elles. On a loupé quelque chose en fait, clairement, [...] on récolte l'effet inverse de ce qu'on voudrait mettre en place, ce rapport à la laïcité qui est éhonté, moi je suis hallucinée d'entendre comment la laïcité est expliquée »*

Pour Zainab, 42 ans, on peut parler d'acharnement qui a entraîné un repli sur soi, une rébellion qui a conduit au voilement, notamment après le 11 septembre 2001 *« Dès cet instant-là [le 11 septembre], il y a eu un seuil qui a été franchi, un acharnement médiatique, plein de choses qui ont eu pour conséquence... on va dire, un durcissement des valeurs. »*

En définitive, tous les entretiens ou presque pointent une forme de réaction face à une agression de la société d'accueil, une quête identitaire, une conséquence d'un discours dominant qui aurait mis mal à l'aise les jeunes femmes qui se seraient mises à se voiler en réaction, donnant ainsi crédit aux propos entendus en marge de l'émission de radio où ils m'avaient été tenus pour la première fois.

Le modèle anglais

On relève également dans les entretiens un autre phénomène, assez redondant, qui est l'opposition entre le modèle français et le modèle anglais qui serait, lui, beaucoup plus tolérant, libéral et au sein duquel il serait plus simple de vivre sa religion sans subir le regard des autres.

Ce modèle, parfois volontiers fantasmé, est le seul exemple étranger cité spontanément par les femmes interrogées. Sept d'entre elles évoquent l'Angleterre comme étant un endroit où, pêle-mêle, le racisme et l'islamophobie seraient beaucoup moins importants qu'en France, où la *« laïcité »* serait davantage synonyme de liberté et où, bien entendu, le voile pourrait se porter sans

qu'aucune remarque ne soit formulée car « *il ne dérange personne* ». Ces propos sont bien entendu doublés d'exemples concrets notamment détaillés par la seule femme vivant en Angleterre au moment de l'entretien. Toujours est-il qu'il est frappant de constater, dans les propos des femmes interrogées, cette opposition entre nos voisins outre-Manche qui sauraient mieux accueillir les musulmanes voilées et la France qui ne le saurait pas, sans doute par intolérance ou racisme.

Ces propos et cette référence à l'Angleterre doivent être mis en perspective avec la situation dramatique décrite par Yasmin Rehman, chercheuse et dirigeante d'une association ayant pour mission de lutter contre les effets de l'islam radical et du repli communautaire au Royaume-Uni. Rehman est l'une des chercheuses les plus en pointe pour déconstruire l'influence qu'aurait eu Tarik Ramadan dans la réislamisation des populations musulmanes issues de l'immigration en Angleterre. Le tableau dressé par cette chercheuse, dont les ouvrages mériteraient une bien meilleure publicité en France, est à cet égard une sorte d'envers du décor du modèle anglais, faisant, nous avons eu l'occasion de nous en entretenir avec elle, l'objet d'un véritable fantasme cachant une réalité très contrastée.

Bien entendu, l'argument selon lequel la société française serait intolérante est souvent très nuancé par les femmes interrogées et se double d'une forme d'incompréhension, d'impuissance face à la situation et au constat d'une explosion du nombre de femmes voilées en France. Les femmes interrogées sont souvent assez dépassées par le phénomène du voile et se tournent, parmi d'autres explications, vers celle qui est le plus dans l'air du temps. On trouve ainsi dans leurs propos, la notion de « *phénomène de mode* » avec les « *hijabistas* », ces modèles que l'on trouve en ligne et qui influenceraient les jeunes, l'avènement des réseaux sociaux qui auraient une influence non négligeable et que l'entourage ne pourrait pas contrôler...

Sur ce dernier point, Yasmina, 38 ans, habitante d'une ville de banlieue réputée difficile, évoque notamment des amis parfaitement intégrés, sans histoire, sans religiosité excessive qui, du jour au lendemain, se sont retrouvés avec leur fille convertie et voilée de façon complètement inattendue et sans qu'ils ne sachent vraiment comment réagir. D'autres évoquent ce type de voilement soudain semblant venir de nulle part, évoquant une certaine impuissance à expliquer le phénomène.

Le voile, cet impensé

Les femmes interrogées se situent toutes au cœur de trajectoires synonymes de réussite sociale, familiale et professionnelle. Elles sont religieuses à des degrés très divers, mais n'adoptent jamais une intensité religieuse qui les empêche d'accomplir professionnellement quoi que ce soit. Certaines prient, affirment respecter les piliers de l'islam et d'autres sont beaucoup plus libérales, voire revendiquent un abandon de la religion, se définissant simplement comme étant « *de culture musulmane* ».

Malgré cette diversité de profils, plusieurs éléments ressortent, nous l'avons vu, lorsqu'est abordée la question du voile islamique. Comme avec les femmes du Golfe, la notion de choix est importante. Il s'agit d'une forme de réflexe, quasiment d'un argument de type théologique qui montre que le slogan « *mon voile / mon choix* » a pour le moins marqué les esprits. Cependant pour les femmes qui se montrent moins empreintes de religiosité, cette notion de choix est nuancée et l'on parle davantage d'influence, de pression sociale, culturelle, familiale.

Toutefois, ce qui a marqué le plus lors de la recherche est, chez toutes les femmes, une forme d'agacement sur cette question, non pas contre celui qui la pose, mais parce qu'elles semblent

souvent ne pas trouver de réelles réponses, comme aux autres questions qui leur sont posées pendant l'entretien où elles se sentent beaucoup plus à l'aise. Elles ne se sentent pas concernées, et, dans le même temps, se sentent obligées de répondre en mobilisant des arguments souvent décousus qui ne correspondent pas à la structuration souvent très précise du discours sur tous les autres sujets abordés. On perçoit donc une gêne malgré des réponses très longues sur le sujet, et un agacement de ne pas trouver d'explications suffisamment satisfaisantes, qui semble les conduire vers la mise en cause de la société, du pays d'accueil et de sa difficulté à tolérer les musulmans.

Il n'est cependant pas question de remettre en cause la sincérité de ces réponses sur la société française qui serait partiellement responsable de ce regain de quête identitaire. En effet, leur prévalence dans le discours doit nous interroger et doit nous faire comprendre que quelque chose ne passe pas et que ce discours victimaire n'est sans doute pas uniquement artificiel tant il est présent en tant que facteur explicatif.

Chapitre 8 - Discrimination et avenir

La notion de discrimination et de rejet par la société d'accueil de celui qui immigré est souvent liée à l'idée même d'intégration. Dominique Schnapper (2007), Robert Park (1950) ou encore Edward Frazier (1955) insistent sur l'idée du rejet de la population majoritaire et de la réticence à accueillir les vagues d'immigration ou les minorités raciales. En France, la lutte contre le racisme et les discriminations est un enjeu politique relativement récent. C'est devenu une préoccupation de premier plan dans les années 1980 lorsque le sujet a intégré l'agenda politique. La marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983, suivie par la création de SOS racisme en 1984 puis la sensibilisation autour de la notion d'intégration de populations qui, initialement, n'étaient pas destinées à rester sur le territoire national ont mis l'accent sur les différences de traitements entre la population majoritaire et les immigrés et leurs descendants.

Politiquement, la question de l'immigration a également rencontré un écho considérable dans les urnes avec l'installation durable d'un parti anti-immigration, le Front National, faisant son fonds de commerce du diptyque « *immigration/insécurité* » (Perrineau, Mayer, 1996) à partir du milieu des années 1980, au point que sa présence au second tour de l'élection présidentielle, voire la possibilité de son accession au pouvoir, ne soient plus vraiment inimaginables dans les années 2010-2020.

Ce chapitre n'a pas pour ambition de faire le bilan de la lutte contre les discriminations, ni même d'en établir une liste exhaustive et documentée, mais davantage de comprendre comment cette idée de discrimination, voire de racisme systémique, est intégrée dans le narratif et l'argumentaire des femmes de la deuxième génération qui ont connu la réussite économique et sociale. En effet, l'une des hypothèses que nous avons formulées avant de commencer cette enquête était que les discriminations et les inégalités avaient été sublimées par les femmes managers et qu'elles ne seraient pas des éléments déterminants de leurs discours.

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

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

Cette discrimination n'est bien entendu pas un fantasme et existe bel et bien. On la retrouve à deux niveaux : d'abord, lors de l'orientation scolaire avec le sujet des difficultés à l'école. Brinbaum et Guégnard soulignent que « *si, en moyenne, ils connaissent des difficultés à l'école, redoublent davantage et sortent plus souvent de l'école sans diplôme que leurs pairs, les résultats sont nuancés, voire inversés au moment de l'orientation en seconde (Vallet, Caille, 1996) et de l'obtention du baccalauréat (Brinbaum, Kieffer, 2009) pour les enfants de même milieu social et familial.* »

Elles soulignent que ces réussites relatives sont dues notamment aux aspirations des familles immigrées qui poussent leurs enfants à s'accrocher lors de leurs études afin de s'extraire de leur condition sociale. Cet aspect est mis en relief tout particulièrement lors de notre enquête avec des récits qui insistent souvent sur le rôle moteur des parents qui ont poussé leurs filles à « *faire des études* », même lorsqu'ils ne savaient pas vraiment de quoi il s'agissait et ce que cela recouvrait en termes de travail et d'effort. D'après de nombreux auteurs, la frustration des jeunes d'origine immigrée naitrait d'un décalage entre les aspirations de ceux qui « *s'accrochent* » et leurs orientations effectives qui entraîne en définitive un sentiment d'injustice (Brinbaum, Kieffer, 2005, Zirotti, 2006). En effet, il y aurait une tendance au moment du collège à orienter les enfants d'immigrés davantage en dehors de la voie générale.

Cette problématique de l'orientation vers des filières techniques est souvent soulignée par les femmes interrogées qui parfois confessent avoir dû se battre contre l'institution scolaire pour éviter d'être envoyées en bac professionnel ou en filière technologique. Dans l'ouvrage collectif qu'il dirige sur le « *racisme d'État* » en France, Fabrice Dhume s'attarde d'ailleurs sur le côté discriminatoire « *systémique* » de l'éducation nationale se caractérisant par la tendance à orienter un peu trop facilement les descendants d'immigrés vers des filières jugées plus « *faciles* » pour eux, confirmant les propos que nous avons pu recueillir au cours de l'enquête (Dhume et al, 2020).

L'autre discrimination se situe au niveau de l'embauche et de ce que Roxane Silberman et Irène Fournier appellent le « *rendement des certifications scolaires sur le marché du travail* ». Dans leur article de 2006, ces chercheuses constatent que les jeunes originaires d'Afrique du Nord obtiennent moins que les autres un emploi correspondant à leurs qualifications. Parmi eux, les filles réussissent certes mieux en termes scolaires mais semblent rester au chômage plus longtemps que leurs homologues masculins. Elles bénéficient également davantage de mesures spécifiques d'accompagnement vers l'emploi.

Toutefois, comme le soulignent Alain Frickey et Jean-Luc Primon (2010), malgré des conditions d'insertion professionnelles qui apparaissent défavorables, les femmes d'origine nord-africaine font le choix de la vie active et persistent à trouver une place dans le marché du travail. Ce sont précisément ces femmes, héritières de cette obstination à « *trouver une place* », que nous avons interrogées lors de notre enquête.

Les discriminations et freins à l'embauche ont fait l'objet d'études relativement récentes sur la base de « *testing* », c'est à dire de l'envoi à des entreprises de candidatures portant un nom manifestement nord-africain et un nom « *français* ». A CV égal, l'enquête supervisée par Yannick l'Horty entre 2018 et 2019 indiquait que le nom nord-africain avait jusqu'à 20% de chances de moins d'être recontacté après avoir répondu à une annonce auprès d'une entreprise et 30% de chances de moins d'obtenir une réponse en cas de candidature spontanée. Au-delà des chiffres qui apparaissent non négligeables, il convient de leur donner une réalité pratique et concrète : un candidat au patronyme nord-africain devra ainsi déployer davantage d'efforts pour décrocher un emploi et devra également plus souvent accepter un poste ne correspondant pas à sa qualification.

Afin d'étudier ces données de façon qualitative et de pouvoir mettre des situations concrètes derrière ces chiffres, nous avons inséré plusieurs questions susceptibles de faire réagir sur ce sujet les femmes sélectionnées pour l'enquête. En effet, cette inégalité, qui a tendance à plutôt diminuer si l'on compare les chiffres récents à ceux des enquêtes précédemment citées, doit pouvoir être explicitée par le biais d'un récit de celles qui en sont les premières concernées.

Au cours de l'entretien, trois questions peuvent amener les femmes à évoquer les discriminations et inégalités qu'elles ont dû surmonter. La première porte sur leur genre et interroge sur la difficulté qu'elles ont pu rencontrer à être une femme pour s'intégrer professionnellement : « *Dans quelle mesure le fait d'être une femme a pu nuire à votre progression de carrière ou votre cheminement personnel ?* » Cette question est également présente dans le guide d'entretien utilisé avec les femmes du Golfe.

Suite à leur réponse, nous avons ajouté la question suivante « *Dans quelle mesure le fait d'avoir une origine supposée étrangère ou d'être supposée musulmane a pu vous nuire ?* » Ici, la question permet à la personne interrogée de développer plus largement son propos sur les inégalités raciales ou liées à sa religion supposée qu'elle a pu subir. Nous n'avons volontairement pas relié cette discrimination au contexte professionnel de façon à obtenir un récit plus détaillé et d'éventuelles anecdotes plus anciennes ou qui ne les concernaient pas directement.

Enfin, nous avons repris une question déjà présente lors de l'enquête précédente en la remaniant très légèrement. Afin d'avoir une vision un peu plus prospective et un avis personnel sur la situation de leurs cadettes, nous avons posé la question suivante : « *Comment voyez-vous le futur des jeunes femmes issues de l'immigration maghrébine en France ?* »

L'analyse des données recueillies laisse entendre que certes, un effort personnel important a été nécessaire pour que ces femmes connaissent une réussite professionnelle. Pour autant, la plupart d'entre elles n'attribuent pas les difficultés rencontrées au racisme ou à un quelconque rejet de leur religion supposée. Lorsqu'elles sont questionnées sur le racisme auquel elles ont eu à faire face, elles mobilisent d'ailleurs souvent des souvenirs plus lointains ou des anecdotes concernant leurs proches mais pas elles directement.

L'explication de ce phénomène, outre celle qui reviendrait à conclure qu'elles n'ont été que marginalement confrontées à des comportements racistes ou discriminatoires, pourrait être qu'elles choisissent volontairement d'occulter ce type de remarques ou de comportements et de passer outre afin de ne pas s'attarder dessus. La plupart indiquent en effet qu'elles préfèrent ne pas imaginer que certains refus qu'elles ont essuyés durant leurs parcours soient discriminatoires.

Enfin, nous montrerons qu'une véritable inquiétude émerge concernant l'avenir et la vague de repli communautaire et religieux d'une partie de leurs cadettes qu'elles ne semblent pas être en mesure d'expliquer. Il semble que l'antiracisme politique et le repli communautaire diffusés au sein de la société par des entrepreneurs identitaires soient perçus comme particulièrement dangereux pour l'intégration de la nouvelle génération, comme s'il y avait un risque d'immense gâchis qui ruinerait les efforts auxquels elles ont consenti pour y arriver.

Un racisme qui ne les touche pas ou peu directement

Lors de l'analyse des données recueillies, nous avons été assez frappé par la faible victimisation dont témoignent les femmes interrogées. En effet, la plupart d'entre elles doivent faire de véritables efforts pour se souvenir d'épisodes où elles ont été confrontées à une discrimination manifeste. Au

contraire, plusieurs d'entre elles tiennent à insister sur le fait qu'elles n'ont jamais été spécialement victimes de comportement racistes ou discriminatoires. Amina, 27 ans, voit même sa différence comme un avantage tout en ayant plutôt tendance à louer le rôle de la France dans son parcours de vie et dans les opportunités qui lui ont été offertes : « *je n'ai jamais été ramenée à ma condition de femme musulmane ou de femme arabe, absolument pas. Au contraire je pense que ça peut être même un atout* ». Maryam, 47 ans, insiste également sur le fait que « *moi ça ne m'a jamais nui, franchement, jamais, jamais, jamais* », tout en précisant que peut-être est-ce parce qu'elle a « *eu la chance aussi d'évoluer dans des boîtes où on était dans des environnements internationaux et c'était plutôt un plus* ». Houda, 36 ans, s'est bien davantage sentie discriminée par le fait d'être une femme que par le fait d'être d'origine nord-africaine : « *Je n'ai pas beaucoup senti que c'était un désavantage, par contre je pense que j'étais désavantagée en tant que femme.* »

Yasmina, 38 ans, précise qu'elle n'a jamais été victime de racisme mais indique qu'il est possible qu'elle ne l'ait pas remarqué : « *Sincèrement, d'abord je n'ai jamais été victime de racisme, personne n'est venu un jour vers moi et m'a dit « ouais espèce de sale bougnoule » [...] Alors peut-être que, je ne sais pas, je suppose, peut-être qu'un jour lorsque j'ai passé différents entretiens, des personnes inconsciemment ne m'ont pas prise parce que je venais d'un quartier, ou que j'étais une femme, ou que j'étais franco-maghrébine. En tout cas, je n'ai jamais ressenti de racisme* ».

Ce point de vue est également partagé par Anja, 27 ans, qui y met cependant une certaine nuance, indiquant que « *je ne pense pas avoir fait l'objet de comportement vraiment raciste. En tout cas raciste, grossier que je me suis pris en pleine figure, ça n'est jamais arrivé. Etonnamment les gens qui m'ont le plus rappelé mes origines et ma religion, c'était souvent des gens qui se disaient plutôt à gauche, plutôt progressistes, des amis que j'ai rencontrés au PS.* » Anja n'est pas la seule à avoir un certain ressentiment vis à vis de la gauche puisque, comme nous l'avons vu, plusieurs des femmes interrogées ont milité dans des partis situés à gauche et en ont parfois gardé des souvenirs pour le moins mitigés.

Parmi les autres réactions, on retrouve des analyses variées sur les comportements au travail. Aicha, 40 ans, cadre bancaire, indique que les agents ayant des origines étrangères « *visibles* » ont plutôt tendance à être, consciemment ou non, affectés à des postes dans les quartiers difficiles, où le public est censé leur ressembler « *ce n'est pas complètement assumé par ces entreprises mais en tout cas dans les faits c'est complètement... c'est des pratiques... dans beaucoup d'entreprises, quelqu'un avec des origines va plutôt avoir tendance à être placé dans un secteur plutôt cosmopolite, grand public, avec une population... on va dire... brassée [rires]* ».

Lorsque des propos racistes ou discriminatoires sont relevés, ce sont le plus souvent des remarques qualifiées de maladroitesses, qui ne sont pas volontairement désobligeantes, qui reviennent le plus dans les récits des femmes interrogées. Sonia, 29 ans, parle de « *raccourcis parfois bienveillants* » dont elle n'a pas forcément envie qu'ils existent, Zainab, 42 ans, parle de « *petits piques pas forcément bien placées* ». Samia, 32 ans, affirme qu'elle n'a jamais « *subi de racisme frontal mais on va souvent faire un lien assez rapide, voir misogynie ou même tout bêtement, on va me demander très rapidement de quelle origine je suis* ». Anja, 27 ans, indique aussi être l'objet de réflexions parfois empreintes d'une curiosité pas forcément saine : « *ou alors, quand on parle des cornes de gazelles, du couscous comme si j'en bouffais tous les matins et que je buvais du thé à la menthe tous les jours à 16 heures, ça c'est pénible. Et c'est ce genre de petites remarques... je ne sais pas si c'est du racisme ordinaire mais en tout cas ça a le même effet.* »

En règle générale, la manifestation du racisme est assez rare et pas spécialement pénalisante à quelques exceptions près comme Radhia, 39 ans, qui estime ne pas avoir été promue à cause de ses

origines. Mais le plus important à relever dans les propos recueillis est cette volonté de l'ignorer, de ne pas le prendre en compte et de passer outre qui est résumée en quelques mots dans le témoignage de Yasmina, 38 ans : « *je m'interdis de penser à ça. Je refuse.* »

La discrimination au logement

La principale expérience directe de discrimination relevée par les femmes interrogées est toutefois celle du logement. Soulignée par de nombreuses enquêtes, elle est ici décrite en détail par plusieurs femmes interrogées. Danah, 27 ans, évoque la recherche d'un appartement à Lille pour son frère : « *la seule fois où ça a peut-être posé problème c'était à Lille pour trouver un appart pour mon frère, c'est la seule fois de ma vie où j'ai entendu des choses que je n'avais jamais entendues de ma vie. [...] Des remarques racistes [...] il nous a parlé de terrorisme, il m'a demandé comment je m'appelais, je lui ai dit « Dana », il m'a dit « ah, j'aurais plutôt cru Khadija » [...] Il nous a parlé de terrorisme, de décapitation, il nous a dit qu'il aimait bien aller au Maroc, hein. Mais qu'il n'aimait pas les arabes... »*

Nour, 45 ans évoque elle aussi une recherche d'appartement qu'elle n'a pu obtenir que lorsqu'elle était accompagnée de son mari français « *quand je faisais mes recherches seule dans des agences, ça posait un problème et quand mon mari venait avec moi, je notais une différence de traitement.* » Ghania, 51 ans, identifie quant à elle ce problème de recherche de logement comme étant un des deux moments où elle dit avoir été confrontée au racisme au cours de sa vie.

Le racisme « à l'ancienne »

Il y a aussi le racisme qualifié de « *provincial* » ou « *à l'ancienne* » qui est souvent décrit avec une relative, et surprenante, bienveillance.

Ghania, 51 ans, décrit la seule fois où, en tant que cadre, elle a pu se sentir concernée par le racisme en Alsace au moment où elle recherchait un assistant : « *je cherchais un secrétaire et je ne comprenais pas, le poste était bien, le service très bien. Je suis allée au moins cinq ou six fois voir les ressources humaines, je ne comprenais pas que le poste ne soit pas pourvu. Et un jour, la responsable a fermé la porte du bureau et m'a dit « je pense que ce n'est pas le poste qui pose problème, c'est vous ». J'ai dit « ah bon ? ». [...] elle m'a dit « les gens viennent pour le poste, et quand ils apprennent que c'est vous la chef, même s'ils ne vous connaissent pas, ils ne veulent pas être commandés par une bougnoule ».*

Pour autant, Ghania, 51 ans est particulièrement bienveillante vis à vis de ce type de comportement et précise que c'est la seule fois où elle y a été confrontée. On retrouve fréquemment ce type de récit, qui peuvent paraître choquants, chez les femmes ayant vécu en Alsace. Ainsi, si seulement quatre des femmes interrogées ont eu une partie de leur vie dans cette région, les souvenirs de propos ouvertement racistes recueillis au cours de l'enquête viennent souvent de leurs témoignages. Khadija, 48 ans, résume assez bien cela en évoquant quelques réunions où « *j'ai été parfois à Strasbourg un peu... oui, un peu chahutée dans des réunions où il y avait des gens un peu... avec des alsaciens qui, comment dire... tenaient à leur Alsace. Il faut juste leur rappeler que quand ils étaient en Allemagne, quand l'Alsace était allemande, l'Algérie était française. Donc un jour j'ai dit ça, que quand leur père était allemand, mon père était français, donc il faut juste remettre les choses dans un contexte un peu plus historique et avoir une vision un peu plus globale.* »

Toutefois, l'Est de la France n'a pas le monopole des souvenirs de propos pouvant être interprétés comme discriminatoires ou racistes sur lesquels les femmes interrogées ont tendance à avoir un regard assez distancié voire tolérant. Issue d'un mariage mixte, Farah, 28 ans, parle avec une véritable tendresse de son oncle : « *mon oncle Bernard est raciste au possible, mais il a 75 ans, [...] il est dans le domaine rural, il avait une belle charcuterie à Lyon pendant sa jeunesse. Maintenant il a arrêté, il a gardé la partie ferme, il a des moutons etc. Alors il est ravi d'une part de vendre ses moutons pendant l'Aïd aux seuls arabes qui habitent à 50 km du village, il est ravi, [...] Par contre « On en a ras le bol des musulmans pour telle raison, pour telle raison, pour telle raison », mais j'ai envie de dire ce n'est pas grave ça. Bernard c'est Bernard quoi.* »

Cette tolérance relative aux propos racistes, Farah, 28 ans, qui travaille dans le secteur de la logistique, s'en sert pour s'adapter aux codes et y répondre de façon un peu sèche et professionnelle afin de s'imposer : « *j'ai déjà eu des collègues qui ont été amenés à dire à mon fournisseur [marocain] : « Oui enfin nous on n'est pas comme chez vous, on n'a pas plusieurs femmes, on est fidèles, donc j'espère que la commande qu'on vient de vous passer vous allez bien nous la livrer en temps et en heure ». C'est un peu moyen, mais bon il faut juste aller voir le gars à la fin et lui dire « Par contre là les petites phrases, dans le domaine pro, évite un peu ».*

Dans un autre registre, les comportements racistes rencontrés par les femmes interrogées sont aussi liés à des expériences passées avec des employés d'origine maghrébine. Ainsi, Mounira, 39 ans, décrit un entretien d'embauche dans le sud de la France au cours duquel la directrice lui a demandé si elle avait un petit ami : « *elle me l'avait demandé comme ça, de manière un peu informelle, « est-ce que vous avez un copain ? il est maghrébin ? ». Puis au fil des discussions, j'avais appris qu'ils avaient eu un problème avec une employée qui avait un copain arabe, maghrébin et qui venait dans son lieu de travail pour la harceler, la tabasser, pour l'agresser, que pour eux ça a été un choc* ». Nous verrons plus loin que la tendance à l'amalgame est évidemment encore plus importante dans le contexte des attentats islamistes des années 2010-2020 et se répercute sur les comportements décrits par les femmes interrogées.

L'islam, ce fardeau ?

Le plus clair des remarques formulées par les femmes interrogées tiennent aux réflexions sur leur religion supposée qui s'avèrent assez pesantes d'autant plus, nous l'avons constaté, que nombre d'entre elles n'ont pas un degré de religiosité particulièrement élevé. Sonia, 29 ans, n'apprécie pas qu'on l'interroge sur sa religion : « *C'est un plan de ma vie que du coup on me met sur le tapis alors que je n'ai pas forcément envie de le mettre par rapport à d'autres qui ne sont pas forcément de confession musulmane ou de culture musulmane.* » Zainab, 42 ans, se souvient aussi d'une anecdote ou cours de laquelle deux collègues se plaignaient de l'absentéisme des musulmans pendant le Ramadan et où elle a dû les recadrer.

Par ailleurs, ces remarques sur la religion ont pu être discriminantes dans leur carrière. Monia, 30 ans, explique que durant les entretiens d'embauche qu'elle passait en France, « *on me posait beaucoup de questions concernant ma religion. « Est-ce que vous faites le ramadan ? Est-ce que vous priez 5 fois par jour ? Est-ce que vous faites ci, est-ce que vous faites ça ? » Et moi j'étais là en me disant que bon, tout ce qui a trait à la religion c'est de la sphère du privé et je ne vois pas en quoi ces questions ou ces réponses vont aider un recruteur dans sa décision.* » Mounira, 39 ans, s'est sentie agressée quand, au cours d'une réunion professionnelle dans l'hôpital où elle travaillait, on lui a demandé de se positionner sur les attentats : « *quand il y a eu des attentats on m'a dit, en pleine*

réunion de travail, on parlait des patients, de l'orientation de l'hôpital psychiatrique et tout, c'était au lendemain des attentats, on me dit « que penses-tu des attentats de Charlie Hebdo ? »

En règle générale, les attentats et le contexte sécuritaire sont souvent mobilisés dans un cadre professionnel et extra-professionnel pour mettre en difficulté les femmes interrogées. La plupart d'entre elles estiment, nous le verrons, que cela renforce le sentiment communautariste.

Mounira, 39 ans, décrit le sentiment général de ces femmes lorsqu'un attentat terroriste est commis. Cette peur de l'amalgame est une réalité, décrite de la même manière par toutes les personnes interrogées. Ainsi, nombre d'entre elles se sentent mal à l'aise lorsqu'on leur demande de prendre position, de s'exprimer au nom d'une communauté dont elles ne se sentent pas représentatives. Dans le même temps, on ressent dans leurs propos un véritable malaise et une forme de honte lorsque les auteurs sont, comme eux, des français d'origine maghrébine. Mounira, 39 ans, interrogée quelques jours après la décapitation de Samuel Paty, explique de façon imagée sa réaction après chaque attentat : *« c'est « mon Dieu, mon Dieu, mon Dieu, qui est le terroriste ? Est-ce que c'est un mec de quartier, un arabe, un musulman ? ». Alors quand c'est un tchétchène ça va on se sent moins... euh... [rires] Mais je vous jure c'est vrai. Même si moi je suis mariée à un français, je me dis « mon Dieu, pourvu que ce ne soit pas un mec avec un prénom arabe ». On est dans cette attente, et on est très attentif à ça. A chaque fois qu'on dit « oui c'est un mec issu de l'immigration », des mecs de ma génération, les frères Kouachi c'est des mecs de ma génération. »* Plus loin dans la conversation, Mounira décrit une forme de cercle vicieux, initiée par les attentats : *« je me dis « merde, ça va refroidir les français, ils vont prendre moins d'arabes dans les entreprises et ça va moins donner envie » mais je le comprends tout à fait. On le comprend tout à fait. Je me dis que c'est con parce que c'est le cercle vicieux. Si on ne prend pas d'arabes, on ne les sort pas. On ne construit pas des modèles identificatoires autres que la fille qui a le voile et qui habite dans le quartier. Je suis désespérée. Pour le coup, je suis très très pessimiste. »*

Ce sentiment et cette analyse, partagée par quasiment toutes les femmes s'étant exprimées vis à vis des attentats, correspondent finalement assez bien à l'objectif revendiqué par les auteurs de ces actes terroristes et ceux qui les inspirent. Gilles Kepel, dans son étude sur celui qui est considéré comme un des inspirateurs du terrorisme moderne visant l'Occident, Abu Musab Al-Suri, décrit bien que l'un des objectifs des terroristes est de déstabiliser les sociétés occidentales en détachant les musulmans qui cherchent à s'intégrer et qui se sentiront rejetés suite à des réactions consécutives aux attentats. Force est de constater que ce qui est décrit dans les propos recueillis lors de notre enquête montre que l'effet recherché semble hélas se produire.

Face au racisme et aux discriminations

Les réactions des femmes interrogées qui sont toutes, d'une façon ou d'une autre, parvenues à contourner ce type d'obstacles sont assez variées. Outre la réaction assez courante qui est d'ignorer ou de faire comme si cela n'existait pas, ou tout au moins de ne pas s'attarder dessus, on identifie plusieurs types de comportements.

D'abord, celui consistant en une sorte d'intégration du problème dans le comportement quotidien. Pour reprendre le raisonnement de Hirschman (1970), on serait ici dans une réaction de *« loyauté »* face au système. C'est le cas notamment pour Monia, 30 ans, qui résume assez bien la situation : *« Avant je pense qu'on se mettait un handicap personnellement parce que par rapport à ce que pensent les gens, par rapport aux entretiens, on baisse les bras, parce qu'on se dit « bon je n'y arriverai jamais », [...] Et là plus récemment, j'ai vu plus de gens qui essayaient d'être, de se pousser à*

*faire des études, décrocher un poste, avec leurs compétences, quitte à travailler deux fois plus en fait... » En effet, toutes les femmes interrogées sont parfaitement conscientes qu'il faut en faire davantage. Au vu des statistiques présentées plus haut, ce sentiment de devoir en faire davantage n'est pas qu'une impression mais une condition de la réussite. Aicha, 40 ans, explique que « *c'est un sentiment qui est un peu compliqué au départ parce que voilà, il faut faire ses preuves, il faut insister, et puis il faut se battre deux fois plus, avoir deux fois plus de résultats pour qu'on puisse nous faire confiance et nous donner des responsabilités* ».*

L'autre réaction est davantage celle de l'opposition ou « *voice* ». On la trouve notamment chez Sarah, 45 ans, qui a choisi délibérément d'être un mentor et d'aider les jeunes d'origine nord-africaine. Elle est notamment très impliquée dans une association visant à promouvoir la diversité dans l'entreprise et s'implique beaucoup auprès de jeunes afin de leur donner les codes. Elle décrit ainsi des cours qu'elle donne dans une prestigieuse institution d'enseignement supérieur : « *dans la classe il y a 2 ou 3 ou 4, Mohamed, Ali, Taoufiq qui... qui n'ont pas les codes, on le voit tout de suite parce qu'ils ont un petit accent de banlieue dans la manière de parler... Ils ne lisent pas, ils ne vont pas au musée... Et du coup bah déjà, ils partent avec un handicap et même en termes de communication, je corrige leur truc, je vois que les phrases ne sont pas très bien construites par rapport à celui qui a vécu à Versailles et qui donc a une pensée beaucoup plus élaborée alors qu'ils ont le même âge. Et je me dis « ben celui-là j'ai envie de donner plus, j'ai envie de l'aider et j'ai envie de le porter plus pour rééquilibrer* ». Elle évoque plus loin un système d'accompagnement personnalisé, de mentorat auprès de jeunes femmes : « *je mentore par exemple une jeune fille qui s'appelle Nour et j'ai choisi cette fille parce qu'elle s'appelle Nour. Alors je vous le dis à vous mais je ne le dirai pas à tout le monde ça. J'ai ce réflexe là pour essayer de rééquilibrer et de me dire « si je ne le fais pas, le système est tellement fermé que cette reproduction sociale sera automatique... »*

On trouve enfin une forme « *d'exit* » pour certaines d'entre elles. Ainsi, plutôt que de se heurter à un mur, ou plutôt à un plafond, certaines d'entre elles vont, consciemment ou non, contourner le système en cherchant des moyens de ne pas s'y confronter directement. C'est le cas de plusieurs d'entre elles qui ont choisi de ne porter leurs candidatures qu'au sein de grandes entreprises car ces dernières auraient des « *quotas* » d'employés à recruter au sein de la diversité. Monia, 30 ans, qui est ensuite partie en Grande-Bretagne, explique que, pour décrocher son premier contrat, elle a justement préféré solliciter des multinationales : « *c'est malheureux de dire ça, ils ont des quotas de diversité, donc ils doivent avoir un certain quota de personne handicapées, un certain quota de personnes d'origine, [...]. Du coup je n'ai ciblé que des multinationales.* » De même, Marwa, 40 ans, directrice d'agence au sein d'une grande banque ou Khadija, 48 ans, DRH d'une grande entreprise sont également parfaitement conscientes que le choix d'intégrer des grands groupes a sans doute été pour elles une façon de contourner le plafond de verre.

Quel avenir ?

Si les discriminations, les marques de racisme et autres difficultés semblent avoir été intégrées, combattues voire sublimées par les femmes interrogées, le ton est nettement moins optimiste lorsque l'on évoque celles qui vont leur succéder. Si quelques-unes se montrent assez encourageantes, cet enthousiasme est vite tempéré par ce qui est pudiquement appelé « *l'actualité* ». La grande majorité des femmes interrogées sont plutôt négatives, voire résignées devant l'avenir qui semble promis aux femmes de la troisième génération.

Pour autant, les propos ne sont pas du tout victimaires et ne rejettent pas d'hypothétique faute sur la société française. On sent au contraire une impression de gâchis, une forme de sabotage sociétal qui fait que leur héritage est loin d'être assuré et qu'elles en sont conscientes tout en le déplorant. On pourrait toutefois aussi attribuer ce type de réaction à un biais de perception de la part de ces femmes qui, en tant que pionnières, auraient l'impression que celles qui suivent feront forcément moins bien, mais les propos recueillis dégagent une telle unanimité que ce potentiel biais doit être largement nuancé.

D'abord, on retrouve de manière assez prononcée des commentaires sur le repli communautaire, sur les difficultés à valoriser les origines et surtout, sur une prévalence du sentiment victimaire de la part de la jeune génération. Khadija, 47 ans, estime que *« je ne sais pas si c'est correct ce que je vais dire mais je sens qu'elles ont plus de soucis à reconnaître leurs origines comme étant une force. Et si elles ne font pas ce travail-là, je pense que ça va être compliqué pour elles. J'ai l'impression que beaucoup sont dans la victimisation : « On ne nous aime pas, on ne nous donnera pas de travail », vous voyez ? Alors qu'à notre époque à nous on ne se posait même pas la question »*. Sonia, 29 ans, est encore plus critique vis à vis de la génération qui arrive sur le marché du travail : *« il y a une partie qui aime bien se victimiser. Ça, ça m'énerve de temps en temps et c'est tout ce que je déteste. Je pense que c'est aussi un problème d'éducation, pas dans le sens de l'école mais dans le sens de l'ouverture d'esprit. Plus les gens sont ouverts, plus ils voyagent, plus ils sont mélangés moins ils se mettent dans une position de victime se plaignant qu'on ne les a pas pris parce que c'était des arabes... Non, on ne t'a pas pris parce que t'étais con, ou que tu n'avais pas le niveau, ou que tu n'avais pas le profil. »*

Nada, 42 ans, conduit un raisonnement assez proche, qu'elle attribue en partie au rejet de la société française : *« j'ai l'impression que la nouvelle génération se revendique du fait de ce sentiment d'exclusion qu'elles peuvent ressentir de la part de la France en général, elles se sont amenées à plutôt avoir une posture d'entre soi pour se rassurer, pour se protéger, c'est peut-être une forme de carapace, d'être plus dans une pratique un peu plus littéraliste peut-être, un peu plus traditionnelle, un peu plus communautariste. »* Khadija, 48 ans, résume assez bien cette impression : *« moi je ne le vois pas du tout ce bond pour les jeunes femmes issues de la troisième génération, je pense que ça régresse pas mal, je trouve qu'elles sont de moins en moins ouvertes. »*

La nouvelle génération aurait également perdu en combativité d'après Nour, 45 ans : *« mais moi ce qui me fait un peu peur c'est que je trouve que la jeune génération, la génération qui a 20 ans de moins que moi, je trouve qu'il y a un décalage parce que celles qui étaient avant nous, elles se sont battues pour le droit des femmes [...] Je trouve qu'on a une génération où on n'ose pas et c'est bien dommage. »*

Le deuxième point soulevé pour décrire la génération appelée à leur succéder est lié au premier : il s'agit de la dimension identitaire. Les femmes interrogées semblent considérer que les jeunes ne se sentent pas françaises et ont tendance à adopter une forme de repli communautaire et islamique qui forme un cercle vicieux puisqu'il les écarte du chemin de l'intégration.

Evoquant ses propres enfants, Ghania, 51 ans, illustre bien le problème de cette double culture auxquels ils sont renvoyés : *« ils vont à l'école et ils reviennent, ils me disent « ah, on est algériens », je dis « non, vous êtes français, si tu veux être algérien, tu vas en Algérie, tu vas aller vivre là-bas, tu verras ce que c'est d'être algérien ». Je pense qu'on nous enferme dans cette question de « issus de l'immigration ». Non, on est français quoi. On ne peut pas... c'est presque une double injonction, on nous demande d'être français et en même temps on nous relègue à nos origines. »*

Samia, 32 ans, comme la plupart des autres femmes interrogées, voit dans ce repli et ce rejet la montée de l'influence de la religion : « *j'ai l'impression que [...] les questions religieuses prennent beaucoup de place, c'est vrai que je m'inquiète un peu pour ça, même si de manière générale je me dis que les jeunes femmes maghrébines en France peuvent avoir les mêmes chances et le même parcours que d'autres. Mais c'est vrai que j'ai l'impression que, maintenant, ce poids de la religion est un peu trop présent et c'est la chose qui m'inquiète.* » Elle rejoint Nada, 42 ans, qui de par ses fonctions, est amenée à se déplacer dans des quartiers populaires : « *je vois qu'il y a de plus en plus de filles voilées et qu'il y a de plus en plus de filles qui d'ailleurs ne font pas d'études ou se marient très jeunes, ce qu'on aurait pu vivre il y a 40 ans en fait, mais qu'on le vive là, après 4, 5 générations oui ça interpelle, moi ça m'interpelle.* »

Yasmina, 38 ans, qui habite dans une ville dont plusieurs quartiers sont classés en zone sensible partage le même constat et le relie plus directement à la recrudescence du port du voile : « *j'ai l'impression qu'il y a une sorte de regain du spirituel. Je vois des petites par exemple qui ont 10 ou 12 ans, qui portent le voile... voilà... Vous avez aussi le profil de celles qui suivent les influenceuses. [...] il y a celles qui se laissent influencer et puis celles qui retournent aux traditions. Et en réalité en fait ce ne sont pas vraiment les traditions parce que leurs grands-mères elles-mêmes ne portaient pas le voile.* »

Nour, 45 ans, tout en partageant ce constat, dégage un début d'explication sur cette « influence » : « *Ce que je remarque aussi c'est cette jeunesse de 19-20 ans qui est en perte de repères. Ils s'accrochent à une pseudo identité qui vient des pays du Golfe [...] C'est une ultra religiosité qui est assez creuse parce que c'est une religiosité de vêtement, de prêt à porter qui me fait très peur parce que finalement, c'est vide, parce que c'est creux, on y injecte ce que l'on veut.* » Elle confirme l'analyse de Yasmin Rehman (2016) sur la réislamisation du monde musulman qui s'introduit notamment en Angleterre en promouvant un islam purifié et débarrassé de ses racines culturelles et de ses typicités nationales.

Parmi les raisons pouvant justifier ce repli, on trouve d'abord des arguments assez généraux mobilisant l'actualité, les médias, le contexte, comme l'exprime Marwa, 40 ans : « *j'ai l'impression qu'il y a vraiment une crise identitaire, chez ces jeunes issus de l'immigration, parfois je peux entendre des choses... j'arrive pas ... je me dis qu'ils doivent peut-être plus mal le vivre eux que moi je ne l'ai vécu et ça peut être beaucoup plus compliqué pour eux aujourd'hui que moi à l'époque, parce que ...après je ne sais pas si c'est les médias, si c'est le contexte politique, qui fait ça, mais aujourd'hui j'ai l'impression que l'on focus beaucoup plus sur les origines, et puis, on ne va pas se mentir hein, les attentats, et tout ça, ça ne fait que alimenter, la psychose chez les gens. Après je ne peux pas le reprocher à ces jeunes qui ne raisonnent que basiquement et qui réagissent en regardant les images, je peux pas leur en vouloir, mais aujourd'hui, je pense qu'un jeune issu de l'immigration... il doit galérer quand même.* »

Enfin, Sarah, 45 ans, soulève le problème, crucial, de l'école : « *j'ai le sentiment que l'école ne remplit plus du tout la mission qu'elle remplissait à l'époque où moi j'étais encore à l'école et j'ai l'impression que les écarts se sont creusés, que les fossés se sont creusés et qu'aujourd'hui si on ne fait pas une école privée [...] et ben c'est la catastrophe. L'école publique va très très mal... et du coup il n'y a plus ce modèle d'intégration dont moi j'ai bénéficié.* »

La faillite de l'intégration ?

Les propos recueillis sur les discriminations, sur la façon de passer outre, de s'accrocher pour s'intégrer, sur les marques de stigmatisation ou de racisme ordinaire sont somme toute assez classiques et recourent de très nombreux autres témoignages présents dans la littérature et les médias. Ils ne sont qu'une illustration du processus, parfois long, d'intégration de migrants et de leurs descendants au sein du pays d'accueil. Cette « *assimilation segmentée* » de la deuxième génération, dont parlent Alejandro Portes et Ruben Rumbaut dans leur ouvrage fondamental paru en 2001, est ici fort bien décrite à travers les mots des principales concernées.

Or les femmes les mieux intégrées de la deuxième génération, celles qui devraient constituer des modèles pour leurs propres enfants, voient la génération suivante leur échapper et semblent réellement en souffrir. Ce reflux, qui a de nombreuses sources, est souvent assez mal analysé. On voit en effet une faillite de l'intégration à la française là où il semble que cela ne soit pas vraiment le cas. La machine à intégrer et à assimiler a bien fonctionné avec les femmes avec qui nous avons pu échanger. Malgré des caractéristiques très diverses, des opinions politiques, religieuses qui leur appartiennent, une vision de la société française assez critique, force est de constater qu'elles ont « *réussi* » et le revendiquent. En revanche, la transmission des valeurs de cette réussite semble être un échec qui inquiète et désespère les premières intéressées.

Outre l'échec des institutions françaises facilitatrices d'intégration comme le système éducatif ainsi que le maintien d'un chômage élevé qui ne facilite pas l'accès au marché de l'emploi et ne peut que favoriser les discriminations, il semble que ce soit tout le référentiel républicain qui soit brisé.

Ce référentiel républicain, qui mobilisait des symboles, mais aussi des institutions, est en panne et se retrouve progressivement remplacé par des idées souvent importées. Ce sentiment victimaire, est en effet entretenu par des entrepreneurs identitaires qui ne prennent peut-être même pas la mesure de l'impact de leurs idées sur les principaux concernés. C'est ce que dénoncent en creux les femmes interrogées en dénonçant cette tendance à la déresponsabilisation de la nouvelle génération qui rejette tout son malheur sur la société française.

Ensuite, on retrouve une tendance au repli sur soi, sur sa communauté, alors que le mouvement d'intégration semblait plutôt être un élan d'ouverture. La communauté étant ici un ensemble complexe à définir et n'existant pas vraiment, elle semble ne se concrétiser que par le rejet du pays d'accueil et de ses valeurs et nécessite de trouver des identités de substitution. Nul doute que ce sentiment de rejet est également alimenté par des entrepreneurs identitaires, que l'on retrouve aussi bien dans la société civile que dans les médias. Ils entretiennent et font se développer, en promouvant notamment les idées décoloniales mais aussi en ayant un regard systématiquement négatif sur la société française et les valeurs républicaines, une partie de ce repli communautaire qui semble tant regretter les femmes interrogées qui admettent se battre contre des moulins à vent pour ralentir ou inverser cette tendance.

Enfin, cette dévalorisation de plus en plus systématique du pays d'accueil est le terreau idéal à l'émergence de courants islamiques radicaux, promouvant un retour aux sources, une pratique purifiée et une visibilité politique à travers notamment le voile « *que leurs grandes mères ne portaient pas* », pour reprendre l'expression de Yasmina, 38 ans. Ces courants ne se sont du reste pas privés de s'installer et participent à ce cercle vicieux de faillite de l'intégration à la française, transformant le modèle français qui a permis aux femmes interrogées de réussir en une forme d'impasse identitaire.

Conclusion : Eviter la désintégration

Qu'est-ce qui n'a pas fonctionné ? La question est sans doute celle qui hante tous les responsables politiques lorsque l'on évoque la problématique de l'intégration. En quoi la France a-t-elle échoué à intégrer les étrangers non européens qu'elle a accueillis ainsi que leurs descendants ?

Au milieu de centaines d'ouvrages et d'articles qui assènent ce discours d'échec de l'intégration à longueur de pages, nous avons souhaité faire un pas de côté. Car peut-on parler d'un échec ? Peut-on conclure ce travail en affirmant que l'intégration des descendants d'immigrés d'Afrique du Nord est une impasse ?

Nous n'en sommes pas certains.

Nous avons interrogé 23 femmes dont le seul point commun est d'être parvenues à s'extraire de la condition sociale dans laquelle elles avaient grandi pour s'intégrer économiquement et socialement au sein la société française. Ces femmes ne sont pas des cas exceptionnels, leur présence à des postes d'encadrement ou de profession intellectuelle atteint une proportion qui se rapproche de plus en plus de celle de la population majoritaire du pays.

Alors, essayons de nous montrer un peu optimiste. Parler d'un échec, scander ce mot comme un slogan politique a-t-il un sens ? Peut-on dire que les descendants d'immigrés nord-africains en France ne s'intègrent pas ? Peut-on affirmer que l'ascenseur social est bloqué pour eux ?

Cet ouvrage voulait d'abord vérifier si les mécanismes d'intégration des femmes observés dans le Golfe pouvaient être comparables à ceux décrits par des françaises de parents immigrés. Force est de constater que les mécanismes de négociation et de lutte intra familiales sont proches et que le poids de la culture et du patriarcat constitue un obstacle très important.

La culture importée d'Afrique du Nord par les parents, souvent dépourvus de capital culturel et social, est ainsi identifiée par les femmes interrogées comme l'un des obstacles les plus difficiles à l'intégration.

L'autre obstacle à l'intégration identifié comme majeur est le quartier où s'organise le contrôle social des femmes et où se forme une sous-culture particulièrement nuisible à l'émancipation.

Ces deux éléments, sont, en plus de la condition sociale et de la pauvreté dans lesquelles les femmes interrogées ont pu grandir, les deux principaux écueils qu'il leur a fallu traverser pour réussir. Or, si la littérature est très riche pour décrire et détailler les multiples facettes qui composent les obstacles culturels que doivent franchir les femmes issues de l'immigration nord-africaine, nous devons nous rendre à l'évidence et admettre que ces enseignements n'ont pas été traduits politiquement.

En effet, les politiques publiques déployées en faveur de l'intégration semblent complètement ignorer les difficultés internes vécues par ces jeunes femmes au sein de leur communauté. La problématique du contrôle des femmes et celle des mariages arrangés, la persistance de comportements très conservateurs au sein des familles primo-arrivantes, l'absence de capital culturel et surtout l'absence de référence capable de guider les jeunes et de leur faire comprendre les « codes » ne sont quasiment jamais traitées par les pouvoirs publics.

Dans leurs récits, aucune des femmes interrogées ne mentionne une quelconque aide de l'État ou des collectivités qui les aurait aidées dans leur chemin vers l'intégration économique et sociale. Les principaux acteurs jouant ce rôle sont davantage la famille, les amis, le conjoint, des proches issus de

la population majoritaire jouant le rôle de « *médiateur* »... La deuxième génération ne s'est donc pas sentie aidée ou appuyée par l'État.

Au contraire, à plusieurs reprises, la façon dont les autorités traitent les populations à intégrer est fortement critiquée. La rénovation urbaine et l'équipement des quartiers semblent entre autres décrits comme des politiques qui enferment ceux qui voudraient en sortir, participant à maintenir une forme de contrôle social et à empêcher l'émancipation. De même, l'éducation nationale en zone prioritaire est décrite comme un système qui reproduit des inégalités et qui aurait tendance à orienter les élèves vers des filières moins valorisantes.

Non seulement, donc, les femmes interrogées n'ont pas pu compter sur la puissance publique pour les aider à s'intégrer mais elles ont même dû parfois se battre contre certains dispositifs mis en place par l'État.

Les différents outils d'aide à l'intégration visent en effet, souvent, à maintenir un lien avec la culture d'origine voire à se tourner vers elle pour favoriser l'intégration. Or, les exemples de réussite vers qui nous nous sommes tournés sont parvenus à maintenir ce lien sans aide particulière, tout en écartant les aspects les plus contraignants liés à leur culture d'origine. Il apparaît donc de façon limpide que la France n'a pas à aider les immigrés et leurs descendants à valoriser leur culture d'origine. L'action socioculturelle, dont les acteurs ont tendance à exacerber la fierté des origines, tout comme de nombreuses associations de quartier aidées par des crédits de politique de la ville feraient donc un travail contre-productif.

En effet, le lien avec la culture d'origine est déjà très largement effectué par les parents, la famille et l'entourage. Les pouvoirs publics du pays d'accueil devraient donc s'inspirer des témoignages recueillis dans ce livre pour modifier urgemment la philosophie même de la politique d'intégration.

Cette politique devrait en effet d'abord favoriser l'acquisition de codes, de valeurs et de symboles inhérents à la société française qui se révèlent indispensables pour sortir du quartier, réussir professionnellement et socialement. Il s'avère que ces codes, symboles et valeurs ne sont même pas suffisamment bien définis par les autorités qui ne savent donc pas vraiment ce qu'il convient de valoriser. Un rapide coup d'œil aux propos recueillis lors de cette enquête pourrait sans doute les aider à accomplir ce nécessaire travail de définition et se convaincre de l'absolue nécessité de transmettre ces notions.

Cependant, et nous touchons à l'un des problèmes politiques majeurs qui touchent le monde occidental, définir des symboles, des codes et des valeurs nécessite également de sortir d'une philosophie politique qui est celle qui exacerbe la notion de « *différence* ». En effet, la montée en puissance du « *droit à la différence* », le dévoiement de l'idéologie de l'inclusion, la poussée du sentiment de culpabilité occidentale liée à l'héritage colonial ont fortement poussé les immigrés et leurs descendants au repli communautaire.

La multiplication des représentations négatives du pays d'accueil, dont la population majoritaire est souvent dépeinte comme raciste et intolérante, dont les institutions sont également accusées de véhiculer un racisme systémique ou une islamophobie d'État ne peuvent en effet que saper toute volonté d'intégrer des groupes au sein de la société supposée les accueillir.

Le rejet de la France et de sa société par les descendants d'immigrés est donc en parti auto-entretenu et contribue à freiner durablement le processus d'intégration et à favoriser un repli communautaire et religieux. Somme toute, ce repli apparaît logique en réaction à une société dont on répète à l'envi qu'elle stigmatise les immigrés.

Par ailleurs, les entretiens ont mis en avant un autre mécanisme qui est lié au premier et qui est tout aussi inquiétant. Il s'agit du constat de la victoire de la stratégie d'Abu Moussa Al Suri, décrit comme l'inspirateur du terrorisme moderne en Occident. L'objectif des djihadistes est certes de tuer aveuglément des innocents, mais il est aussi de détacher progressivement la population musulmane intégrée ou en voie d'intégration, en conséquence d'une réaction de rejet de la part de la population majoritaire.

Tous les entretiens nous décrivent ce phénomène : après chaque attentat, les femmes interrogées sont prises à partie, on leur demande de se positionner, de condamner une religion qu'elles ne pratiquent que très peu, de revenir sur leur double culture qu'elles se sont bricolée au fur et à mesure de leur émancipation.

Cette réaction, visant à demander leur avis à des personnes partageant la religion des terroristes est somme toute assez naturelle, tout comme celle de ces personnes qui, se sentant stigmatisées, sentant qu'on leur en demande trop, se braquent et adoptent une tendance au repli communautaire ne l'est pas moins.

Toutefois, ce cycle est exactement le but recherché par les djihadistes. D'un côté, une population majoritaire qui va amplifier son rejet de l'immigré et du musulman, de l'autre des musulmans qui vont se montrer de plus en plus sensibles à des voies qui les poussent au communautarisme.

Toujours est-il que ce communautarisme prend cette fois-ci une dimension plus religieuse et se déconnecte des pays et cultures d'origine. Nous nous retrouvons, sous l'influence de groupes religieux, confrontés à la promotion de la pratique et de la diffusion d'un islam transnational, « purifié », débarrassé de ses influences nationales et culturelles. C'est typiquement le courant de réislamisation du monde musulman que dénonce Yasmin Rehman et que promouvait déjà Tariq Ramadan en 2004, dans son ouvrage sur l'Europe de l'ouest et le futur de l'islam où il indiquait clairement que les musulmans d'Europe de l'ouest devaient apprendre à aborder l'islam sans laisser les cultures et pratiques locales interférer.

Le retour à un islam épuré laisse aussi peu de place à l'interprétation ou au choix et ouvre la porte à ce que les autorités françaises ont pu nommer le séparatisme qui touche en premier lieu les femmes.

Car le séparatisme doit se matérialiser, y compris physiquement, avec le port de signes qui permettent de montrer qui en fait partie et qui n'en fait pas partie. Le voile islamique est typiquement désormais utilisé comme un de ces symboles. Car si, bien évidemment, le port du voile est souvent un choix librement consenti, ce qui a été souligné à de multiples reprises, les femmes interrogées ont quasiment toutes établi un lien entre sa recrudescence et le rejet qu'elles ressentent de la part de la société d'accueil. Or, ce rejet est en partie dû à « l'actualité », autrement dit aux attentats, ce qu'elles ne manquent évidemment pas de souligner.

Nous nous retrouvons donc face à une double panne de l'intégration dont les causes ne font que s'enrichir l'une et l'autre.

Le mouvement mondial valorisant les approches intersectionnelles, décoloniales et anti-occidentales en promouvant la culture de la différence et du groupe par rapport à celle de la société conduit en effet à freiner toute velléité d'intégration. En effet, à quoi bon faire un effort pour s'intégrer au sein d'une société qui rejeterait l'étranger de manière systémique et dont tous les rouages viseraient à le reléguer ?

En parallèle, le djihadisme et l'islam politique contribuent à entretenir ce sentiment victimaire en creusant l'écart de perception entre une population majoritaire qui est poussée à faire l'amalgame et à rejeter la figure de l'étranger de culture musulmane tandis que ce dernier trouve des arguments renforçant sa désintégration de la société française.

Ces forces se traduisent, hélas, par des politiques publiques d'intégration qui renforcent ces mouvements séparatistes et ne proposent en aucun cas une définition, et encore moins une acquisition des codes, symboles et valeurs de la société française qui permettraient, ainsi que les femmes interrogées le disent fort bien, d'aider à une forme d'émancipation.

Enfin, les propos recueillis nous apprennent que le processus d'émancipation/intégration n'est pas linéaire et qu'il demande un effort considérable à celle qui s'engage sur cette voie. Le résultat n'est donc pas forcément homogène car plusieurs voies mènent au but recherché. Exiger de ceux qui entreprennent cet effort qu'ils se conforment à ce que l'on attend d'un « *français* » signifierait que nous n'avons pas bien compris le travail qu'ils ont dû accomplir.

Les femmes que nous avons interrogées sont toutes indéniablement françaises de cœur. Elles ont gagné leur intégration en brisant un plafond de verre économique, social et culturel. Elles ont contribué à modifier la mentalité de leurs propres parents. Elles ont ensuite été considérées comme des exemples, inspirant et aidant leurs proches qui désiraient les imiter. Pour y parvenir, elles ont mis en place des stratégies, lutté, négocié, bricolé pris leur avenir en main en allant à contre-courant de nombreuses forces, y compris émanant de la puissance publique.

Ce cheminement n'est donc pas rectiligne, il n'en est pas un semblable à l'autre. Il témoigne d'un immense attachement à la société française, du sentiment d'avoir accompli quelque chose, d'avoir participé à un mouvement qui les dépassent.

Il est donc d'autant plus que préoccupant de les entendre dénoncer les nouveaux obstacles qui se dressent devant la génération suivante et que leurs efforts de transmission et de médiation ne suffisent souvent pas à briser. La France, mais également le monde occidental, gagneraient à écouter leurs propos et à réorienter durablement leurs efforts pour que cette deuxième génération soit celle qui montre la voie, pas celle qui aura accompli de vains efforts avant d'observer, impuissante, la société qu'elles ont intégrée se désintégrer sous leurs yeux.

Bibliographie

- Aït-Hamadouche, R. (2003). La "bourgeoisie" d'origine algérienne, ou les débuts d'une intégration à marche forcée. *Hommes et Migrations*, 1244, 47-53.
- Akinci, I. (2020). Dressing the nation? Symbolizing Emirati national identity and boundaries through national dress. *Ethnic and Racial Studies*, 43(10), 1776-1794.
- Ali, Z. (2012). *Le féminisme islamique*. La Fabrique.
- Al-Rasheed, M. (2013). *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. Cambridge University Press.
- Alsedrah, I. (2021). Branding The Kingdom of Saudi Arabia. *Social and Management Research Journal*, 18(1), 1-16.
- Badinter, E. (2018, septembre 27). Le combat du voile est perdu dans l'espace public. *L'Express*.
- Badran, M. (2010). Où en est le féminisme islamique ? *Critique internationale*, 46(1), 25-44.
- Bastide, R. (1997). *Le sacré sauvage*. Stock.
- Bayat, A. (2010). *Life as Politics, How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam University Press.
- Bellil, S. (2002). *Dans l'enfer des tournantes*. Denoël.
- Benslama, F. (2002). *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Aubier Montaigne.
- Bidet, J., & Wagner, L. (2012). Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France. *Tracés*, 23(12), 113-130.
- Bouamama, S., Jovelin, E., & Sadsaoud, H. (2006). La famille maghrébine. Dans E. Jovelin, *Le travail social face à l'interculturalité*. L'Harmattan.
- Boudjahlat, F. (2017). *Le grand détournement*. Les éditions du Cerf.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. Dans J. G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). Greenwood.
- Bourdieu, P. (1990). La domination masculine. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 2-31.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Seuil.
- Bouvet, L. (2019). *La nouvelle question laïque: Choisir la République*. Flammarion.
- Brenner, E. (2004). *Les territoires perdus de la République*. Mille et une nuits.
- Brinbaum, Y., & Guégnard, C. (2012). Le sentiment de discrimination des descendants d'immigrés : reflet d'une orientation contrariée et d'un chômage persistant. *Agora débats/jeunesses*, 61(2), 7-20.
- Brinbaum, Y., & Kieffer, A. (2005). D'une génération à l'autre, les aspirations éducatives des familles immigrées : ambition et persévérance. Les représentations des élèves du panel 1995, sept ans après leur entrée en sixième. *Éducation et formations*, 72, 53-75.

- Brinbaum, Y., & Kieffer, A. (2009). Les scolarités des enfants d'immigrés de la sixième au baccalauréat : différenciation et polarisation des parcours. *Population*, 3, 561-609.
- Brubaker, R. (2005). The 'diaspora' diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1-19.
- Chamoun, M. (2004). Par le voile islamique, que soustraire au regard ? *Adolescence*, 49(3), 543-551.
- Charbit, Y., Hily, M.-A., & Poinard, M. (1997). *Le va-et-vient identitaire, Migrants portugais et villages d'origine*. Presses Universitaires de France.
- Chauviré, C. (1995). *Peirce et la signification, Introduction à la logique du vague*. Presses Universitaires de France.
- Chebel, M. (2013). Amour, désir et sexualité en islam. Dans N. Journet, *Le sexe. D'hier à aujourd'hui* (pp. 61-67). Éditions Sciences Humaines.
- Chebel, M. (2016). *Désir et beauté en islam*. CNRS éditions.
- Cohen, D., & Leung, A. K.-Y. (2009). The hard embodiment of culture. *European Journal of Social Psychology*, 39(7), 1278-1289.
- Darmon, M. (2007). *La socialisation*. Armand Colin.
- De Féo, A. (2020). *Derrière le niqab : 10 ans d'enquête sur les femmes qui ont porté et enlevé le voile intégral*. Armand Colin.
- Delcroix, C. (2007). Entre volonté de s'en sortir et discrimination, une trajectoire éclairante. *Nouvelles Questions Féministes*, 26(3), 82-100.
- Dequiré, A.-F., & Terfous, Z. (2009). Le mariage forcé chez les jeunes filles d'origine maghrébine. Entre résistance et soumission. *Pensée plurielle*, 21(2), 97-112.
- Dhume, F., Dunezat, X., Gourdeau, C., & Rabaud, A. (2020). *Du racisme d'État en France ?* Le Bord de l'eau.
- D'Iribarne, P. (2019). *Islamophobie: Intoxication idéologique*. Albin Michel.
- Dubet, F. (1987). *La Galère: jeunes en survie*. Fayard.
- Dupuy, F. (2020). *On ne change pas les entreprises par décret: Lost in management vol. 3*. Seuil.
- Elias, N. (1975). *La dynamique de l'occident*. Calmann-Lévy.
- Fallacci, O. (2002). *La Rage et l'orgueil*. Plon.
- Flanquart, H. (1999). Un désert matrimonial, Le célibat des jeunes femmes d'origine maghrébine en France. *Terrain*, 33, 127-144.
- Fourquet, J. (2019). *L'Archipel français*. Seuil.
- Fraser, N. (2005). Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation. *Constellations*, 12(3), 295-307.
- Fraser, N. (2012). *Le féminisme en mouvements*. La Découverte.
- Frazier, F. (1955). *Bourgeoisie Noire*. Plon.

- Frickey, A., & Primon, J.-L. (2010). eunes issus de l'immigration nord-africaine en fin de formation : une reproduction de la division des sexes ? *L'Homme & la Société*, 176-177(2-3), 171-192.
- Gay, V. (2015). Grèves saintes ou grèves ouvrières ? *Genèses*, 98(1), 110-130.
- Gilles, K. (2003). *Jihad*. Folio.
- Guénif-Souilamas, N. (2003). Ni pute, ni soumise ou très pute, très voilée ? Les inévitables contradictions d'un féminisme sous influence. *Cosmopolitiques*, 4(7), 53-65.
- Guilluy, C. (2014). *La France périphérique : Comment on a sacrifié les classes populaires*. Flammarion.
- Hamidi, M. (2007). Le point de vue d'une féministe musulmane européenne ? Dans C. I. laïcité, *Existe-t-il un féminisme musulman ?* L'Harmattan.
- Hirschman, A. (1970). *Exit, Voice, and Loyalty : Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Harvard University Press.
- Hoftede, G., Hoftede, G. J., & Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind, Third Edition*. McGraw Hill.
- Houellebecq, M. (2015). *Soumission*. Flammarion.
- Kepel, G. (2015). *Terreur dans l'Hexagone*. Gallimard.
- Khalaf, S. (2005). National Dress and the Construction of Emirati Cultural Identity. *Journal of Human Sciences*(11), 230-267.
- Kian-Thiébaud, A. (2010). Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants ? *Critique internationale*, 46(1), 45-66.
- Kitayama, S., Gideon Conway III, L., Pietromonaco, P. R., Park, H., & Plaut, V. C. (2010). Ethos of independence across regions in the United States: The production-adoption model of cultural change. *American Psychologist*, 65(6), 559-574.
- Kitayama, S., Mesquita, B., & Karasawa, M. (2006). Cultural affordances and emotional experience: Socially engaging and disengaging emotions in Japan and the United States. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(5), 890-903.
- Krafft, C., & Assaad, R. (2020). Employment's Role in Enabling and Constraining Marriage in the Middle East and North Africa. *Demography*, 57(6), 2297-2325.
- Lacheret, A. (2017). Banlieues françaises et place des femmes. Dans R. Rampnoux, *Radicalités-La ville. Concours commun d'entrée en 1re année d'IEP/Sciences Po*. Ellipses.
- Lacheret, A. (2019). *Les territoires gagnés de la République?* Le Bord de l'Eau.
- Lacheret, A. (2020). *La femme est l'avenir du Golfe*. Le Bord de l'Eau.
- Lacheret, A., & Farooq, M. O. (2020). The Islamic veil in the Gulf and Arabian modernity: A qualitative study on female managers. *Arabian Humanities*, 14.
- Lacheret, A., & Lichy, J. (2021). Managing patriarchy: Perceptions from women managers in the Persian Gulf (Arabian Gulf). *Gestion 2000*.
- Lacoste-Dujardin, C. (1996). *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. La Découverte.

- Lagrange, H. (2010). *Le Déni des cultures*. Seuil.
- Le Bras, H. (2017). *Malaise dans l'identité*. Actes Sud Editions.
- Le Renard, A. (2014). *A Society of Young Women, Opportunities of Place, Power, and Reform in Saudi Arabia*. Stanford University Press.
- Lindisfarne-Tapper, N., & Ingham, B. (1997). *Languages of Dress in the Middle East*. Curzon Press.
- Maillard, D. (2017). *Quand la religion s'invite dans l'entreprise*. Fayard.
- McCain, M. (2019). Les féministes musulmanes en France et le voile islamique : un débat contentieux. *L'Indécis au Précis*, 1(1), 26-34.
- Mernissi, F. (1987). *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Indiana University Press.
- Metcalfe, B. (2005). Exploring cultural dimensions of gender and management in the Middle East. *Thunder international business review*, 48(1), 93-107.
- OCDE. (2018). *A Broken Social Elevator? How to Promote Social Mobility*. Editions OCDE.
- Paidar, P. (1995). *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge University Press.
- Park, R. E. (1950). *Race and Culture*. Free Press.
- Patai, R. (1971). *Society, Culture and Change in the Middle East*. University of Pennsylvania Press.
- Perrineau, P., & Mayer, N. (1996). *Le Front national à découvert*. Presses de Sciences Po.
- Portes, A., & Rumbaut, R. G. (2001). *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*. University of California Press.
- Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.
- Rachedi, S. (2020). Du choix religieux à la revendication identitaire : processus d'arrachements familiaux et professionnels liés au port du voile en France. *Centre Arabe de Recherches et d'Etudes Politiques*.
- Ramadan, T. (2004). *Western muslims and the future of islam*. Oxford University Press.
- Rehman, Y. (2013). "It begins with Sister": Polygyny and Muslims in Britain. Dans L. Kelly, & Y. Rehman, *Moving in the Shadows*. Routledge.
- Rehman, Y. (2016). Islamisation of the Muslim World. *Feminist Dissent*, 1, 101-116.
- Remacle, X. (2003). *Comprendre la culture arabo musulmane*. Chronique Sociale.
- Rey, H. (2018). Ghettos, banlieues – is the difference disappearing? *International Journal of Social Science*, 67(223-224), 55-61.
- Rougier, B. (2020). *Les territoires conquis de l'islamisme*. Presses Universitaires de France.
- Rubin, A., & Babbie, E. R. (2009). *Essential Research Methods for Social Work*. Brooks Cole.

- San Martin, A., Sinaceur, M., Madi, A., Tompson, S., Madux, W. W., & Kitayama, S. (2018). Self-assertive interdependence in Arab culture. *Nature Human Behaviour*, 2, 830-837.
- Santelli, E. (2007). *Grandir en banlieue. Parcours et devenir de jeunes Français d'origine maghrébine*. CIEMI.
- Sayad, A. (2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Les enfants illégitimes. Raisons d'agir*.
- Schnapper, D. (2007). *Qu'est-ce que l'intégration ?* Gallimard - Folio Actuel.
- Sibai, A., Rizk, A., & Kronfol, M. (2015). Aging in Lebanon: perils and prospects. *The Lebanese medical journal*, 63(1), 2-7.
- Silberman, R., & Fournier, I. (2006). Les secondes générations sur le marché du travail en France : une pénalité ethnique ancrée dans le temps. Contribution à la théorie de l'assimilation segmentée. *Revue française de sociologie*, 47(2), 243-292.
- Slaoui, N. (2020). *Illégitimes*. Fayard.
- Tariq, M., & Syed, J. (2017). Intersectionality at Work: South Asian Muslim Women's Experiences of Employment and Leadership in the United Kingdom. *Sex Roles*, 77(7), 510-522.
- Tribalat, M. (1995). *Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*. La Découverte.
- Tribalat, M., & Kaltenbach, J.-H. (2002). *La République et l'Islam : Entre crainte et aveuglement*. Gallimard.
- Truong, F. (2015). *Jeunesses françaises. Bac + 5 made in banlieue*. La Découverte.
- Truong, F. (2017). *Loyautés radicales*. La Découverte.
- Vallet, L.-A., & Caille, J.-P. (1996). Les élèves étrangers ou issus de l'immigration dans l'école et le collège français. Une étude d'ensemble. *Les dossiers Éducation et formations*, 67.
- Vieillard-Baron, H. (2011). Banlieue, quartier, ghetto : de l'ambiguïté des définitions aux représentations. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 12(2), 27-40.
- Wacquant, L. (2006). *Parias urbains*. La Découverte.
- Zirotti, J.-P. (2006). Les jugements des élèves issus de l'immigration sur les décisions d'orientation scolaire et les conditions de leur scolarisation. *Cahiers de l'URMIS*, 10-11, 101-110.