

Diversité urbaine



Introduction. Lien conjugal, migration et transnationalisme : reconfiguration des formes de conjugalité et impacts sur les processus d'intégration et de construction identitaire

Introduction. Conjugal Ties, Migration and Transnationalism: Reconfiguring Forms of Conjuality and Impacts on Processes of Integration and Identity Construction

Josiane Le Gall et Catherine Therrien

Lien conjugal et migration à l'ère de la mondialisation
Volume 13, numéro 2, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025158ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1025158ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Le Gall, J. & Therrien, C. (2013). Introduction. Lien conjugal, migration et transnationalisme : reconfiguration des formes de conjugalité et impacts sur les processus d'intégration et de construction identitaire. *Diversité urbaine*, 13 (2), 3–8. <https://doi.org/10.7202/1025158ar>

Tous droits réservés © Groupe de recherche diversité urbaine et CEETUM, 2013

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Introduction. Lien conjugal, migration et transnationalisme : reconfiguration des formes de conjugalité et impacts sur les processus d'intégration et de construction identitaire

Introduction. Conjugal Ties, Migration and Transnationalism: Reconfiguring Forms of Conjuality and Impacts on Processes of Integration and Identity Construction

JOSIANE LE GALL

CATHERINE THERRIEN

GRÂCE À PLUSIEURS PHÉNOMÈNES associés à la mondialisation, tels que les nouvelles technologies, la démocratisation du transport aérien et les mouvements de capitaux, l'établissement de liens conjugaux prend des configurations très diversifiées : union mixte, mariage transnational, intermittent du foyer, « mail-order bride », mariage arrangé, endogamie transnationale, etc. Alors que la grande majorité des travaux portant sur le sujet traitent principalement de la formation de ces unions et de la dynamique conjugale en étudiant ces formes de conjugalité chacune dans sa spécificité (Beck et Beck-Gernsheim 2014), ce numéro de *Diversité urbaine* propose d'examiner différentes facettes de l'expérience transnationale de personnes engagées dans ces formes d'union en envisageant celles-ci dans leur globalité. Sont donc analysés dans ce numéro l'option conjugale d'endogamie transnationale chez les descendants d'immigrés en France (Santelli et Collet), les liens maintenus entre les couples mixtes (Espagnols et étrangères) installés en Espagne et la famille des migrantes (Roca Girona), l'impact des régulations étatiques sur les mariages à but résidentiel en France vu à travers une analyse

cinématographique (Mijailovic), les différentes articulations du bilinguisme franco-brésilien dans les constructions identitaires (Dos Santos) et les représentations du chez-soi des étrangers en couple mixte au Maroc (Therrien). Ce numéro résulte d'un atelier¹ qui a eu lieu à Montréal en mai 2012 et qui a réuni plusieurs chercheurs et étudiants européens et canadiens travaillant sur divers types d'unions conjugales et dans différents contextes nationaux, ainsi que des intervenants du Centre de santé et de services sociaux (CSSS) de la Montagne à Montréal. Certains auteurs ont également été sollicités pour contribuer à ce numéro.

La question des liens transnationaux dans l'analyse de la conjugalité est d'une grande pertinence et découle de l'implication d'un nombre croissant de personnes dans des réseaux *transnationaux*. Si les liens avec le pays d'origine ont toujours existé chez les migrants (Waldinger 2006), ils prennent une importance accrue à l'ère de la mondialisation et de la diffusion des nouvelles technologies de l'information et de la communication à l'ensemble de la planète. Tous les moyens actuels d'échanges et de communications (usage d'Internet, échange de courriels, usage de *webcam*, etc.) ne cessent de renforcer et de complexifier les systèmes relationnels transnationaux sous toutes leurs formes (Simon 2008). De plus, l'étude de la conjugalité dans son lien à la migration soulève des questions au cœur des débats contemporains : processus d'intégration, recompositions identitaires, appartenances, mobilité, nouvelles configurations familiales, réseaux transnationaux, mariages arrangés, rôle des nouvelles technologies, etc.

La conjugalité, entendue au sens des manières de former un couple, est au cœur des pratiques transnationales des migrants et de leurs descendants. Ces pratiques transforment les manières d'établir les liens conjugaux et les pratiques de mariage. En même temps, le couple apparaît lui-même comme un mécanisme important dans la production et la transformation des réseaux transnationaux (Shaw et Charsley 2006). L'objectif consiste donc à voir à la fois la place des liens transnationaux dans la constitution de ces nouvelles formes d'union et la façon dont celles-ci participent à la transformation des réseaux transnationaux. Les articles présentés ici suivent deux axes spécifiques : les liens transnationaux et le choix conjugal d'une part, et l'impact des multiples configurations conjugales sur les liens transnationaux, les processus d'intégration et de construction identitaire, d'autre part.

La place des liens transnationaux dans les options conjugales des migrants et de leurs descendants

De toute évidence, les compositions conjugales sont variées et les modalités de mises en couple multiples. Si l'on se place du côté des pays d'immigration, il s'avère que les migrants se trouvent face à des options conjugales multiples. Ils peuvent former un couple avec un autre migrant (du même pays ou non), avec un descendant de migrant (du même pays ou non), avec une personne au pays d'origine ou avec un individu du groupe majoritaire. Les descendants de migrants font face également à ces différentes options puisque les liens avec le pays d'origine de leurs parents et les références culturelles et religieuses qui y sont associées n'ont pas disparu du fait d'une socialisation dans un autre contexte national. Des migrations se produisent également en direction de pays qui, traditionnellement, étaient des pays d'émigration. Des migrants de main-d'œuvre, des descendants d'immigrés ou des étudiants formés dans les pays occidentaux retournent s'y installer. Ils viennent avec leurs conjoints des pays du nord ou forment sur place des couples (avec des personnes d'origines diverses) tout en gardant des liens avec les pays dans lesquels ils ont vécu pendant de longues années. Pour certains, les relations familiales continuent de jouer leur rôle pour négocier et arranger des mariages; en revanche, d'autres rencontres conjugales sont la conséquence de diverses expériences de mobilité (voyages d'affaires, contrats de travail à l'étranger, stages, tourisme). Par ailleurs, l'accès à Internet à travers le monde contribue également à établir des liens conjugaux par la voie de nombreux sites de rencontre (spécialisés par origine ethnique, par confession, etc.). Les nouvelles technologies jouent évidemment un rôle important dans la création et le maintien de plusieurs de ces unions. L'article d'Emmanuelle Santelli et de Beate Collet, qui ouvre ce numéro, se penche de façon intéressante sur les options conjugales des descendants d'immigrés qui sont nés ou ont grandi en France, dont les parents sont originaires du Maghreb, de Turquie et d'Afrique sahélienne. À partir de l'analyse de données quantitatives et qualitatives, les auteurs examinent plus spécifiquement les caractéristiques sociales et culturelles des descendants d'immigrés qui se sont mis en couple avec des immigrés rencontrés au pays d'origine de leurs parents. L'analyse conduit ces deux sociologues à souligner qu'en plus de rencontrer leur conjoint le plus souvent par le biais de leur famille, ces personnes connaissent une situation socioéconomique et résidentielle moins favorable que les descendants d'immigrés qui rencontrent leur conjoint en France. Elles montrent également que cette option conjugale témoigne d'une préférence pour un entre-soi communautaire tout en maintenant une conception statutaire des rôles de genre.

Jordi Roca Girona aborde de son côté la question des couples mixtes en Espagne composés d'un homme espagnol et d'une femme étrangère, un phénomène plutôt récent dans ce pays, mais en augmentation constante. Son analyse fait ressortir la variation de l'intensité des liens transnationaux en fonction des différentes phases de la biographie des couples étudiés. L'analyse porte également sur les liens à distance qui se tissent entre le couple mixte et la famille du conjoint migrant au pays d'origine, avec une attention particulière portée à l'influence des enfants sur l'intégration du conjoint migrant.

Les effets des multiples configurations conjugales sur les activités transnationales et les processus d'intégration et de construction identitaire

Le choix conjugal est un facteur important pour comprendre l'intégration des migrants et de leurs descendants. Certaines formes d'unions sont ainsi considérées comme un frein à l'intégration dans le pays d'accueil et une menace à la cohésion sociale. Par exemple, selon certains travaux, l'endogamie transnationale aurait pour effet de court-circuiter l'intégration des migrants, notamment en raison de leur ancrage dans leur pays d'origine. Pour d'autres, les unions mixtes (exogamiques) sont considérées comme un indice d'intégration, bien que des recherches plus récentes aient fourni des contre-exemples (Meintel et Le Gall 2009; Santelli et Collet 2012; Therrien 2009). Dans son article sur les représentations des couples mixtes dans le cinéma français, Snezana Mijailovic porte un regard intéressant sur la question du mariage des migrants et sur le processus d'intégration en examinant le traitement qu'en font les réalisateurs français. À travers l'analyse de quelques films récents qui portent sur le phénomène des mariages « à but résidentiel », elle aborde les questions des « promesses par correspondance », de la maternité dans le contexte migratoire et de la perception de l'étranger(ère) en France et montre de quelle façon l'image véhiculée par les pouvoirs publics peut être remise en question. L'angle particulier de son analyse permet d'aborder de manière originale l'impact des régulations étatiques sur le quotidien des migrants (qui sont souvent obligés de se marier pour régulariser leur situation en France) tout en contribuant à nuancer les idées reçues sur ce type de mariage.

Longtemps conçus comme contradictoires ou mutuellement exclusifs, les liens transnationaux et processus d'intégration sont plutôt complémentaires (Levitt et Glick Schiller 2004). Ainsi, on sait aujourd'hui que l'intégration des migrants dans le pays d'accueil et le déploiement de pratiques transnationales peuvent se produire en même temps et même que ces deux processus se renforcent l'un l'autre (Levitt et Glick Schiller

2004; Morawska 2003). L'un des aspects importants concernant ces différentes formes d'union porte sur les dispositions légales à leur égard. Elles sont de première importance, car elles conditionnent l'accès aux droits sociaux, mais aussi l'entrée sur le territoire et l'autorisation de séjour, ainsi que l'acquisition de la citoyenneté. Par ailleurs, ces unions contribuent à la création de nouvelles identités et d'espaces transnationaux, du fait qu'elles établissent des réseaux sociaux entre les familles dans le pays de résidence et les familles au pays d'origine. Les migrants peuvent conserver ou créer des liens dans leur pays d'origine tout en établissant des liens avec des membres de la société d'accueil au sein du pays de résidence. Les nouvelles technologies permettent également à des couples et à des familles dont les membres vivent temporairement ou même à long terme dans différents pays de maintenir un contact quotidien. Ainsi, certaines recherches qui s'intéressent aux différents types de liens transnationaux motivés par l'endogamie transnationale mentionnent la présence de liens émotifs forts entre des membres d'une famille transnationale (Charsley 2003).

Les réseaux transnationaux jouent également un rôle dans la construction identitaire en contribuant à l'émergence d'identités personnelles composites. Ainsi, en se situant par rapport à plusieurs contextes dans leurs relations quotidiennes, les personnes élaborent parallèlement des identités hybrides. C'est précisément sur ce rôle des réseaux transnationaux dans la construction identitaire que Marta Dos Santos Silva se penche, à travers une analyse des stratégies élaborées par les couples franco-brésiliens en France. Son article, qui porte plus spécifiquement sur la transmission de la langue aux enfants, montre de quelle manière le facteur linguistique est révélateur du choix d'entretenir (ou non) une relation à la fois avec la France et avec le Brésil. L'auteure soutient que le rapport à la bi-culturalité n'est pas uniforme et qu'il dépend, selon son analyse, de trois régimes-types de conjugalité (le mixte, le brésiliant et le francisant). L'articulation entre transnationalisme et identité fait aussi l'objet de l'article de Catherine Therrien. En s'intéressant aux parcours migratoires et aux différentes représentations du chez-soi (*home*) des étrangers en couple mixte installés au Maroc, l'analyse de cette anthropologue montre que, tout en étant ancré dans un parcours de mobilité, les narrations de soi de ces individus ne sont pas synonymes de déracinement – comme le dépeignent certaines métaphores postmodernes (notamment celle du migrant et du nomade) –, mais qu'elles réfèrent à des liens d'attachement mobiles et pluriels. L'article montre également que les liens transnationaux maintenus avec le pays d'origine ainsi que les liens établis dans le pays d'accueil contribuent fortement à la reconfiguration de l'espace du chez-soi de ces migrants en couple mixte.

Un article hors thème signé par Nadia Giguère complète ce numéro. À partir d'une recherche ethnographique réalisée auprès d'expatriés occidentaux insérés en Inde, l'auteure examine l'appropriation, la transformation et la mise en pratique des représentations occidentales de l'Inde dans l'expérience quotidienne de ces personnes. On y apprend de quelle manière les interactions sociales subissent l'influence de ces représentations et sont réappropriées lors de la rencontre. L'article de cette anthropologue documente les différents processus de négociation identitaires qui amènent les expatriés à se réclamer d'une identité liminale, en marge des sociétés indienne et occidentale.

Note

1. L'atelier a été réalisé grâce à l'appui financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et du soutien du CSSS de la Montagne.

Bibliographie

- Beck, U. et E. Beck-Gernsheim, 2014. *Distant Love*. Cambridge, Polity.
- Charsley, K., 2003. *Rishtas: Transnational Pakistani Marriages*. Ph.D. Thesis, University of Edinburgh.
- Levitt, P et N. Glick Schiller, 2004. « Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, p. 1002-1039.
- Meintel, D. et J. Le Gall, 2009. « Transmission intergénérationnelle de la religion dans une société sécularisée », in A. Quéniart et R. Hurtubise (dir), *L'intergénérationnel. Regards pluridisciplinaires*. Rennes, Presses de l'EHESP, p. 217-233.
- Morawska, E., 2003. « Immigrant Transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggests », in C. Joppke et E. Morawska (dir.), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. Basingstoke, UK, Palgrave Macmillan, p. 133-176.
- Santelli, E. et B. Collet, 2012. « De l'endogamie à l'homographie socio-ethnique. Réinterprétations normatives et réalités conjugales parmi les descendants d'immigrés », *Sociologie et Sociétés*, 43, n° 2, p. 327-352.
- Shaw, A. et K. Charsley, 2006. « Rishtas: Adding Emotion to Strategy in Understanding British Pakistani Transnational Marriages », *Global Networks*, vol. 6, n° 4, p. 405-421.
- Simon, S., 2008. *La planète migratoire dans la mondialisation*, Paris, Armand Colin.
- Therrien, C., 2009. *Des repères à la construction d'un chez-soi. Trajectoires de mixité conjugale au Maroc*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal. <http://hdl.handle.net/1866/4048> [consulté le 1^{er} mars 2014]
- Waldinger R., 2006. « "Transnationalisme" des immigrants et présence du passé », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 2, p. 23-41.

Diversité urbaine

Les unions endogames transnationales des descendants d'immigrés en France

Options culturelles et conditions sociales

Transnational Endogamous Couples of Immigrants'

Descendants in France

Cultural Options and Social Conditions

Emmanuelle Santelli et Beate Collet

Lien conjugal et migration à l'ère de la mondialisation

Volume 13, numéro 2, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025159ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025159ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Santelli, E. & Collet, B. (2013). Les unions endogames transnationales des descendants d'immigrés en France : options culturelles et conditions sociales. *Diversité urbaine*, 13 (2), 9–28. <https://doi.org/10.7202/1025159ar>

Résumé de l'article

Étudiant les options conjugales des descendants d'immigrés nés ou ayant grandi en France et dont les parents sont originaires du Maghreb, de Turquie et d'Afrique sahélo-saharienne, notre étude révèle qu'une partie d'entre eux se marie avec des immigrants, originaires des pays de leurs parents. Cet article tente de discerner les caractéristiques sociales et culturelles de ces couples endogames transnationaux par rapport aux autres options conjugales possibles. Les résultats présentés se fondent d'une part sur l'exploitation statistique de l'enquête *Trajectoires et origines* (INED/INSEE 2008) et, d'autre part, sur une série d'entretiens biographiques réalisés en 2007. L'option conjugale à l'étude semble attester une préférence pour un entre-soi communautaire, assurant une certaine continuité générationnelle et maintenant une conception statutaire des rôles de chacun. Tout se passe comme si ce qui ressemble à des préférences culturelles était la conséquence des conditions sociales de ces descendants d'immigrés, à savoir l'absence de diplôme, la précarité de l'emploi et un lieu d'habitation dans un quartier ségrégué.

Les unions endogames transnationales des descendants d'immigrés en France

Options culturelles et conditions sociales

Transnational Endogamous Couples of Immigrants'
Descendants in France
Cultural Options and Social Conditions

EMMANUELLE SANTELLI

Centre national de la recherche scientifique – CNRS ; Centre Max Weber (Université de Lyon/CNRS) et Institut national d'études démographiques – INED (Paris).

Emmanuelle.Santelli@ish-lyon.cnrs.fr

BEATE COLLET

*Université Paris-Sorbonne, membre de l'UMR GEMASS (Paris-Sorbonne/CNRS).
Beate.Collet@paris-sorbonne.fr*

RÉSUMÉ ■ Étudiant les options conjugales des descendants d'immigrés nés ou ayant grandi en France et dont les parents sont originaires du Maghreb, de Turquie et d'Afrique sahélienne, notre étude révèle qu'une partie d'entre eux se marie avec des immigrés, originaires des pays de leurs parents. Cet article tente de discerner les caractéristiques sociales et culturelles de ces couples endogames transnationaux par rapport aux autres options conjugales possibles. Les résultats présentés se fondent d'une part sur l'exploitation statistique de l'enquête *Trajectoires et origines* (INED/INSEE 2008) et, d'autre part, sur une série d'entretiens biographiques réalisés en 2007. L'option conjugale à l'étude semble attester une préférence pour un entre-soi communautaire, assurant une certaine continuité générationnelle et maintenant une conception statutaire des rôles de chacun. Tout se passe comme si ce qui ressemble à des préférences culturelles était la conséquence des conditions sociales de ces descendants d'immigrés, à savoir l'absence de diplôme, la précarité de l'emploi et un lieu d'habitation dans un quartier ségrégué.

ABSTRACT ■ This study of marital choices of descendants of immigrants born or raised in France whose parents emigrated from North-Africa, Sahelian Africa or Turkey shows that a certain number of them marry immigrants from their parents' home country. This article looks at the social and cultural characteristics of these transnational endogamous couples as compared to other marital choices. Results are drawn from both the statistical survey *Trajectoires et origines* (INED/INSEE 2008) and a series of biographical interviews conducted in 2007. Couples who choose this conjugal option seem to prefer a more communitarian way of being together, insuring generational continuity and maintaining traditional roles. Their

choices suggest that these cultural preferences seem to be the consequence of their social conditions, e.g. lack of education, employment insecurity, and residence in segregated neighbourhoods.

MOTS CLÉS ■ Descendants d'immigrés, couples endogames transnationaux, France, Maghreb, conditions socioéconomiques.

KEYWORDS ■ Immigrants' descendants, transnational endogamous couples, France, North-Africa, socioeconomic conditions.

LES MIGRATIONS AUJOURD'HUI sont non seulement courantes, mais aussi à multiples facettes. Elles sont une des conséquences les plus manifestes de la mondialisation ; mais aussi, parce que les motivations à émigrer se sont diversifiées, elles produisent des migrations plus ou moins durables. On quitte son pays pour faire des études, trouver du travail, développer des échanges commerciaux, ou pour des raisons politiques, mais aussi conjugales.

Des vies de couple s'établissent ainsi, de manière transnationale. Il convient toutefois d'expliciter différents cas de figure selon la destination – des pays du nord vers les pays du sud ou l'inverse –, la composition culturelle de ces couples et les modalités de leur vie conjugale¹. Il semble ainsi nécessaire de distinguer, d'une part, les couples de personnes d'origines nationales différentes qui se sont rencontrées par l'intermédiaire d'internet ou « sur place » – que l'on peut appeler *couples mixtes transnationaux*, et, d'autre part, les couples formés de personnes socialisées dans deux pays différents, mais se considérant d'une même culture (des migrants ou descendants de migrants s'unissant à des personnes du pays d'origine de leurs parents) – que l'on peut appeler *couples endogames transnationaux*.

Ces dernières années, les études développant une approche transnationale des phénomènes migratoires se sont multipliées. Elles ont imposé un changement de paradigme (Brettell et Hollifield 2000), même si l'on est en droit de se demander si les réalités migratoires ont réellement changé (REMI 2008, 2012 ; Waldinger 2006). Ces études postulent à juste titre qu'on ne peut plus raisonner en matière d'assimilation ou d'État-Nation et qu'il faut considérer le lien au pays d'origine comme composante de l'identité migrante (Levitt et Glick Schiller 2004). La perspective transnationale a permis de mieux saisir le lien entre « les chemins et les racines » des migrants et de leurs enfants (Levitt 2009). Notamment par l'intermédiaire des alliances matrimoniales, la famille immigrée peut

choisir de perpétuer la culture d'origine dans la sphère de la vie privée. La vie familiale des migrants gagne à être davantage considérée dans sa dimension transnationale (Le Gall 2005), et l'attachement des migrants et des descendants de migrants au pays d'origine est étudié plus précisément (Levitt et Waters 2002). Ainsi, pour un migrant ou un descendant de migrants, choisir un conjoint originaire du pays d'origine de ses parents n'est pas nécessairement contradictoire avec une installation durable et assumée dans la société dans laquelle lui-même et ses parents résident. De tout temps et partout dans le monde, les migrants ont gardé des liens réels et symboliques avec leur pays d'origine².

Les vacances au pays d'origine, qui permettent d'entretenir des relations avec des membres de la famille et des voisins ou amis sur place, sont aussi l'occasion de discuter, d'échanger, voire de négocier au sujet des alliances matrimoniales, mais aussi de se rencontrer librement. Cela se vérifie également auprès des descendants : une partie d'entre eux va rencontrer son conjoint lors de ces séjours³. En choisissant leur conjoint dans le pays d'origine, les descendants de migrants peuvent répondre au souhait de leurs parents de maintenir les liens avec le groupe (familial, villageois) d'origine, mais aussi à leur propre désir d'instaurer une continuité culturelle et religieuse.

Étudier les options conjugales des descendants d'immigrés

Dans le cadre de nos recherches, nous nous sommes intéressées aux descendants d'immigrés (DI) d'origines maghrébine, turque et sahéenne établis en France⁴. Outre le fait qu'ils sont les plus nombreux parmi les descendants d'immigrés en France, ils sont aussi en âge de former des relations de couple et ils se démarquent des autres descendants d'immigrés par leur référence à la religion musulmane. Du fait qu'ils sont nés ou ont grandi en France, ils sont confrontés à différentes options conjugales : s'unir à un conjoint français – descendant d'immigrés comme eux ou sans ascendance migratoire – ou à une personne vivant hors de la France, du même pays que leurs parents ou d'un autre pays, pour ensuite décider de résider à l'étranger ou de faire venir le conjoint en France.

Cet article décrit le projet conjugal endogame transnational de ces descendants d'immigrés établis en France. On dit de ce projet qu'il est endogame⁵, car il réunit deux personnes se considérant de même culture, et qu'il est transnational parce que l'un des deux conjoints a émigré du pays d'origine des parents du descendant d'immigrés. Ces couples se sont rencontrés en France ou au pays d'origine. Ils sont le résultat soit d'un mariage arrangé au sein de la parentèle, soit d'une rencontre fortuite entre les deux futurs conjoints. Ce mode de vie en couple transnational représente une

option conjugale parmi d'autres et atteste les liens familiaux entretenus par-delà la migration (Charsley et Shaw 2006). Cependant, cette option remet aussi en question la position sociale de ces descendants d'immigrés en France et leurs choix culturels. Par cet article, nous tenterons d'abord de déterminer dans quelle mesure se marier au pays d'origine des parents est lié à une situation sociodémographique particulière en France (en ce qui a trait au genre, au niveau d'études, à l'emploi et au lieu de résidence), par rapport aux autres options conjugales. Ensuite, nous nous intéresserons aux références culturelles de ces descendants en matière de croyances religieuses et de conceptions matrimoniales. D'emblée, nous soulignons que les identifications culturelles dans les sociétés postmigratoires sont également socialement construites. Les individus, en fonction de leurs conditions sociales, se perçoivent comme plus ou moins fortement inscrits dans leurs appartenances culturelles. Selon leur vécu, ils privilégient ces dernières ou, au contraire, s'en éloignent. Les types de choix conjugaux sont un bon indicateur de ces processus, ils témoignent de la cohabitation de populations d'origines différentes dans la société française et d'une plus ou moins forte indifférenciation des appartenances culturelles.

Ces questions seront étudiées, dans un premier temps, selon une approche quantitative mobilisant les données statistiques de l'enquête *Trajectoires et origines* (INED/INSEE 2008) relative à la diversité des populations en France. Les couples formés de descendants d'immigrés avec des immigrés provenant du même pays que leurs parents seront comparés aux couples ayant fait d'autres choix conjugaux (couples composés de deux descendants d'immigrés, couples avec un Français ou une Française sans ascendance migratoire, et aussi couples unissant deux Français sans ascendance migratoire), afin de faire ressortir leurs spécificités. Dans un deuxième temps, l'analyse sera complétée par des matériaux qualitatifs issus d'une étude menée en 2007, *Les choix conjugaux des descendants d'immigrés d'origines maghrébine, turque et sahélienne*⁶. Cette étude a permis d'identifier la persistance de la norme de l'endogamie dans ces milieux familiaux, la socialisation pré-conjugale contribuant considérablement à orienter ce choix (Santelli et Collet 2011). Plus largement, cette socialisation jette les prémises futures des rapports de genre et de conceptions plus ou moins statutaires du couple, à savoir une inscription quasi naturelle dans les rôles sociaux de chaque conjoint. Malgré les différences entre les courants migratoires de ces descendants d'immigrés (tant dans les pays d'origine que dans l'histoire migratoire), on peut observer qu'ils partagent tous une tradition patriarcale propice à pratiquer le mariage endogame et une référence forte à la culture musulmane, ainsi qu'une situation sociale semblable à celle de leurs parents dans la société d'immigration (appartenant majoritairement à la classe populaire ayant connu le

chômage et des situations d'emploi précaires [Beauchemin *et al.* 2010])⁷. Dans notre étude, sont considérés comme « descendants d'immigrés » les enfants nés en France de deux parents immigrés et des enfants ayant immigré en France avec leurs parents avant l'âge de 11 ans⁸.

Une forte propension à former des couples endogames transnationaux

L'enquête *Trajectoires et origines* (INED/INSEE 2008)⁹ procure des données inédites pour explorer la question des choix conjugaux des immigrés et des descendants d'immigrés. Les enquêtes réalisées avant les années 1990 en France ne permettaient pas de distinguer les Français selon leur rapport à l'immigration¹⁰. Le traitement de ces données a révélé les spécificités des descendants d'immigrés d'origine maghrébine, sahélienne¹¹ et turque (ci-après nommés « descendants d'immigrés étudiés ») par rapport aux autres groupes de descendants d'une part, et par rapport aux Français sans ascendance migratoire, d'autre part¹². Les résultats présentés se limitent aux individus vivant « en couple cohabitant au moment de l'enquête », qu'ils soient mariés ou non¹³.

La comparaison entre les descendants d'immigrés étudiés et les autres groupes de descendants révèle une forte propension des premiers à former des couples endogames transnationaux (voir le tableau 1). Ainsi, ils sont 39 % à se mettre en couple avec des immigrés originaires du même pays ou de la même aire géographique qu'eux¹⁴; aucun autre groupe n'atteint un tel pourcentage. L'union avec des immigrés originaires du même pays est notamment très répandue parmi les descendants d'immigrés d'origine turque (65 %) et sensiblement moins répandue parmi les descendants d'immigrés algériens (26 %). Ces derniers se répartissent de manière assez équilibrée entre les différentes options conjugales. Ce résultat semble traduire d'une part l'ancienneté de l'immigration algérienne et la constitution d'un marché matrimonial en France, et, d'autre part, les liens entretenus avec le pays d'origine (Collet et Santelli 2012c).

Toutefois, les descendants d'immigrés étudiés forment dans leur ensemble nettement moins souvent un couple mixte que les autres groupes de descendants, c'est-à-dire avec un conjoint relevant du groupe témoin, avec un Français sans ascendance migratoire (24 %) ou avec un « autre conjoint » (15 %), c'est-à-dire un étranger ou un Français ayant une ascendance migratoire. On peut émettre l'hypothèse que la localisation de leur pays d'origine hors de l'Union européenne, d'une part, et leurs spécificités religieuses, d'autre part, pourraient expliquer cette particularité. D'autres facteurs sociaux sont également en jeu, comme nous allons le voir ci-dessous.

TABLEAU 1

Les options conjugales des descendants d'immigrés (DI) étudiés par rapport aux autres descendants

% sur effectifs pondérés	Conjoint immigré même pays/aire	Conjoint DI même pays/aire	Conjoint du groupe témoin	Autre conjoint*	Total des couples (effectifs)	Part des couples constitués (%)
DI étudiés	39	22	24	15	1 366	44
d'origine algérienne	26	27	30	17	526	48
d'origine marocaine	43	32	17	8	293	40
d'origine tunisienne	44	11	22	23	142	43
d'origine sahélienne	51	10	15	24	87	22
d'origine turque	65	19	9	7	318	50
DI d'autres origines et des DOM	10	11	53	26	1 843	54
Europe du Sud	8	14	57	21	1 119	65
Autres pays d'Europe	2	-	64	34	88	62
Asie (Vietnam, Laos, Cambodge)	12	17	40	31	223	43
Autres pays du monde	19	4	43	34	221	35
Descendants des DOM	11	4	47	38	192	42
Descendants de couple mixte	3	4	71	22	1 927	53
Groupe témoin			84	16	1 613	61

Source : Enquête *Trajectoires et origines* (INED/INSEE 2008).

Données retravaillées par B. Collet, M. Goutagny et E. Santelli.

Champ : Population née ou ayant grandi (arrivée avant l'âge de 11 ans) en France métropolitaine (hors étrangers nés à l'étranger et population majoritaire autre que Français sans ascendance migratoire) entre 18 et 50 ans vivant en couple cohabitait au moment de l'enquête. Les pourcentages sont calculés à partir des effectifs pondérés et font 100% en ligne pour les types de couples. Les pourcentages en italiques correspondent à des effectifs observés trop faibles (inférieurs à 30 individus) pour pouvoir être interprétés.

* La catégorie « Autre conjoint » est résiduelle et comporte toutes les personnes étrangères ou françaises d'origine mixte ou relevant de minorités ethnoculturelles qui n'ont pas été isolées pour les besoins de l'analyse. Elle forme, avec la catégorie « Conjoint du groupe témoin », l'ensemble des couples mixtes.

Les facteurs favorables à une plus forte endogamie transnationale

On peut affiner cette analyse selon le genre et aussi selon le rapport à l'immigration. Les femmes faisant partie des descendants d'immigrés étudiés sont un peu plus nombreuses que leurs homologues hommes à choisir un conjoint immigré provenant du même pays d'origine que celui

de leurs parents (44 % contre 34 %). Les descendants d'immigrés arrivés en France avant l'âge de 11 ans sont également un peu plus nombreux que les descendants d'immigrés nés en France à conclure une union endogame transnationale (53 % contre 40 %). La forte proportion d'unions avec un immigré confirme à la fois les liens avec le pays d'origine, mais également la norme de l'endogamie. L'union matrimoniale avec un conjoint du pays d'origine permet de maintenir, voire de raviver les liens culturels.

Toutefois, tous les couples entre descendants d'immigrés et immigrés ne se sont pas rencontrés au pays d'origine de ce dernier qui, quelquefois, était déjà en France. Ainsi, 72 % de ces couples se sont rencontrés à l'étranger (et 28 % en France). Ce taux s'élève à 89 % pour les descendants d'immigrés d'origine turque¹⁵, contre 68 % chez les descendants d'immigrés d'origine algérienne. « À l'étranger » signifie qu'ils se sont rencontrés majoritairement dans le pays d'origine du conjoint immigré, qui est de fait le pays d'origine de leurs parents¹⁶.

Les femmes descendantes d'immigrés sont un peu moins nombreuses à rencontrer leur conjoint à l'étranger que les hommes. En France, le marché matrimonial comporte, en provenance des pays du Maghreb, de Turquie ou de l'Afrique sahélienne, plus d'hommes immigrés célibataires que de femmes dans la même situation.

L'analyse plus approfondie des lieux et circonstances de rencontre révèle que pour les couples qui se sont rencontrés à l'étranger (c'est-à-dire surtout dans le pays d'origine des parents des descendants d'immigrés), la rencontre a eu lieu dans 65 % des cas dans la sphère familiale, dans 24 % des cas dans des lieux publics ou festifs, dans 8 % des cas dans un réseau amical et pour 3 % des cas dans des lieux sélectifs (lieux de travail ou d'études, associations, clubs, Internet, agences, annonces, lieux de culte). À titre de comparaison, les couples DI/immigrés qui se sont rencontrés en France mentionnent le cadre familial dans 41 % des cas, et 35 % de ces couples se sont rencontrés dans un lieu public ou festif, 16 % dans un réseau amical et 8 % dans un lieu sélectif. La sphère familiale, qui est un des lieux de rencontre fréquents chez les descendants d'immigrés en comparaison à la population majoritaire, joue un rôle encore plus prépondérant dans le cas des unions endogames transnationales. Les réseaux familiaux tiennent une place essentielle : ils peuvent initier une relation ou servir d'intermédiaires, comme le confirment d'autres études sur les familles transnationales (Bailey et Boyle 2004 ; Charsley et Shaw 2006 ; Timmerman 2006).

Les caractéristiques sociales et culturelles des couples transnationaux

Avant de poursuivre l'analyse sociologique selon les options conjugales, attardons-nous sur les caractéristiques sociodémographiques de ces différentes options (voir le tableau 2). En ce qui concerne la répartition par âge, les options DI/immigrés et DI/DI concernent des descendants d'immigrés relativement plus jeunes, alors que les descendants d'immigrés en couples mixtes avec un conjoint du groupe témoin (dans la suite du texte couples mixtes DI/témoin) sont plus âgés. La part des femmes descendantes d'immigrés est plus élevée pour l'option DI/immigrés et nettement moins élevée pour l'option DI/témoin. En revanche, si l'on considère le pays de rencontre, il s'avère que les femmes rencontrent leur conjoint immigré dans une moindre proportion au pays d'origine par rapport aux hommes. Ce résultat confirme que les femmes descendantes d'immigrés sont moins concernées par les unions arrangées au pays d'origine. Elles choisissent leur conjoint plus souvent en France qu'au pays d'origine, mais ont tendance à choisir ce dernier à l'intérieur de leur groupe culturel de référence, qu'il soit descendant d'immigrés ou immigré.

TABLEAU 2

Caractéristiques sociodémographiques des enquêtés en fonction des options conjugales

	Couples DI/ immigrés	Couples DI/immigrés – rencontre à l'étranger	Couples DI/DI	Couples DI/ Témoin	Couples Témoin/Témoin
Âge moyen des conjoints	34	34	33	36	38
Part des femmes	58	48	53	40	52
Origine de l'enquêté*					
algérienne	39	37	53	56	
marocaine	26	24	31	26	
tunisienne	12	11	6	11	
sahélienne	3	2	1	3	
turque	19	24	9	4	
Part des DI – immigrés avant 11 ans	41	41	28	35	
Part des diplômés de l'enseignement supérieur	13	13	30	27	32
Part des Actifs occupés	63	63	73	75	90

Source : Enquête *Trajectoires et origines*, INED/INSEE 2008, données retravaillées par B. Collet, M. Goutagny et E. Santelli. Champ de l'étude et précisions relatives aux pourcentages, cf. tabl. 1.

* sur 100% en colonne par type de couple.

La part des enquêtés ayant un diplôme supérieur au baccalauréat est particulièrement faible dans l'option DI/immigrés, alors que dans les autres options, elle est équivalente à celle des couples entre deux conjoints du groupe témoin (dans la suite du texte : « couples témoin/témoin »). La part des actifs occupés est également particulièrement faible dans l'option DI/immigrés, mais on doit noter qu'elle est aussi relativement plus faible dans les deux autres options par rapport aux couples témoin/témoin. Nous savons par ailleurs que les couples DI/immigrés sont plus souvent composés d'un conjoint actif et un conjoint inactif que tous les autres types de couples. Indéniablement, les conditions d'emploi en France et la non-reconnaissance des diplômes et de l'expérience acquise à l'étranger expliquent les difficultés d'accès au monde du travail pour ces conjoints. Nous avons ici un premier indice sur la condition sociale des couples endogames transnationaux.

Si nous poursuivons l'analyse en regardant d'autres indicateurs sociaux et culturels, nous devons nous rendre à l'évidence que les couples endogames transnationaux se distinguent considérablement de tous les autres types de couples. Sans reproduire ici les données statistiques de manière détaillée – analyses que nous avons déjà proposées (Collet et Santelli 2012b) –, il appert que les couples transnationaux qui se sont rencontrés dans le pays des parents du descendant d'immigrés recourent de manière massive au mariage avant ou en même temps que la cohabitation (91 %). Ce phénomène est très probablement lié au fait qu'il s'agit de couples franco-étrangers qui, de fait, sont tributaires de la législation sur l'entrée et le séjour en France. Toutefois, notons que les couples composés de deux descendants d'immigrés sont également très nombreux à accorder de la valeur à l'institution du mariage (83 %) alors qu'aucune contrainte juridique ne pèse sur eux ; les descendants d'immigrés en couples mixtes DI/témoin, eux, ne sont que 14 % à se marier avant de cohabiter, 34 % cohabitent avant le mariage et 52 % cohabitent sans mariage. Les couples endogames, plus conformes aux attentes familiales, sont aussi plus enclins à respecter les rituels de la mise en couple.

Nous pouvons également constater que ces couples réunissent pour trois quarts d'entre eux deux conjoints faiblement diplômés (76 %)¹⁷. Ils ne sont que 6 % à présenter une homogamie supérieure et 18 % à être hétérogames. Les couples entre deux descendants d'immigrés ou entre un descendant d'immigrés et un conjoint du groupe témoin ne sont respectivement que 60 % et 56 % à montrer une homogamie inférieure. Par ailleurs, le lieu de résidence de ces couples semble confirmer leur spécificité sociale. Parmi les couples endogames transnationaux, 36 % déclarent une adresse en zone urbaine sensible (ZUS), contre 21 % des couples DI/DI et 11 % des couples mixtes DI/témoin. Notons au passage

que les couples témoin/témoin ne sont que 2 % à déclarer une adresse en ZUS.

Quant à l'importance accordée à la religion, sans surprise, les descendants d'immigrés qui ont fait le choix de l'endogamie transnationale déclarent à 69 % que la religion a été importante dans leur éducation et qu'elle est toujours importante aujourd'hui. En cela, ils ne se distinguent guère des couples DI/DI. Les descendants d'immigrés en couples mixtes avec un conjoint du groupe témoin, en revanche, expriment une moindre implication religieuse. Tout en étant 46 % à affirmer que la religion était importante dans leur éducation et qu'elle l'est toujours aujourd'hui, ils sont également 22 % à déclarer que la religion a été importante dans leur éducation, mais qu'elle ne l'est plus. Les couples transnationaux ne sont que 6 % à s'exprimer dans ce sens, et les couples DI/DI, 7 %.

L'analyse des caractéristiques sociodémographiques et religieuses rendue possible grâce aux données de l'enquête TeO montre bien que ces couples partagent une spécificité : ils se situent plus souvent au bas de l'échelle sociale et sont globalement plus impliqués dans la religion musulmane comparativement aux autres options conjugales. Mais c'est surtout leur particularité sociale qui est frappante ; elle nous incite à penser que le choix conjugal endogame avec un conjoint immigré du pays d'origine des parents, que ce soit l'homme ou la femme, est corrélé à leur situation sociale et peut-être à un processus d'exclusion dans la société française.

L'enquête qualitative corrobore cette impression. Elle nous a en plus permis de distinguer des motivations et des caractéristiques plus précises.

Le choix de l'endogamie transnationale : des liens familiaux forts et une conception plutôt statutaire du couple

L'enquête qualitative menée en 2007 auprès d'une centaine de descendants d'immigrés d'origine maghrébine, turque et sahélienne nous permet d'affiner les résultats statistiques par l'analyse du discours des interviewés¹⁸. Elle permet de comprendre plus précisément les motivations à souscrire à une option conjugale plutôt qu'à une autre. De plus, elle montre que les circonstances de rencontres du futur conjoint relèvent de conceptions différentes quant aux modes de relations entre conjoints. Pour les descendants d'immigrés en couple avec un conjoint originaire du pays d'origine des parents, il convient de les distinguer en fonction du lieu de rencontre et de s'intéresser au mariage arrangé.

La rencontre du conjoint immigré en France

Les descendants d'immigrés qui rencontrent leur conjoint immigré en France – et parmi eux, surtout les femmes – se mettent en couple sur le même mode que les couples réunissant deux descendants d'immigrés. Nous voulons dire par là que, comme eux, ils accordent beaucoup d'importance à ce que le conjoint soit de même origine ethnoculturelle, même s'ils ne respectent pas nécessairement les règles d'un mariage traditionnel, c'est-à-dire endogame au sein de la lignée. Ils procèdent selon ce que nous avons appelé « l'endogamie élective » (Santelli et Collet 2011 : 344-345), qui consiste à rencontrer le conjoint librement et à vivre la relation à l'insu des parents, le temps de conforter le projet conjugal, avant d'entrer dans une forme plus traditionnelle d'établissement du lien conjugal, impliquant par exemple : la demande de la main au père de la future épouse, les fiançailles et/ou le mariage religieux, une grande fête de mariage, quelquefois dans les deux pays (Collet et Santelli 2012a).

L'enquête a aussi révélé quelques rares cas de mariages arrangés avec des immigrés présents en France. Dans ces cas-là, il s'agit de femmes qui ont été mariées avec un parent éloigné ou une relation amicale du père, au titre des liens qui les unissent. C'est donc moins une absence de liens au/avec le pays d'origine qu'une configuration spécifique en France incitant le père à « faire affaire » avec un de ses proches.

La rencontre dans le pays d'origine des parents du descendant d'immigrés

Quand la rencontre a eu lieu dans le pays d'origine des parents du descendant d'immigrés, plusieurs scénarios sont possibles. Comme nous l'avons vu dans la première partie de cet article, les rencontres se passent majoritairement dans la famille. Si, dans quelques cas, cette dernière est délibérément initiatrice de ce qui est nommé un mariage arrangé, elle est le plus souvent un intermédiaire décisif dont le rôle se décline de multiples façons : de l'organisation de festivités pour donner la possibilité aux jeunes gens de se rencontrer à l'incitation à faire la connaissance de telle personne, en passant par l'encouragement à privilégier tel conjoint en vue de maintenir de cette manière des liens étroits avec la famille restée au pays d'origine¹⁹. Cette propension à favoriser l'établissement des liens matrimoniaux au sein de la famille a d'autant plus de chance d'aboutir que les descendants d'immigrés sont enclins à vouloir rencontrer quelqu'un dans le pays d'origine. Cela correspond à un projet de vie, plus orienté sur les valeurs culturelles du pays d'origine et renforcé par la croyance que le conjoint qui en est issu est plus apte à répondre à leurs attentes conjugales

et familiales. Les liens transnationaux entretenus depuis l'enfance y contribuent, de même que le fait de souscrire à l'idée que l'établissement du lien conjugal est (aussi) du ressort de la famille élargie. Si les mariages arrangés par les parents existent toujours, on peut toutefois en observer une réinterprétation contemporaine. On assiste en fait à un continuum, ces mariages constituant un des pôles, tandis qu'à l'autre bout se trouvent des individus à qui, à l'occasion de diverses festivités, on a présenté des personnes dans la perspective que l'une d'elles puisse convenir pour se marier.

C'est pourquoi il est parfois difficile de faire la part des choses entre ce type de rencontre et celui évoqué par les couples déclarant s'être rencontrés de manière fortuite au pays d'origine, sans stratégie explicite de vouloir rencontrer un conjoint du pays d'origine. De fait, les rencontres peuvent se faire plus facilement durant une période de vacances. Loin de chez soi, la surveillance parentale et par les pairs se fait plus discrète. Et dans une ambiance plus festive, dédiée en partie aux visites familiales, les sorties et diverses promenades constituent autant d'occasions de rencontres. Ces rencontres fortuites peuvent se transformer en relation suivie et en projet de mariage si la personne rencontrée a la possibilité de venir en France, ou fait les démarches administratives pour venir en France après un mariage célébré au pays d'origine²⁰.

Je l'ai rencontrée au bled, j'étais sorti avec un pote qui m'avait emmené à la plage; lui. il avait rendez-vous avec sa fiancée et elle [sa future femme] c'était une petite cousine à sa fiancée [...] on s'est connu tranquillement au bord de la plage, c'était une belle rencontre, c'est romantique, ce sera joli à raconter à nos enfants. [Après avoir passé les deux mois ensemble, ils ont été séparés un an, le temps qu'elle obtienne son baccalauréat et se rende en France poursuivre ses études.] (Hichem, H, 22 ans, DI de parents d'origine tunisienne, étudiant).

Quand les mariages au pays d'origine sont arrangés dans le cadre familial, ce sont surtout les différences entre l'expérience des femmes et des hommes qui méritent d'être soulignées. Les jeunes femmes qui, en France, acceptent ce type de mariage arrangé ont généralement reçu une éducation fortement genrée, très centrée sur la sphère domestique et la soumission au père. Elles ont connu une socialisation familiale qui semble favoriser le développement d'une attitude que l'on pourrait qualifier de fataliste à l'égard du mariage – vu comme une étape incontournable, le bien-fondé de se marier n'est pas remis en question. Cette éducation les prédispose à accepter de ne pas choisir par elles-mêmes, et par conséquent à attendre qu'on leur propose des prétendants, ou alors de ne consentir qu'à une relation sérieuse, c'est-à-dire devant aboutir à un

mariage. Lorsque la décision de procéder au mariage n'est pas prise hâtivement, elles peuvent refuser les propositions qui leur sont faites. Elles savent néanmoins que le prochain viendra et qu'elles n'auront pas la possibilité de choisir par elles-mêmes; pour cette raison, mieux vaut accepter si le prétendant présente quelques atouts, car le suivant ne sera peut-être pas mieux²¹.

Parfois, les jeunes femmes sont comme « prises au piège » : elles pensent pouvoir fréquenter un potentiel futur conjoint et se laisser le temps de réfléchir, alors que pour les parents, laisser sortir les jeunes adultes ensemble signifie que ceux-ci acceptent de s'engager dans la relation maritale.

Pour moi, c'étaient des vacances normales, mais pour eux, c'était la discussion sur mon futur mariage... [...] Un jour les parents de mon mari sont venus à la maison, ils étaient assez ouverts, ma belle-mère était institutrice, elle était bien habillée. Moi, je ne pouvais jamais m'habiller comme elle [elle n'en avait pas le droit], j'étais sous l'emprise de mes parents. Je me disais : si je peux changer de vie, pourquoi pas ? Mais je n'avais pas encore vu mon futur mari. [...] [Elle accepte donc de faire sa connaissance. Ils sortent en ville pour se promener et ils échangent quelques idées.] Pour moi, c'était une simple aventure, je n'avais rien à perdre, je n'ai pas pensé que j'allais me marier, je me disais : « au pire, je vais me fiancer ». Pendant un an, on s'écrit, on se téléphone. Moi, je ne me rendais pas compte que le mariage s'imposait... Quand j'ai dit non à ma mère, que je voulais attendre encore, tout s'est écroulé : comment j'ai pu dire non à un mariage proposé par mes parents. [Après l'intervention de ses frères et sœurs et sans avoir de sentiments pour son futur mari, elle finit par accepter que le mariage soit célébré.] (Ayda, F, 28 ans, DI de parents d'origine turque, Bac)

Pour les hommes descendants d'immigrés se mariant avec une femme du pays d'origine de leurs parents, la situation se présente autrement. Ayant disposé d'une plus grande liberté durant leur jeunesse, ils semblent revenir au modèle hérité, après avoir expérimenté des relations affectives et sexuelles avec d'autres femmes. En procédant ainsi, ils marquent leur préférence pour des rapports de genre conformes à une conception statutaire qui leur accorde le rôle de chef de famille de manière explicite. Ils adhèrent à ce modèle asymétrique par conviction, préférant un entre-soi communautaire, censé assurer un « équilibre » conjugal (qu'ils présentent comme étant à leur avantage). Ils peuvent être amenés à confier à leurs parents, en l'occurrence à leur mère, la responsabilité de leur choisir une « bonne épouse ». Ils ont toutefois la possibilité de refuser le choix proposé, en attendant une nouvelle proposition.

On était un groupe d'amis et on se disait tous ça : c'est au pays [qu'on va chercher une femme], au moins, là-bas, elles sont sérieuses, elles ont une éducation africaine, elles savent s'occuper d'un foyer, d'un mari [...] elles ont cette culture-là déjà et on ne va pas se fatiguer [...] on avait un peu ce rêve-là de fille soumise, dans le sens d'une fille qui s'occupe d'un foyer, qui te prépare à manger. C'est quand même rare, parce qu'il faut se dire la vérité, en France, il y a des femmes qui ne savent pas toutes ces choses-là [...] Moi, dès le départ, j'en avais parlé à ma mère, de mon projet de me marier avec une fille bien. Elle m'a dit : «Écoute, je vais à Dakar» et l'occasion s'est présentée [...] C'était un rêve de me marier avec une fille qui vient d'Afrique. (Babacar, H, 32 ans, DI de parents d'origine sénégalaise, Bac +4).

D'autres hommes, par contre, ne parviennent pas à s'opposer aux projets matrimoniaux de leurs parents. Sofiane, 31 ans, d'origine algérienne, explique qu'il a volontairement retardé sa stabilisation professionnelle, préférant enchaîner les contrats intérimaires pour pouvoir contrer les projets de mariage de sa mère. Il a entretenu successivement deux relations sérieuses de longue durée, une avec une fille d'origine vietnamienne convertie à l'islam et une autre avec une fille d'origine marocaine. Ses parents s'opposaient catégoriquement à l'officialisation de ces relations ; pour sa mère, c'était au point d'en tomber malade. Au lieu de rompre avec sa famille, Sofiane a fini par accepter la proposition de sa mère et s'est marié avec sa cousine maternelle.

Le mariage arrangé est également privilégié par les jeunes hommes qui se trouvent marginalisés sur le marché matrimonial en France en raison de leur situation sociale actuelle (sans travail stable) ou d'un passé carcéral (Hamel 2002 ; Santelli 2007). Ne parvenant pas à rencontrer une femme, ils se résignent à accepter la proposition qui leur est faite « de les marier là-bas » : après des échecs sentimentaux, des demandes en mariage avortées en France, ils acceptent l'idée d'un mariage arrangé. S'orienter vers le réseau familial pour « trouver une femme » présente aussi l'avantage de ne pas essuyer de refus. Les mères mobilisent alors le réseau pour repérer une fiancée censée convenir à leur fils. De plus, prospecter au pays d'origine a l'avantage de maintenir une certaine opacité sur la situation de ces hommes en France. Du côté des femmes, la perspective d'émigrer peut être suffisamment incitatrice pour « fermer les yeux » et refuser d'imaginer le sort qui pourrait leur être réservé une fois en France. Par exemple, certaines ont été exploitées par leur belle-famille au niveau domestique. Pour les jeunes femmes qui émigrent, l'absence de perspective professionnelle dans leur pays d'origine et le poids des relations familiales peuvent les inciter à vouloir migrer : elles espèrent alors que le mariage transnational leur donnera la possibilité de poursuivre des études, d'avoir une vie active, de vivre plus librement.

On s'est retrouvé en tête en tête [...] [Ils disposaient de quelques dizaines de minutes pour faire connaissance.] J'ai lancé la conversation pour voir si elle avait de la gamberge [...] et j'ai mis les points sur les i, je lui ai dit comment je suis, mes défauts, mes qualités, que j'aime bien sortir, que je vois les copains... il y en a qui disent rien et quand la fille arrive, elle s'aperçoit qu'il sort, boit avec les copains, etc. Moi, j'ai tout dit, c'était à prendre ou à laisser, elle m'a dit « OK, ça me va » [...] Elle pourra poursuivre ses études en France, travailler si elle veut, c'est elle qui décide (Saber, H, 29 ans, DI de parents d'origine tunisienne, Brevet d'études professionnelles inférieur au baccalauréat).

Le choix endogame transnational exprime une forte proximité avec le modèle conjugal hérité des parents : si une part de choix personnel peut intervenir, au final prime l'idée que les parents sont les mieux placés pour conseiller sur celui/celle qui constituera « le bon conjoint ». Cette conception va de pair, d'une part, avec l'idée d'une préférence pour l'entre-soi communautaire et, d'autre part, avec la conception statutaire des relations conjugales (Collet et Santelli 2012a). Respecter le rôle attendu en ce qui concerne l'alliance, c'est aussi s'inscrire dans un modèle conjugal respectueux des appartenances sexuées : la femme gère les tâches domestiques et éducatives et elle n'a généralement pas d'activités salariées ; seul l'homme est pourvoyeur des revenus. Cette séparation des sphères et des tâches a des conséquences plus larges en matière de subordination de la femme à l'homme : l'inégalité du statut entre l'homme et la femme est renforcée par des attributs sociaux – pas de diplôme ou un moindre niveau d'études, absence de revenus propres. En revanche, quand le descendant d'immigrés est une femme, elle est généralement plus diplômée que son conjoint immigré et habituée à être active : la négociation autour des rôles peut alors être ardue, et la place de chacun, difficile à trouver dans le groupe familial présent en France²². Par ailleurs, les faibles ressources monétaires de ces couples expliquent aussi la localisation dans des quartiers à plus forte concentration de populations immigrées. L'entre-soi sur fond de conditions sociales semblables contribue à légitimer aussi le maintien de certaines références culturelles.

Conclusion

L'analyse statistique a clairement montré que les descendants d'immigrés en couple avec des immigrés rencontrés au pays d'origine des parents se distinguent socialement : ils connaissent une situation socioéconomique et résidentielle moins favorable que les descendants d'immigrés qui rencontrent leur conjoint en France. Ils le rencontrent aussi plus souvent par le biais de leur famille. Par contre, quant à l'importance accordée à la

religion ou à l'institution du mariage, ils sont proches des couples entre deux descendants d'immigrés.

L'analyse qualitative a permis d'affiner les résultats statistiques. Elle fait ressortir que la mise en œuvre de la relation conjugale avec un conjoint immigré repose sur une asymétrie forte entre les hommes et les femmes, révélatrice de ce qui se passera ensuite dans la relation conjugale. Les hommes disposent d'une marge de manœuvre plus grande que les femmes, mais ils ne sont pas entièrement libres dans leurs choix compte tenu de leur position sur le marché de l'emploi et, pour certains, de leur passé. Les femmes, en revanche, ont tendance à consentir à la proposition d'un mariage arrangé. Leur socialisation familiale les a préparées à accepter la décision de leurs parents de même que les rapports sociaux de sexe qui en découlent avec fatalité, même si certaines arrivent à en tirer avantage.

Cette conception conjugale est aussi le signe d'une moindre capacité à imposer des choix qui vont à l'encontre du groupe d'appartenance. On peut se demander dans quelle mesure les préférences culturelles exprimées ne sont pas la conséquence des situations sociales expérimentées. D'autres études empiriques, menées dans des quartiers particulièrement défavorisés, montrent que les choix culturels minoritaires religieux et conjugaux endogames se développent sur un terreau d'exclusion sociale (Kepel *et al.* 2012 ; Lapeyronnie 2007). Ces options culturelles constitueraient une forme de contre-culture. Elle apparaîtrait en réaction à une frustration ressentie par rapport au sentiment d'échec de ne pas participer économiquement et socialement de manière équitable. Le repli sur soi démontre ici l'absence de choix en matière d'expériences et de ressources personnelles pour les plus démunis des descendants d'immigrés.

Que ce soit en raison d'une plus grande dépendance économique ou affective (les deux se combinant parfois), cette option conjugale atteste aussi de la préférence pour un entre-soi communautaire, assurant une certaine continuité générationnelle et maintenant une conception statutaire des rôles de chacun. L'union endogame transnationale est également une manière de perpétuer les liens avec le pays et la culture d'origine et, ce faisant, de les renouveler. Ce choix, au même titre que les autres pratiques transnationales, permet d'observer une reconfiguration des places : ici et là-bas, les individus font valoir d'autres positions sociales. Certains en font les frais, notamment les femmes lorsqu'elles sont mariées contre leur gré ; d'autres en tirent parti, lorsque l'alliance permet de concrétiser un projet de vie entre ici et là-bas.

Notes

1. Les couples transnationaux ne sont pas une nouveauté. Au début des migrations de main-d'œuvre vers la France et les pays européens plus généralement, ces couples unissaient des hommes migrants, travailleurs pauvres, à des épouses avec enfants restées au pays (Sayad 1977). Les allers-retours devenant progressivement plus difficiles ont conduit au regroupement familial dans les pays d'immigration. Aujourd'hui, des couples déjà formés au pays d'origine sont séparés pour des raisons politiques ou économiques – l'un a trouvé du travail ou l'asile en émigrant, l'autre non –, d'autres couples se forment lors des retours pour vacances ou par correspondance avec des personnes restées au pays d'origine. Des familles dans les pays d'origine et les pays d'immigration ont développé des stratégies matrimoniales transnationales (Beck et Beck-Gernsheim 2011).
2. Du message oral, transitant par les migrants (Sayad 1985) aux modes d'interaction numérique (Nedelcu 2010), les migrants ont toujours maintenu des liens. Toutefois, la diffusion des nouvelles technologies a contribué à modifier les modalités de ces échanges au sein des familles transnationales, pouvant de la sorte transformer ces relations.
3. Autant que les études sur les relations familiales transnationales sont devenues plus nombreuses, le thème de l'établissement du lien conjugal, notamment par les descendants d'immigrés, n'est pas encore très présent. Quelques études mentionnent leur existence (Ballard 2008; Levitt 2009), mais la signification de ces options conjugales par rapport à des choix dans les pays de résidence n'a pas été abordée.
4. Leurs parents ayant émigré de ces pays représentent aujourd'hui près de 4 immigrants sur 10 en France. Lors du recensement de la population de 2010, sur les 5,5 millions d'immigrés, 1,6 million sont originaires du Maghreb, 155 000 des trois pays Mauritanie, Sénégal ou Mali, et 245 000 de Turquie.
http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?ref_id=immigrespaysnais
5. L'endogamie, dans le sens anthropologique du terme, consiste à établir une union entre membres d'un même clan, telle qu'elle a été étudiée par les anthropologues à la suite des travaux de Claude Lévi-Strauss (Barry, 2000), elle est alors appelée lignagère. Aujourd'hui, cette pratique se perpétue dans les pays d'origine et les pays d'immigration sous une forme plus ou moins fortement réinterprétée, concernant des unions entre personnes originaires d'un même village, d'une même région ou d'un même groupe ethnoculturel (Collet et Santelli 2012a).
6. Cette enquête a été réalisée en 2007 auprès d'une centaine de descendants d'immigrés. Elle a été financée par la Direction de la population et des migrations (DPM) du ministère de l'Emploi, de la Cohésion sociale et du Logement dans le cadre de son programme d'études 2006 à la suite d'un appel d'offres.
7. Leurs parents ont émigré en France majoritairement à partir des années 1960, dans le cadre d'une migration économique. Ces derniers se différencient à la fois des émigrés algériens des années 1980-90 et des étudiants des pays maghrébins ou sahéliens, venus poursuivre leurs études en France et dont une partie s'y est installée. Les enfants de ces derniers sont en moyenne encore trop jeunes pour former un couple au moment de l'enquête.
8. Pour une explication plus précise des choix définitionnels: Collet et Santelli 2012b.
9. Réalisée auprès d'environ 22 000 personnes, cette enquête vise à décrire et analyser les conditions de vie et les trajectoires sociales des individus en fonction de leurs origines sociales et de leur lien à la migration vers la France métropolitaine. Pour les descendants d'un immigré ou d'un parent né dans un DOM, le champ repré-

sentatif de l'enquête est limité aux individus nés après 1958, soit les individus âgés de 18 à 50 ans au moment de l'enquête. Elle sera à présent dénommée l'enquête TeO.

10. La précédente enquête sur les immigrés et leurs enfants, *Mobilités géographiques et insertion sociale* (MGIS), comportait des limites de taille concernant l'échantillon des descendants d'immigrés. D'autres enquêtes plus récentes ne fournissent pas assez d'informations sur les caractéristiques du conjoint.
11. Les pays de l'Afrique sahélienne sont la Gambie, le Sénégal, le Mali, la Mauritanie, la Guinée, la Guinée Bissau, le Burkina Faso, le Niger et le Tchad. Plus de neuf sur dix descendants d'immigrés ont des parents originaires du Sénégal, du Mali ou de Mauritanie. Leurs effectifs par nationalité étant faibles, ils ont été regroupés.
12. L'échantillon s'élève à un effectif observé de 13 055 individus parmi l'ensemble des personnes ayant participé à l'enquête, âgées de 18 à 50 ans (18 864). Les immigrés arrivés après l'âge de 10 ans et les individus du groupe majoritaire autres que les Français sans ascendance migratoire, tels que les descendants de rapatriés, d'expatriés ou de Français nés à l'étranger et quelques autres catégories (très faibles effectifs), n'en font donc pas partie. Les descendants de deux parents immigrés représentent 11% de cet échantillon, dont 5% correspondent aux descendants d'immigrés (DI) étudiés. Le taux des descendants de couples mixtes s'élève à 7%. La population témoin, qui comporte des personnes sans ascendance migratoire, représente la grande majorité, à savoir 82%. Les effectifs ont été pondérés par rapport au recensement de la population française.
13. Ces couples correspondent pour 87% des DI étudiés à une première union, tandis que c'est le cas pour 78% du groupe témoin.
14. Par même aire géographique, nous entendons que le conjoint immigré peut être originaire d'un autre des trois pays du Maghreb ou d'un autre pays de l'Afrique sahélienne que celui de son conjoint. Très peu de couples sont dans ce cas.
15. Les études sur les populations immigrées turques dans différents pays en Europe ont clairement montré qu'elles développent des stratégies transnationales et qu'elles ont gardé un marché matrimonial au pays d'origine. Outre les motivations socioéconomiques des conjoints migrants et les obstacles législatifs d'immigrer autrement, ces stratégies traduisent aussi la volonté de maintenir une cohérence culturelle. Les études multi-situées sont particulièrement instructives à ce sujet (voir Timmerman 2006).
16. C'est le cas pour 92% pour les couples DI/immigrés algériens et 99% pour les couples DI/immigrés turcs. À peine plus de 6% des couples DI/immigrés algériens ont rencontré leur conjoint algérien dans un des deux autres pays du Maghreb.
17. Cette situation est qualifiée d'homogamie inférieure. Quand les deux conjoints ont un diplôme égal ou supérieur au baccalauréat, nous parlons d'homogamie supérieure.
18. Ces discours ont été recueillis au cours d'entretiens biographiques auprès de 58 femmes et 35 hommes, âgés de 20 à 40 ans et résidant en région parisienne et dans l'agglomération lyonnaise. Pour plus de précisions, voir Collet et Santelli 2012a: 63-65.
19. Le travail de M. El Miri (2012) montre comment, du côté du pays d'origine aussi, on observe une volonté manifeste pour que les enfants s'engagent dans une union endogame transnationale. Les échanges matrimoniaux transnationaux représentent une façon d'assurer le maintien des positions sociales des familles.
20. On peut aussi penser que certains descendants d'immigrés partent s'installer dans le pays d'origine de leurs parents pour y rejoindre leur époux ou leur épouse, mais par définition, ils ne font pas partie de l'enquête.

21. Tout en reconnaissant la moindre marge de manœuvre des jeunes femmes quant au choix du futur conjoint, certains auteurs soulignent à juste titre que les femmes développent des attitudes qu'on peut qualifier par le proverbe « faire de nécessité vertu ». Ayant une fine connaissance de leur place dans les rapports de genre, elles relèvent des avantages certains : vivre en couple éloigné des regards et de la pression de la belle-famille (belle-mère) et changer les rapports conjugaux du fait qu'elles connaissent mieux la société d'immigration (langue, démarches administratives, marché de l'emploi) que leurs maris qui arrivent du pays d'origine (Autant 1995 ; Beck et Beck-Gernsheim 2011).
22. Voir à ce sujet les travaux de Katharine Charsley, notamment Charsley 2009 et Charsley et Shaw 2006.

Bibliographie

- Autant, C., 1995. « La tradition au service des transitions. Les mariages des jeunes Turcs dans l'immigration », *Migrants Formation*, n° 101, p. 168-179.
- Bailey, A. J. et P. Boyle (dir.), 2004. « Special Issue: Family Migration and the New Europe », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n° 2, p. 229-413.
- Ballard, R., 2008, « Inside and Outside: Contrasting Perspectives on the Dynamics of Kinship and Marriage in Contemporary South Asian Transnational Networks », in R. Grillo (dir.), *The Family in Question. Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Barry, Laurent S., « Argument », *L'Homme*, 2000, n° 154-155, p. 9-20.
- Beauchemin, C., C. Hamel et P. Simon, 2010. *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France. Premiers résultats*. INED-INSEE, Document de travail n° 168.
- Beck, U. et E. Beck-Gernsheim, 2011. *Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter* (L'amour au loin. Formes de vie aux temps de la mondialisation). Berlin, Suhrkamp Taschenbuch.
- Brettell, C. et J. F. Hollifield (dir.), 2000. *Migration Theory. Talking across Disciplines*. New York, Routledge.
- Charsley, K., 2008. « Vulnerable Brides and Transnational Ghar Damads: Gender, Risk and "Adjustment" among Pakistani Marriage Migrants to Britain », in R. Palriwala et P. Uberoi (dir.), *Marriage, Migration and Gender*. New Delhi, Sage, p. 261-285.
- Charsley, K. et A. Shaw, 2006. « South Asian Transnational Marriages in Comparative Perspective », *Global Networks*, vol. 6, n° 4, p. 331-344.
- Collet, B. et E. Santelli, 2012a. *Couples d'ici, parents d'ailleurs. Parcours de descendants d'immigrés*. Paris, Presses universitaires de France.
- Collet, B. et E. Santelli, 2012b. « Les descendants d'immigrés en couple mixte au prisme de l'enquête *Trajectoires et origines* », *Enfances, familles et générations*, n° 17, automne 2012, p. 75-97.
- Collet, B. et E. Santelli, 2012c. « Les couples mixtes franco-algériens en France. D'une génération à l'autre », *Hommes & Migrations*, n° 1295, p. 54-64.
- El Miri, M., 2012. « La fabrique des migrants. Autorégulation et sélection des postulants à la migration au Maroc », in A. Mendes, R. Tchobanian et A. Vion (dir.), *Travail, compétences et mondialisation : les dynamiques sociétales en question*. Paris, Armand Colin.

- Hamel, C., 2002. « La “masculinité” dans le contexte de la “galère” : le cas de garçons français maghrébins face aux risques d’infection par le VIH », *Sida, immigration et inégalités. Nouvelles réalités, nouveaux enjeux*. Paris, Éditions de l’Agence nationale de recherche sur le sida, coll. « Sciences sociales et sida », p. 85-98.
- Kepel, G., 2012. *Les banlieues de la République: Société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*. Paris, Gallimard.
- Lapeyronnie, D., 2008. *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd’hui*. Paris, Robert Laffont.
- Levitt, P., 2009. « Routes and Roots: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, n° 7, p. 1225-1242.
- Levitt, P. et N. Glick Schiller, 2004. « Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, p. 1002-1039.
- Levitt, P. et M. Waters (dir.), 2002. *The Changing Face of Home: the Transnational Lives of the Second Generation*. New York, Russell Sage Publication.
- Le Gall, J., 2005. « Familles transnationales : bilan des recherches et nouvelles perspectives », *Diversité urbaine*, vol. 5, n° 1, p. 29-42.
- Nedelcu, M., 2010. « (Re)penser le transnationalisme et l’intégration à l’ère du numérique. Vers un tournant cosmopolitique dans l’étude des migrations internationales », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 26, n° 2, p. 33-55.
- Razy, E. et V. Baby-Collin, 2011. « La famille transnationale dans tous ses états », *Autrepart*, vol. 1, n° 57-58, p. 7-22.
- REMI (*Revue européenne des migrations internationales*), 2008. Dossier : Pratiques transnationales – mobilités et territorialités, vol. 24, n° 2.
- REMI (*Revue européenne des migrations internationales*), 2012. Dossier : Migrations, transnationalisme et diaspora : théorie et études de cas, vol. 28, n° 1.
- Santelli, E., 2007. *Grandir en banlieue. Parcours et devenir de jeunes Français d’origine maghrébine*. Paris, CIEMI.
- Santelli, E. et B. Collet, 2011. « De l’endogamie à l’homogamie socio-ethnique. Réinterprétations normatives et réalités conjugales des descendants d’immigrés d’origine maghrébine, turque et africains sahéliens », *Sociologie et sociétés*, vol. 43, n° 2, p. 329-354.
- Sayad, A., 1985. « Du message oral au message sur cassette, la communication avec l’absent », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 59, p. 61-73.
- Sayad, A., 1977. « Les trois âges de l’émigration algérienne », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 15, n° 15, p. 59-79.
- Timmerman, C., 2006. « Gender Dynamics in the Context of Turkish Marriage Migration: The Case of Belgium », *Journal of Turkish Studies*, p. 125-143.
- Waldinger, R., 2006. « “Transnationalisme” des immigrants et présence du passé », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 21, p. 23-41.

Diversité urbaine



Les familles mixtes en Espagne : liens transnationaux et processus d'intégration

Mixed Families in Spain. Transnational Ties and Integration Processes

Jordi Roca Girona

Lien conjugal et migration à l'ère de la mondialisation
Volume 13, numéro 2, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025160ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1025160ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roca Girona, J. (2013). Les familles mixtes en Espagne : liens transnationaux et processus d'intégration. *Diversité urbaine*, 13 (2), 29–48.
<https://doi.org/10.7202/1025160ar>

Résumé de l'article

L'article aborde le phénomène récent et croissant des couples mixtes en Espagne. Il est centré sur ceux qui sont formés d'un homme espagnol et d'une femme étrangère, qui sont les plus nombreux. Il analyse, d'une part, les relations transnationales entre le couple et la famille d'origine du conjoint migrant, en tenant compte de la différence entre les situations des couples avec ou sans enfants et, d'autre part, certaines questions liées au processus d'intégration du conjoint migrant « par amour » dans la société de destination, en portant une attention toute particulière à l'importance des enfants dans ce processus.

Les familles mixtes en Espagne : liens transnationaux et processus d'intégration

Mixed Families in Spain. Transnational Ties and Integration Processes

JORDI ROCA GIRONA

*Universitat Rovira i Virgili, Campus Catalunya (Espagne)
jordi.roca@urv.cat*

RÉSUMÉ ■ L'article aborde le phénomène récent et croissant des couples mixtes en Espagne. Il est centré sur ceux qui sont formés d'un homme espagnol et d'une femme étrangère, qui sont les plus nombreux. Il analyse, d'une part, les relations transnationales entre le couple et la famille d'origine du conjoint migrant, en tenant compte de la différence entre les situations des couples avec ou sans enfants et, d'autre part, certaines questions liées au processus d'intégration du conjoint migrant «par amour» dans la société de destination, en portant une attention toute particulière à l'importance des enfants dans ce processus.

ABSTRACT ■ This article looks at the recent and growing phenomenon of mixed couples in Spain. It focuses on couples made up of a Spanish male and a foreign female, the most numerous type of mixed couple. It begins by analysing transnational relationships between the couple and the migrant spouse's family of origin, differentiating between couples with and without children, and also looks at issues related to the migrant spouse's integration "for love" in the host society, paying special attention to the role children play in this process.

MOTS CLÉS ■ Migration sentimentale, intégration, famille mixte, relations transnationales, interculturalité.

KEYWORDS ■ Sentimental migration, integration, mixed family, transnational relationships, interculturality.

LE PHÉNOMÈNE DES COUPLES MIXTES en Espagne est récent, comme nous le verrons plus loin. Dans cet article, nous considérons comme couples mixtes, d'un point de vue statistique, les mariages hétérosexuels célébrés officiellement où l'un des conjoints possède la nationalité espagnole et l'autre une nationalité autre qu'espagnole¹.

Notre objectif consiste à présenter le cas de ces couples en insistant sur leurs caractéristiques les plus particulières et en nous concentrant sur les deux aspects les plus significatifs qu'ils présentent: 1) les relations transnationales du couple avant sa formation, pendant la phase des fiançailles, s'il est de type transnational, et une fois formé, particulièrement chez les couples avec enfant(s); et 2) les processus de relation du conjoint étranger avec la société d'accueil. Pour ce faire, nous allons nous centrer principalement sur les couples mixtes formés par un homme espagnol et une femme étrangère, qui sont les plus nombreux en Espagne. Nous démontrerons que, dans les migrations dites « par amour » – par opposition à celles qui n'ont pas pour objectif la formation d'un couple –, tant les relations transnationales que les processus d'intégration dans la société d'accueil présentent des caractéristiques significativement distinctes de celles que l'on observe dans les migrations de type économique. Les personnes qui émigrent pour former un couple et une famille le font sans utiliser les réseaux migratoires: elles utilisent le réseau social du conjoint natif pour s'intégrer à la société d'accueil; elles cherchent souvent à échapper à leur identification en tant qu'immigrant et à leur appartenance au groupe de migrants de leur propre nationalité; pour elles, la fréquence et l'intensité de leurs relations avec leur société d'origine passent après la consolidation de leur relation matrimoniale de destination.

Méthodologie

Les informations et les résultats que nous allons présenter sont issus de différents projets que nous réalisons depuis 2006². D'un point de vue qualitatif, nous avons considéré tous les couples hétérosexuels composés d'un conjoint de nationalité espagnole et d'un conjoint de nationalité non espagnole, indépendamment qu'ils soient mariés ou non et que le conjoint étranger possède la double nationalité. Ces couples ont été formés après

une recherche délibérée pour trouver un conjoint étranger et des fiançailles transnationales. Internet est le premier lieu de recherche de conjoint étranger et le principal contexte de développement de la relation, avec le téléphone et quelques voyages sporadiques. L'autre principal moyen de constitution des couples mixtes est la rencontre dans le pays de résidence du conjoint à la suite d'une émigration préalable de l'un des deux conjoints. Dans cet article, nous nous concentrons sur les couples qui se sont connus et sont tombés amoureux avant l'émigration de l'un des deux membres, c'est-à-dire, les couples qui se sont cherchés, se sont rencontrés et sont tombés amoureux à travers l'espace virtuel et qui se sont ensuite établis en Espagne.

Les principaux objectifs de notre premier projet étaient de connaître les motivations et les attentes exprimées par les membres des couples mixtes pour trouver un conjoint de nationalité autre que la leur; en ce qui a trait aux modalités de recherche du conjoint, aux caractéristiques des fiançailles et à l'expérience de la vie en couple, à la fois dans le domaine public et dans le domaine privé. Dans le second projet, nous avons insisté sur la question des enfants des couples mixtes en ce qui concerne la gestion de l'interculturalité. Nous accordons une importance centrale aux questions liées au genre et cherchons à montrer le lien entre l'émergence et la croissance des mariages mixtes en Espagne et les transformations de genre apparues dans le pays au cours des trente dernières années (voir Roca 2011).

Nous avons effectué un total de 79 entretiens: 41 individuels; 25 conjoints – avec les deux membres du couple –; 12 doubles – les deux partenaires séparément –, et un entretien de groupe, pour un total de 103 répondants (63 femmes et 40 hommes), d'après la distribution suivante selon la nationalité des personnes interrogées:

Nous avons trouvé nos participants grâce aux réseaux des membres de l'équipe de recherche, aux associations de familles mixtes et d'immigrants et à quelques consulats. Chaque fois que cela a été possible, nous avons appliqué la technique de la boule de neige. Comme l'indiquent les tableaux, nous avons essayé de maintenir une certaine représentativité dans le résultat final. Sur 79 entretiens réalisés, 48 correspondent à une ou à des personne(s) ayant des enfants, alors que dans les 31 entretiens restants, ce n'était pas le cas. 39 des parents interrogés avaient des enfants de leur union actuelle, 5 en avaient d'une union précédente et 4 en avaient des deux unions (l'union actuelle et une union antérieure).

TABLEAU 1

Répartition des répondants selon la nationalité et le genre

NATIONALITÉ Femmes	Nombre de répondants	NATIONALITÉ Hommes	Nombre de répondants
Argentine	1	Chilien	1
Britannique	1	Ukrainienne	1
Cubaine	3	Britannique	2
Russe	7	Marocaine	2
Vénézuélienne	3	Hondurienne	1
Mexicaine	1	Française	2
Allemand	2	Brésilienne	1
Roumain	2	Guatémaltèque	1
Brésilienne	5	Mexicaine	1
Chinoise	2	Nigériane	1
Japonaise	1	Péruvien	1
Ukrainienne	1	Éthiopienne	1
Macédonienne	1	Dominicaine	1
Philippine	1	Serbe	1
Polonais	2	Espagnole	23
Péruvien	3	Total	40
Espagnole	27		
Total	63		

La problématique

Dans la littérature actuelle sur les couples mixtes, la perspective de genre s'est essentiellement limitée à décrire les différents types liés à la mobilité maritale dans un contexte global, à partir des cas d'hommes et de femmes prenant des initiatives en tant qu'agents actifs, en notant les raisons de leur départ, ainsi que l'influence de ces unions sur le concept de l'amour (voir à ce sujet, Barbara 1985 ; Clark 2001 ; Constable 2003, 1998 ; Delcroix et Guyaux 1992 ; Gamburd 2000 ; Ordóñez 1997 ; Parreñas 2005 ; Riaño et Baghdadi 2007 ; Scholes 1999 ; Simons 1999).

Dans cet article, ainsi que nous l'avons déjà dit, nous allons centrer notre attention sur la dimension transnationale des couples mixtes formés d'hommes espagnols et de femmes de nationalité différente, et sur les processus d'intégration de ces dernières dans la société d'accueil : l'Espagne.

Depuis le début de l'application du concept de transnationalisme au domaine de la migration au début des années 1990 par Glick Schiller, Basch et Szanton Blanc (1995, 1992), sa signification a été redéfinie et précisée. L'apport de la théorie transnationale est de s'intéresser aux liens établis à la fois dans les sociétés d'origine et dans les sociétés d'accueil, mais aussi entre elles, une fois les flux devenus plus dynamiques et globaux. Actuellement, la notion de transnational est définie à travers la perception et l'analyse des liens, des réseaux et des interconnexions établis ou maintenus par les émigrants, à la fois dans leur pays d'origine et dans leur pays d'accueil. Dans la formulation d'Aiwah Ong (1999), par exemple, la notion de transnationalité est utilisée en opposition aux travaux qui présentent le phénomène de la mondialisation en tant que rationalité économique dénuée d'aspect social ainsi qu'à ceux qui antagonisent le « global » comme donnée macro-politique et économique et le « local » comme un lieu établi, créatif et résistant d'un point de vue culturel.

Les perspectives féministes qui analysent comment le facteur du genre agit sur l'immigration valorisent cette lecture plus ample des pratiques transnationales. Elles considèrent en effet qu'une telle lecture contribue à la réflexion sur les diverses actions des femmes à travers les frontières (qui, souvent, ne sont pas liées à une activité économique ou politique) et à leurs conséquences sur des aspects primordiaux de la vie féminine : le domaine privé, les relations familiales, l'affection et les émotions (Aranda 2003 ; Parreñas 2001 ; Viruell-Fuentes 2006). Dans ce contexte, notre apport vise à enrichir cette perspective théorique et méthodologique déjà riche en nuances développée par des chercheurs tels que Levitt et Glick Schiller (2004), Portes (2005) et Suarez (2008). L'analyse des réalités transnationales que vivent des femmes migrantes par amour peut contribuer à cet enrichissement, tout en remédiant, par ailleurs, au manque d'attention porté à ce phénomène concret très éloigné des réalités d'autres groupes de femmes immigrées.

En ce qui concerne la littérature actuelle sur les familles transnationales, ainsi que l'ont signalé Le Gall et Meintel (2011), la plupart des apports dans ce domaine sont centrés sur la volonté et l'effort de ces familles de tisser des liens étroits et d'atteindre la cohésion familiale au-delà de la distance et de la séparation prolongée. Lorsque ces travaux sont centrés concrètement sur des couples mixtes, on fait généralement référence à une forme particulière de familles transnationales et à l'importance que prennent pour ces dernières les questions liées à l'appartenance et à la transmission aux enfants du bagage de la famille du conjoint migrant.

En ce qui concerne les processus d'intégration des immigrants, nous nous baserons sur la définition et la perspective d'analyse que proposent

Penninx et Martiniello (2006). Ces auteurs donnent une définition générale, mais complète, de l'intégration qu'ils conçoivent comme un processus à travers lequel on devient un membre accepté de la société. Tel que ces derniers le signalent, cette définition insiste sur le fait que l'intégration est un processus, plus qu'un résultat final; et qu'il n'existe aucun critère concret pour l'accueil dans la société réceptrice (contrairement aux modèles admis par les politologues, selon lesquels l'accueil est défini en termes d'assimilation, d'intégration, de multiculturalisme ou de pluralité). Ainsi, cette définition ouvre la possibilité d'envisager différents résultats temporaires (c'est-à-dire, qu'il existe des étapes intermédiaires) et définitifs. Nous utiliserons également le concept purement descriptif d'intégration pour nous référer au processus qui consiste pour le conjoint migrant du couple à changer de pays de résidence.

Les mariages mixtes en Espagne : un phénomène récent et croissant

Depuis 1996, l'INE (Instituto Nacional de Estadística/*Institut national de statistique*) diffuse les chiffres sur les mariages mixtes ou binationaux annuels célébrés en Espagne³. Ainsi, comme le montre le Tableau 2, le nombre de mariages mixtes célébrés en Espagne en 1996 était de 8 000, soit 4 % du total des mariages célébrés dans le pays. Le nombre n'a cessé de croître jusqu'en 2009 et a été multiplié presque par quatre, atteignant près de 30 000 unions au cours de cette année, soit 17 % du total des mariages. Comme on peut l'observer, cette croissance s'est accentuée à partir de 2002 et a touché de façon plus importante les couples formés par un homme espagnol et une femme étrangère. Pour la période de 15 ans allant de 1996 à 2010, les chiffres montrent que deux mariages mixtes sur trois célébrés en Espagne l'ont été entre un homme espagnol et une femme étrangère (168 000 contre 115 000 mariages mixtes entre une femme espagnole et un homme étranger).

Nous définissons ce phénomène comme récent du fait que l'Espagne, tout au long du XX^e siècle et jusqu'à la fin des années 1970, a été un pays d'émigration. Autrement dit, les mariages mixtes ont bien sûr existé au cours de cette période, mais ils ont eu lieu essentiellement en dehors des frontières espagnoles. À partir des années 1990, l'Espagne a perdu son statut de pays d'émigration pour devenir l'un des principaux pays d'accueil pour les immigrants de l'Union européenne.

Le cas espagnol, dont le bilan migratoire est assez particulier, représenterait un bon exemple d'enclave où les mariages mixtes se sont multipliés grâce à une conjonction de facteurs comme l'augmentation de la mobilité favorisée par la mondialisation, à la fois physique (migration,

TABLEAU 2

Évolution du nombre de mariages entre conjoints de sexe différent en Espagne et indices des totaux de mariages, 1996-2010

Année	Total de mariages mixtes de sexe différent	Homme espagnol et femme étrangère	Femme espagnole et homme étranger	Deux conjoints étrangers	Total mariages en Espagne	Total mariages entre Espagnols	Indice du total mariages mixtes (1996 = 100)	Indice du total mariages entre Espagnol (1996 = 100)	Indice du total des mariages en Espagne (1996 = 100)
1996	9 198	3 568	4 441	1 189	194 084	184 886	100,0	100,0	100,0
1997	9 115	3 709	4 443	963	196 499	187 384	101,8	101,4	101,2
1998	10 411	4 496	4 771	1 144	207 041	196 630	115,7	106,4	106,7
1999	11 259	5 137	4 924	1 198	208 129	196 870	125,6	106,5	107,2
2000	11 794	5 316	4 985	1 493	216 451	204 657	128,6	110,7	111,5
2001	14 094	6 517	5 237	2 340	208 057	193 963	146,8	104,9	107,2
2002	18 460	8 329	6 039	4 092	211 522	193 062	179,4	104,4	109,0
2003	26 082	11 349	7 739	6 994	212 300	186 218	238,3	100,7	109,4
2004	30 930	13 574	9 074	8 282	216 149	185 219	282,8	100,2	111,4
2005	29 604	13 672	8 730	7 202	208 146	178 542	279,7	96,6	107,2
2006	31 884	14 499	9 420	7 965	203 453	171 569	298,7	92,8	104,8
2007	34 223	15 395	10 659	8 169	201 579	167 356	325,3	90,5	103,9
2008	36 320	16 811	11 243	8 266	194 022	157 702	350,3	85,3	100,0
2009	37 119	17 327	11 955	7 837	174 062	136 943	365,6	74,1	89,7
2010	36 702	16 606	11 152	8 944	167 232	130 530	346,6	70,6	86,2

Source : Élaboration de l'auteur à partir des données de l'INE.

Consulté le 21-09-2011 en www.ine.es

voyages, etc.) et virtuelle (TIC) et l'émergence déjà citée du phénomène de migration, particulièrement la migration féminine. Toutefois, ces facteurs à eux seuls ne sont pas suffisants. Ainsi, les mariages avec les étrangers ne sont pas proportionnels au poids spécifique de chaque groupe national immigrant résidant en Espagne, comme le montre le Tableau 3 :

Ces constatations nous amènent à considérer un nouveau facteur lié aux caractéristiques des rapports de genre en Espagne. Nous montrerons qu'au cours des dernières décennies, l'Espagne a connu un processus important de transformation dans ce domaine. En effet, à l'origine, c'était un pays où dominait un ensemble de relations de genre clairement fondées sur un modèle machiste patriarcal. Cependant, l'Espagne a procédé à des changements législatifs, novateurs et modernes dans le domaine des techniques de reproduction assistée, de l'avortement, de l'adoption internationale, du mariage homosexuel et du divorce. Une grande partie de ces changements a touché les femmes ou a été réalisée principalement par les femmes qui, au cours des dernières décennies, ont eu un accès de

TABLEAU 3

Répartition des mariages entre un conjoint espagnol et un conjoint étranger et des étrangers et étrangères vivant en Espagne, selon le pays d'origine, 2008

Pays	Mariages avec hommes espagnols	Total de femmes étrangères vivant en Espagne	Mariages avec femmes espagnoles	Total d'hommes étrangers vivant en Espagne
TOTAL	16 811	2 466 089	11 243	2 802 673
Europe [communautaire et non communautaire]	3 888	1 088 542	2 891	1 225 883
France	229	55 947	382	56 663
Allemagne	223	89 641	382	91 533
Royaume-Uni	177	173 498	427	179 459
Italie	162	64 827	475	92 962
Pologne	162	36 206	39	42 354
Roumanie	—	338 425	195	393 381
Portugal	141	46 297	285	80 902
Russie	909	30 091	43	14 578
Ukraine	296	40 808	35	38 288
Amérique	11 025	969 228	5 031	815 662
Bésil	2 446	69 550	419	46 998
Colombie	1 544	158 100	738	126 481
Équateur	889	217 441	412	210 277
Argentine	809	73 422	789	73 960
Bolivie	659	135 657	703	106 839
République dominicaine	871	45 073	596	32 749
Vénézuéla	734	33 726	379	24 591
Paraguay	669	43 804		43 804
Cuba	483	27 017	425	22 842
Afrique	1 380	309 692	2 715	600 065
Maroc	1 012	239 464	1 557	413 231
Nigeria	193	14 273	473	23 202
Asie	340	97 320	485	159 408
Chine	87	56 364	11	69 550
Philippines	29	13 964	11	10 156
Pakistan	--	6 175	197	40 826
Inde	--	7 010	129	18 175

Source : INE (www.ine.es. Consulté le 21-12-2009 et le 28-12-2009). Élaboration de l'auteur.

plus en plus important aux niveaux supérieurs de formation et au marché du travail. Elles ont ainsi pu augmenter leur contrôle et leur autonomie, aussi bien en ce qui concerne les processus de procréation que les soins et l'assistance familiale. Ce contexte de transformation des rôles et des rapports de genre en Espagne au cours des dernières décennies nous a permis d'élaborer une hypothèse, qui associe une partie des mariages mixtes impliquant des hommes espagnols à la réaction de ces derniers face à ces transformations (voir Roca 2011 et Roca et Urmeneta 2013). Ainsi, comme nous le disions, il existe un profil d'homme espagnol, généralement divorcé et âgé de plus de 40 ans, qui, dans la recherche d'une partenaire étrangère, aspire à réaliser une union de type traditionnel, projet qui semble désormais impossible à envisager avec une femme espagnole.

Du mariage à la famille mixte : un projet de migration différentielle

Du point de vue du conjoint migrant d'un couple mixte, le projet migratoire présente des caractéristiques qui peuvent être très différentes de celles des autres migrants. Ainsi, les femmes migrantes « par amour » arrivent dans leur pays d'accueil avec un projet migratoire particulièrement individualisé puisqu'elles projettent l'établissement d'une relation et, le cas échéant, la formation d'une famille. Alors que d'autres projets migratoires peuvent sous-entendre la possibilité d'un retour, les protagonistes de notre étude abandonnent leur contexte familial et social dans l'intention de faire partie d'un nouveau groupe familial et d'un nouveau réseau de relations dans leur pays d'accueil. L'absence de projet de retour est un facteur structurel pour comprendre les aspects sociaux transnationaux (Suárez 2008) dans le contexte des migrations conjugales ainsi que pour comprendre le type de relations que ces femmes établissent avec leur pays d'origine et avec les réseaux familiaux et sociaux qu'elles y ont laissés.

Les liens transnationaux : entre intensité et distanciation

Les migrantes économiques laissent souvent leur famille (parents, enfants, conjoint) dans leur pays d'origine. Dans leur cas, l'envoi d'argent devient la pratique transnationale la plus courante, accompagnée d'une transmission en parallèle de tout ce qui est relié à leur rôle familial : affection, autorité, capacité de négociation et de gestion (Roca, Soronellas et Bodoque 2012). Autrement dit, ces femmes arrivent en regardant derrière elles, vers les membres de leur famille qui sont restés au pays d'origine

(Bryceson et Vuorela 2002 ; Parella 2007 ; Parreñas 2005 ; Pedone 2008). Au contraire, les migrantes « par amour » arrivent en regardant en avant, vers la société où elles comptent forger leur destin, ce qui n'est pas sans conséquence sur les liens maintenus avec le pays d'origine.

Alors qu'avant leur migration, les migrantes économiques établissent des relations plutôt faibles avec la société d'accueil, à travers des contacts plus ou moins sporadiques avec le réseau migratoire qui leur fournira informations et soutien pour le voyage et pour les premières démarches dès leur arrivée ; à l'inverse, les femmes qui migrent par amour entretiennent pendant la phase de fiançailles prémigratoire une relation transnationale très intense (Martínez 2007 ; Roca 2011). Les fiançailles, qui s'inscrivent dans la continuité de la recherche d'un conjoint à travers les portails de rencontres, les *chats* et les agences matrimoniales sur Internet, ont lieu essentiellement de façon virtuelle. Selon un grand nombre de nos répondants, et contrairement à ce qu'il paraît, la distance physique provoque une récurrence et une intensité du contact transnational – phénomène semblable à ce que Gibson (2003) appelle « euphorie incorporelle du cyberspace ». En effet, la plupart de nos répondants se présentent comme un exemple de la manière dont l'intensité et la fréquence du contact rendu possible grâce au cyberspace a favorisé leur détermination à se parler tous les jours, à expliquer leur routine, leurs problèmes, leurs satisfactions, etc. L'expérience de Julián et de Marisa montre clairement la connaissance intense et profonde suscitée par la relation virtuelle :

Nous avons passé des heures, tous les jours (sur Internet). Nous dialoguons chaque jour, pendant des heures. Cela a pris du temps, mais cela nous a donné de la force, beaucoup de force, mais nous passions deux heures, trois heures à dialoguer (sur Internet), donc c'est une relation profonde... Et maintenant cette habitude du dialogue, nous faisons quelque chose et nous dialoguons, et nous parlons, parfois nous ne regardons même pas la télévision. La télévision est allumée et nous, nous parlons. C'est une habitude que nous avons prise. (Julián, un Espagnol de 50 ans marié avec Marisa, une Péruvienne de 39 ans)

En revanche, une fois à destination, cette intensité se transforme souvent. Les femmes qui sont parties pour se marier et former une famille arrivent dans leur nouveau pays en souhaitant démarrer leur relation de couple. Leurs énergies émotionnelles et relationnelles se tournent totalement vers leur mari et son contexte social et familial.

Les liens transnationaux avec la famille (parents, grands-parents, frères, amies, voire enfants) sont constants et bien plus importants que dans le cas des hommes migrants de couples mixtes⁴. Cependant, ils s'affaiblissent au fil du temps. On mesure souvent l'intensité et la fré-

quence de la relation dans une tentative de ne pas blesser les sensibilités du conjoint et de son contexte familial, car une relation transnationale trop intense et fréquente avec le pays d'origine peut être perçue comme un obstacle pour son intégration dans la société de destination. Nous n'affirmons pas pour autant qu'il existe une contradiction entre transnationalité et intégration, mais simplement qu'à un certain moment du processus de formation du couple mixte, il arrive parfois que les liens transnationaux décroissent temporairement, pour permettre la concentration des efforts sur la consolidation du mariage et l'intégration rapide à la société d'accueil. Les relations transnationales ne disparaissent donc pas.

En général, les femmes interrogées déclarent qu'elles maintiennent une relation plus intense avec leur mère qu'avec leur père. Cette tendance n'est probablement pas sans lien avec le modèle familial dont ces femmes sont issues ; modèles basés sur des structures patriarcales avec des relations de genre asymétriques où elles occupent une position subordonnée par rapport aux hommes, qu'ils soient leur mari, leur père ou leurs frères. Il faut également souligner l'importance de la relation avec les amies restées dans le pays d'origine, qui peuvent exercer la fonction de confidentes et offrir le soutien moral et la complicité nécessaire pour affronter les moments de solitude (plus importants chez les femmes migrantes par amour, comme nous le verrons plus loin) que l'on préfère parfois partager avec les amies plutôt qu'avec les parents, pour ne pas les inquiéter. Par ailleurs, la relation transnationale avec les amies donne également l'occasion de montrer la « réussite » du projet migratoire et de maintenir ou même de créer un réseau social qui, nous le verrons également, fait souvent défaut. Les visites se font généralement par les conjointes migrantes vers leur pays d'origine. Ces visites ont aussi lieu dans le sens inverse, mais uniquement dans des cas spéciaux, comme lors de la naissance d'un enfant. Il est fréquent que ces visites au pays d'origine soient annuelles, à l'occasion des vacances. Cependant, ces voyages sont souvent plus espacés en raison de leur coût élevé, ce qui peut provoquer un certain « stress familial » étant donné le grand nombre d'obligations familiales auxquelles il faut répondre dans un court laps de temps. Il est fréquent que les femmes prolongent la durée de leur séjour dans leur pays d'origine ou qu'elles effectuent certains voyages seules, sans leur conjoint, que ce soit pour apaiser le sentiment de nostalgie accumulé pendant la séparation, pour économiser les frais, ou encore parce que le conjoint n'est pas intéressé par le contact avec la famille de son épouse. La relation avec les familles d'origine des conjoints constitue l'un des éléments qui est apparu le plus souvent comme source de problèmes dans les couples mixtes que nous avons rencontrés. Comme nous l'avons signalé plus haut, une rela-

tion fréquente ou intense du conjoint émigré avec sa famille peut être mal vue par le conjoint et sa famille. De même, les familles d'origine n'acceptent pas toujours une union mixte. Ainsi, la famille de la conjointe qui émigre pour se marier peut craindre la situation qui attend leur fille à destination et la perte (émotionnelle, économique, etc.) que représente son départ vers un autre pays. Cette situation peut susciter des objections importantes quant à l'acceptation de cette mixité. Dans le cas des familles du pays d'accueil, l'influence du discours et de l'imaginaire social dominants sur les éventuelles raisons « occultes » qui motivent la conjointe émigrante à se marier (obtention de la nationalité, intérêts économiques, etc.) est souvent si puissante qu'elle peut se transformer en suspicion ou en hostilité manifeste contre la conjointe immigrante. Il faut signaler que, normalement, lorsque de telles situations ont lieu, elles se produisent dans la première phase de la relation pour ensuite être généralement oubliées, voire inversées, comme dans le cas de belles-filles migrantes qui, avec le temps, maintiennent de meilleures relations avec leur belle-mère. Il arrive également que le contact avec les familles respectives des conjoints du couple mette en relief des conceptions différentes de famille et des relations familiales, ce qui peut aboutir également à des tensions. C'est le cas de Simeó, l'un de nos répondants, qui nous raconte :

Moi, par exemple, j'ai eu des problèmes avec elle à cause de notre vision de la famille. J'ai assumé que ma famille ce sont elle et ma fille. Je respecte qu'elle ait sa mère, etc. J'ai eu des problèmes cet été parce que la parcelle mitoyenne de sa datcha [typique maison de campagne russe] était en vente et ils souhaitaient l'acheter. Ok. Mais, qu'est-ce que tu me racontes ? Pour elle c'était très clair qu'elle devait collaborer et que c'est sa famille. Oui, je sais que c'est ta mère, mais... non, non, non. (Simeó, un Espagnol de 38 ans, marié avec une Russe de 28 ans)

Un processus d'intégration qui passe par une dépendance par rapport au conjoint

L'une des caractéristiques qui singularisent les femmes migrantes « par amour » est le processus d'intégration à la société d'accueil auquel elles doivent se soumettre et que nous avons défini comme une dépendance par rapport au conjoint (Bodoque et Soronellas 2010). Ce type spécifique d'intégration suppose, en premier lieu, que ces femmes profitent d'une certaine situation avantageuse par rapport à celle des migrantes économiques. Comme nous l'avons dit précédemment, les migrantes par amour viennent en Espagne sans l'intermédiaire d'un réseau migratoire ; elles arrivent avec un projet de relation conjugale qui leur assure d'être accueillies par leur conjoint et qui leur garantit également l'accès au logement et

aux ressources de base. Les caractéristiques particulières de leur situation initiale d'accueil les situent dans une position privilégiée par rapport aux autres migrantes et contribue même à les démarquer de l'étiquette de personnes migrantes.

L'intégration à la société de destination passe ainsi par une ascension à partir d'une position de dépendance où incombe au conjoint la responsabilité de leur intégration et de leur adaptation à la société d'accueil. C'est pour cette raison que leur périple, au cours de la première phase de l'arrivée, est très différent de celui que suivent leurs compatriotes qui ont migré pour des raisons autres que l'amour. Ainsi, elles n'ont pas à s'inquiéter de trouver un logement, un travail ou un réseau social, ce qui leur est fourni automatiquement par leur conjoint. C'est ce type de processus d'intégration à la société d'accueil que nous définissons comme « dépendant » parce qu'il est permis par le conjoint, ses ressources et son milieu social. De cette façon, ces femmes atteignent, dès leur arrivée dans le pays d'accueil, les trois niveaux d'intégration les plus difficiles à atteindre pour les migrants. En effet, elles obtiennent leurs « papiers » (intégration juridique); accèdent à un réseau de parents et d'amis à destination (intégration sociale) et disposent d'une capacité de consommation (intégration économique). D'un point de vue juridique, concrètement, une personne immigrante qui se marie ou forme un couple en union libre avec une personne de nationalité espagnole peut demander la carte de résidence en tant que famille d'un ressortissant de l'Union européenne⁵, qui lui est attribuée pour une période de cinq ans et qui lui permet de travailler et de circuler à travers tout l'espace Schengen. Qui plus est, les personnes étrangères mariées avec une personne de nationalité espagnole réduisent de dix à un an le temps nécessaire de résidence légale en Espagne pour obtenir la nationalité espagnole. Dans le cas des immigrées latino-américaines, il est réduit de deux à un an. Toutefois, il s'agit d'un processus d'intégration qui rend la femme dépendante de son conjoint et de sa relation avec ce dernier et qui, il faut le dire, place la femme dans une situation de vulnérabilité très marquée. Si le lien matrimonial se brise, l'épouse migrante peut perdre en un instant une grande partie de ce capital. Elle se retrouvera alors dans une situation précaire qui, d'un point de vue juridique, fera d'elle une migrante de « régime général » si son mariage a duré moins de trois ans, et s'accompagnera de la perte de la carte de résidence de membre de la famille d'un citoyen de l'Union européenne. Dans le cas où le mariage aurait dépassé les trois années de vigueur, elle pourra conserver ce document. Dans tous les cas, si, au moment du divorce, elle n'a pas encore obtenu la nationalité espagnole, les conditions requises pour l'obtenir seront à nouveau celles qui s'appliquent aux immigrantes en général.

Le problème de la sociabilité des femmes migrantes pour amour

Une fois passés l'arrivée et l'établissement initial, il est habituel de voir émerger, comme chez toutes les autres personnes immigrantes, ce que l'on appelle le deuil migratoire des paysages familiaux et sociaux laissés dans le pays d'origine. De plus, dans le cas des femmes migrantes par amour, cette situation peut être aggravée par le fait que leur arrivée dans la société d'accueil se déroule dans un cadre très confiné. Cette situation les tient en effet éloignées des personnes qu'elles ont laissées dans leur pays d'origine et avec lesquelles, comme nous l'avons vu, elles peuvent être en contact virtuel à travers Internet ou par téléphone, mais les empêche également de contacter leurs compatriotes qui ont migré dans la même société d'accueil. C'est pour cette raison que les femmes construisent fréquemment leur propre réseau social dans le pays d'accueil, constitué d'autres femmes qu'elles considèrent comme « leurs égales » ; en particulier les femmes qui, comme elles, sont les épouses ou les conjointes d'hommes espagnols. En ce sens, le comportement de ces migrantes ne diffère pas tellement de la façon d'agir des autres personnes de la même origine qu'elles. Le fait que les maris refusent parfois ou ne soient pas intéressés à rencontrer d'autres couples vivant la même situation qu'eux ou des membres de la communauté migrante de leur épouse représente une source de conflit fréquent au sein des couples que nous avons rencontrés. En effet, lorsque les femmes se retrouvent avec des membres de leur communauté nationale ou avec les membres d'autres groupes étrangers, elles confirment leur condition de migrante, une condition qu'elle, et plus particulièrement leurs maris, préfèrent souvent nier.

Les femmes migrantes par amour se trouvent ainsi dans un contexte que nous appellerons de triple négation. En premier lieu, elles arrivent en tant que fiancées-épouses et gardent des liens avec leur pays d'origine qui, à cause de l'absence d'un projet de retour, en viennent à s'affaiblir progressivement, ou même à être niés, s'ils sont perçus comme un obstacle pour la réalisation du projet de famille à destination. En deuxième lieu, il est fréquent qu'elles prennent leurs distances par rapport à leur communauté nationale, soit pour affirmer leur différence (une forme de négation de leur propre condition de migrante), soit parce que leurs conjoints ne considèrent pas l'attachement à la communauté d'origine comme positif. Ce degré de négation contribue parfois à provoquer parmi les épouses migrantes par amour une attitude de rejet envers leur propre culture d'origine, comparable à ce qui est observé chez les personnes stigmatisées, tel que nous le décrit Goffman (1986)⁶. La troisième et dernière forme de négation est liée au fait qu'il s'agit de femmes qui, surtout au début de leur arrivée, peuvent être (re)niées par le réseau familial et social de leurs

conjoints qui les voient avec méfiance et suspicion. La conversation entre Antonio et Valentina sur la réaction de ses parents à lui en est un bon exemple :

Antonio: Mon père, par exemple, lorsqu'il a appris que j'étais avec une Vénézuélienne, la première chose qu'il m'a dite c'est: "Attention! Fais attention où tu mets les pieds; si ça se trouve, tu vas tomber dans un trou". Mon père est de droite... et il me casse les pieds. À savoir ce que va faire cet imbécile pour tout foutre en l'air. Il me l'a dit et je lui ai répondu: "Ne t'inquiète pas. Je sais parfaitement où je mets les pieds."

Valentina: Moi je n'allais pas éloigner Antonio de son environnement. Pour moi c'était clair, mais ses amis me faisaient peur avec son père, parce qu'il était autoritaire et très droit. Sa mère est très affectueuse et son père est sec, mais je le sentais. Que son père était comme lui. Une fois terminée la phase de serveuse ...vénézuélienne... métisse, sans argent et sans rien... il m'a accueillie encore mieux que sa mère au début. (Antonio et Valentina, un Espagnol et une Vénézuélienne, 32 et 34 ans)

L'arrivée des enfants et les liens transnationaux

Cette pression pour affaiblir les liens transnationaux et nationaux avec la culture d'origine affecte particulièrement les migrantes par amour au début de la relation. Au fil du temps, et surtout, avec l'arrivée des enfants, la situation peut se transformer radicalement. L'arrivée des enfants a une forte valeur symbolique pour les couples mixtes et tout spécialement pour les femmes migrantes. En effet, elle consolide et légitime la relation avec leur conjoint, renforce leur position, apaise les doutes que leur relation a pu éveiller dans la famille de leur mari, pose les bases du projet de famille à destination, donne finalement un sens à la recherche de conjoint étranger qui a mené à la migration et éloigne certains des fantômes de la stigmatisation du mariage par intérêt.

Les enfants sont parfois ceux qui permettent à la mère migrante de développer un certain niveau de socialisation, surtout lorsqu'elle réside dans le pays de destination depuis peu. C'est le cas de Brizaida, une Cubaine de 27 ans, mariée à un Espagnol, José Antonio, âgé de 47 ans, qui vit dans une zone rurale et presque isolée du village. Même s'il y avait un ordinateur dans la maison, elle n'avait pu l'utiliser pour communiquer avec les personnes de son pays d'origine depuis son arrivée, car il manquait une fiche de connexion que son mari n'a jamais « eu le temps » d'acheter et de poser. Maintenant, l'arrivée d'un deuxième bébé et le début de la scolarisation du premier est pour Brizaida une occasion unique de socialiser avec la communauté où elle vit et qu'elle connaît à peine : « *Quand l'enfant ira à l'école, je sortirai plus d'ici et je serai avec d'autres*

mères. C'est mieux pour moi, et la grand-mère s'occupera de la petite» (Brizaida et José Antonio ; une Cubaine et un Espagnol ; âgés respectivement de 27 et de 47 ans).

Cette dernière phrase touche à l'une des obligations auxquelles les couples mixtes doivent répondre avec l'arrivée des enfants : celle de les élever et de les éduquer. Cela nous mène à reconsidérer, bien que d'un angle différent, le thème de la relation des couples mixtes avec leurs familles respectives, mais surtout avec celle du conjoint étranger. En effet, la relation avec les parents du conjoint non étranger est généralement très proche et basée sur le soutien à la mère pour élever les enfants. Mais, que se passe-t-il alors avec la famille de l'épouse immigrante ?

Lorsque les femmes migrantes par amour deviennent mères, les liens transnationaux avec la famille d'origine se transforment. Plusieurs facteurs influencent toutefois l'intensité des relations, dont notamment le rôle attribué aux grands-parents dans l'éducation des petits-enfants. Lorsque les grands-parents vivent loin du pays où réside le couple, ils ne peuvent participer à distance à l'éducation quotidienne des enfants. Cette situation réactive bien souvent les liens transnationaux de la nouvelle famille avec la famille d'origine, soit par l'augmentation du nombre de voyages, mais surtout par l'utilisation plus intense des nouvelles technologies de communication (Facebook, Skype, etc.). Les grands-parents, oncles et autres membres de la famille du pays d'origine peuvent ainsi connaître les enfants et suivre de près leur développement. Cela permet également aux enfants d'entrer en contact avec la culture de leur mère qui n'est pas toujours présente dans leur vie quotidienne (voir par exemple Milan et Hamm 2004), comme l'exprime parfaitement Paco :

Moi, je veux qu'ils soient conscients qu'ils ont une partie de leur famille ailleurs dans le monde, avec une vie différente. Si je le pouvais, nous irions tous les ans. Lorsque la grand-mère appelle, je veux que les enfants parlent avec elle. Et je leur dis toujours qu'ils sont une « mixture », un mélange de cultures. Et ils doivent être conscients qu'il y a des cousins en Argentine, des oncles en Argentine. (Paco et Wanda ; un Espagnol et une Argentine ; âgés respectivement de 45 et de 41 ans)

Conclusion

Dans cet article, nous avons présenté quelques résultats d'une recherche sur les couples mixtes en Espagne, en nous centrant sur la problématique des liens transnationaux et les processus d'intégration qui affectent les couples formés par un homme espagnol et une femme immigrante. Les informations recueillies dans le cas des mariages mixtes montrent que nous pouvons parler, outre d'une cellule familiale transnationale particu-

lière (comme l'ont remarqué plusieurs auteurs), d'un processus transnational particulier. Il s'agit d'un processus à intensités variables, modulées par les différentes phases de l'histoire d'un couple mixte. Le processus est marqué par des fiançailles intenses d'un point de vue transnational, caractérisées par des communications fréquentes et longues, généralement virtuelles, presque inexistantes en face à face (ou très sporadiques). Cette étape est suivie par une lune de miel et d'une première phase du couple sans enfants, accompagnée d'une diminution évidente des connexions transnationales avec la famille du conjoint immigrant. Finalement, on assiste à une réactivation importante des relations transnationales avec l'arrivée des enfants dans le couple mixte. La présence ou non d'enfants dans le couple mixte est donc très importante afin de déterminer l'intensité et la nature de la dimension transnationale.

En ce qui concerne l'intégration, nous avons souligné la question de l'intégration du conjoint migrant d'un couple mixte à la société d'accueil. Notre apport consiste à distinguer, dans le cas espagnol, l'intégration à la société d'accueil des femmes qui émigrent pour se marier de l'intégration de celles qui le font pour une tout autre raison (professionnelle, économique, etc.). Nous avons constaté que l'intégration à la société d'accueil des femmes que nous avons désignées sous le nom de « migrantes par amour » s'effectue de façon plus rapide et plus efficace que celle des autres migrantes, tout en étant fortement caractérisée par la dépendance.

Notes

1. L'utilisation de la variable « nationalité » peut s'avérer problématique, car certaines personnes ont la double nationalité. En ce sens, il serait plus adéquat d'utiliser la variable « origine nationale », mais l'Institut National de Statistique Espagnol (INE) offre uniquement les données par nationalité.
2. « Amour importé, migrants par amour : la constitution de couples entre Espagnols et femmes d'Amérique latine et d'Europe de l'Est dans le cadre de la transformation actuelle du système de genre en Espagne », Plan National de R + D + I (2004-2007), ministère du Travail et des Affaires sociales, Institut de la Femme : 2006-2008 ; « Amours transnationaux : constitution et développement des couples mixtes en Espagne ». Plan National de R+D+I (2008-2011), ministère des Sciences et de l'Innovation (CSO2009-10187) : 2010-2012 ; « Relations de genre dans les couples mixtes résidant dans les zones rurales et urbaines de la Campagne de Tarragone. Une étude des hommes et femmes catalans apparentés avec des personnes étrangères », Institut Catalan des Femmes, U-43/10 : 2010-2011.
3. Cet organisme officiel ne fait état que des couples dont les conjoints sont de nationalités différentes et mariés civilement. Ne sont donc pas pris en compte les unions libres ni les couples dont un des conjoints est d'origine non espagnole, mais possède la nationalité espagnole au moment du mariage.
4. Victoria, par exemple, en parlant de la relation de son mari avec sa famille, reconnaissait : *« Il ne s'en occupe pas. Il reste en dehors. Au début, c'était moi qui me chargeais d'envoyer les vœux de Noël, d'acheter les cadeaux... maintenant... Il est*

tranquille. Il n'a pas besoin du contact avec la famille» (Victoria, une Espagnole de 48 ans mariée avec un Anglais de 50 ans).

5. Depuis peu, pour que cette demande soit autorisée, il est également requis que le conjoint communautaire (le conjoint non migrant) ait des ressources économiques et que l'étranger soit couvert par la sécurité sociale.
6. La variété des registres quant aux relations maintenues avec les personnes de la même condition, qu'elles soient nationales (même nationalité) ou maritales (couple mixte), par les conjoints migrants peut aller de ce que l'on considère comme l'intégration en soi, lorsque sont maintenues les valeurs ethniques et que des relations favorables sont instaurées avec d'autres groupes ethniques, à l'assimilation qui aurait lieu lorsque l'on rejette l'identité ethnique elle-même et que l'on adopte celle du groupe dominant, en passant par la ségrégation issue des valeurs ethniques maintenues, mais sans avoir de relations avec les autres groupes (voir Santacreu et Francés 2008 : 9-10, mais aussi Berry 1980).

Bibliographie

- Aranda, E. M., 2003. «Global Care Work and Gendered Constraints: The Case of Puerto Rican Transmigrants», *Gender and Society*, vol. 17, n° 4, p. 609-626.
- Barbara, A., 1985. *Mariages sans frontières*. Paris, Éditions du Centurion.
- Berry, J. W. 1980. "Acculturation as Varieties of Adaptation", in A. M. Padilla (ed.), *Acculturation: Theory, Models and Some New Findings*. Boulder, Westview, p. 9-25.
- Bodoque, Y. et M. Soronellas, 2010. « Parejas en el espacio transnacional. Los proyectos de mujeres que emigran por motivos conyugales », *Migraciones Internacionales*, vol. 5, n° 3, p. 143-174.
- Bryceson, D. et U. Vuorela, 2002. *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford, Berg.
- Clark, C., 2001. « Foreign Marriage "Tradition" and the Politics of Border Crossings », in N. Chen *et al.* (dir.), *China Urban: Ethnographies of Contemporary Culture*. Durham, Duke University Press, p. 104-122.
- Constable, N., 1998. *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*. Philadelphia, Pennsylvania University Press.
- Constable, N., 2003. *Romance on a Global Stage*. Berkeley, University of California Press.
- Delcroix, C. et A. Guyaux, 1992. *Double mixte. La rencontre de deux cultures dans le mariage*. Paris, L'Harmattan.
- Gamburd, M. R., 2000. *The Kitchen Spoon's Handle: Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids*. Ithaca, Cornell University Press.
- Gibson, W., 2003. *Neuroromancer*. São Paulo, Aleph.
- Glick Schiller, N., L. Basch, et C. Szanton Blanc, 1992. « Transnationalism: a New Analytic Framework for Understanding Migration », in N. Glick Schiller ; L. Basch ; et C. Szanton Blanc (eds.) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York, New York Academy of Sciences, p. 1-24.
- Glick Schiller, N., L. Basch et C. Szanton Blanc, 1995. « From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration ». *Anthropological Quarterly*, vol. 68, n° 1, p. 48-63.

- Goffman, I., 1986. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Le Gall, J. et D. Meintel, 2011. «Liens transnationaux et transmission intergénérationnelle: le cas des familles mixtes au Québec», *Autrepart*, vol. 1, n° 57-58, p. 127-143.
- Levitt, P. et N. Glick Schiller, 2004, «Perspectivas internacionales sobre migración: Conceptualizar la simultaneidad», *Migración y desarrollo*, segundo trimestre, num. 3, p. 60-91. <http://www.migracionydesarrollo.org> [consulté le 1^{er} septembre 2009].
- Martínez, L., 2007. «Se busca esposa eslava/latina. El discurso de las agencias matrimoniales especializadas en mujeres del Este y de América latina». Communication présentée au V^e Congreso Nacional sobre la Inmigración en España, 21 au 24 mars 2007, Valencia. <http://www.adeit.uv.es/inmigracion2007/index.php> [consultée le 23 septembre 2011].
- Milan, A. et B. Hamm, 2004. «Mixed Unions», *Statistics Canada*, vol. 11, p. 2-6.
- Ong, A., 1999. *Flexible Citizenship: the Cultural Logics of Transnationality*. Durham, Duke University Press.
- Ordóñez, R., 1997. «Mail-Order Brides: An Emerging Community», in M. P. Root. (dir.), *Filipino Americans: Transformation and Identity*. Thousand Oaks, Sage Publications, p. 121-142.
- Parella, S., 2007. «Los vínculos afectivos de cuidado en las familias transnacionales», *Migraciones Internacionales*, vol. 4, n° 2, p. 151-188.
- Parreñas, R., 2001. «Mothering from a Distance: Emotions, Gender, and Intergenerational Relations in Filipino Transnational Families», *Feminist Studies*, vol. 27, n° 2, p. 361-390.
- Parreñas, R., 2005. *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford, Stanford University Press.
- Pedone, C., 2008. «Maridos aventureros vs. madres que abandonan: reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana», *Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, vol. XVI, n° 30, p. 45-64.
- Penninx, R. et M. Martiniello, 2006. «Procesos de integración y políticas (locales): estado de la cuestión y algunas enseñanzas», *REIS*, n° 116, p. 123-156.
- Portes, A., 2005. «Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes», *Migración y desarrollo*, primer trimestre, núm. 4, p. 2-18. <http://www.migracionydesarrollo.org> [consulté le 1^{er} septembre 2009].
- Riaño, Y. et N. Baghdadi, 2007. «“Je pensais que je pourrais avoir une relation plus égalitaire avec un Européen”. Le rôle du genre et de l’imaginaire géographique dans la migration des femmes», *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 26, n° 1, p. 38-53.
- Roca, J., M. Soronellas et Y. Bodoque, 2012. «Migraciones por amor: diversidad y complejidad de las migraciones de mujeres», *Papers (revista de Sociología)*, vol. 97, n° 3, p. 685-707.
- Roca, J., 2011. «[Re]buscando el amor: Motivos y razones de las uniones mixtas de hombres españoles con mujeres extranjeras», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVI, n° 2, p. 487-514.
- Roca, J. et A. Urmeneta, 2013. «Bi-national Weddings in Spain: A Recent and Increasingly Frequent Phenomenon in the Context of the Globalization of the Marriage Market», *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, vol. 82, p. 567-573.
- Santacreu, O. et F. Francés, 2008. «Parejas mixtas de europeos en España: integración, satisfacción y expectativas de futuro», *Revista OBETS*, n° 1, p. 7-20.

- Scholes, R., 1999. «The Mail Order Bride Industry and Its Impact on Immigration», *International Matchmaking Organizations: A Report to Congress* (Appendix A), in http://www.ins.usdoj.gov/graphics/aboutins/repstudies.Mobrept_full.pdf. [Consulté le 10 novembre 2009].
- Simons, L. A., 1999. «Mail Order Brides: The Legal Framework and Possibilities for Change», in G. A. Kelson et D. Delaet (dir.), *Gender and Immigration*. New York, New York University Press, p. 127-143.
- Suárez, L., 2008. «Lo transnacional y su aplicación a los estudios migratorios. Algunas consideraciones epistemológicas», in E. Santamaría (dir.), *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona, Anthropos, p. 55-78.
- Viruell-Fuentes, A., 2006. «My Heart is Always There: The Transnational Practices of First-Generation Mexican Immigrant and Second-Generation Mexican American Women. Identities», *Global Studies in Culture and Power*, vol. 13, p. 335-362.

Les représentations des couples franco-étrangers dans le cinéma français : des années 1990 à nos jours

Depiction of French Citizens-Foreigners Couples in French Cinema: From the 1990s to the Present

Snezana Mijailovic

Lien conjugal et migration à l'ère de la mondialisation
Volume 13, numéro 2, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025161ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1025161ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mijailovic, S. (2013). Les représentations des couples franco-étrangers dans le cinéma français : des années 1990 à nos jours. *Diversité urbaine*, 13 (2), 49-65.
<https://doi.org/10.7202/1025161ar>

Résumé de l'article

Cet article vise à étudier les représentations cinématographiques des couples franco-étrangers qui remettent en question les idées reçues sur ce type d'union en offrant une vision plus nuancée que celle, diffusée par les pouvoirs publics, selon laquelle l'institution du mariage serait menacée par le développement des « mariages blancs » (Ferran 2009). En effet, le mariage comme stratégie adoptée par les migrants afin de rester en France semble avoir moins attiré l'attention des réalisateurs français que d'autres sujets relatifs à la mixité amoureuse. Les films choisis pour l'analyse mettent successivement en scène un couple qui envisage précipitamment le mariage pour éviter l'expulsion d'un des conjoints, le mariage comme moyen de régularisation qui met néanmoins un terme à une relation, le mariage qui n'est faux que pour l'un des conjoints, et le cas des « promesses par correspondance ».

Les représentations des couples franco-étrangers dans le cinéma français : des années 1990 à nos jours

Depiction of French Citizens-Foreigners Couples in French Cinema: From the 1990s to the Present

SNEZANA MIJAILOVIC

Laboratoire méditerranéen de sociologie (LAMES), Aix-Marseille Université, Université de Milan, snezana_mijailovic@yahoo.com

RÉSUMÉ ■ Cet article vise à étudier les représentations cinématographiques des couples franco-étrangers qui remettent en question les idées reçues sur ce type d'union en offrant une vision plus nuancée que celle, diffusée par les pouvoirs publics, selon laquelle l'institution du mariage serait menacée par le développement des «mariages blancs» (Ferran 2009). En effet, le mariage comme stratégie adoptée par les migrants afin de rester en France semble avoir moins attiré l'attention des réalisateurs français que d'autres sujets relatifs à la mixité amoureuse. Les films choisis pour l'analyse mettent successivement en scène un couple qui envisage précipitamment le mariage pour éviter l'expulsion d'un des conjoints, le mariage comme moyen de régularisation qui met néanmoins un terme à une relation, le mariage qui n'est faux que pour l'un des conjoints, et le cas des «promises par correspondance».

ABSTRACT ■ The attention of the French film directors has been less focused on marriage as a strategy adopted by migrants in order to remain in France as compared to other subjects related to mixed couples. With this in mind, the article looks at cinematic depictions of couples between French and foreign citizens, arguing that they allow us to question preconceived ideas about this kind of marriage by offering a more nuanced vision than the one spread by public authorities. For public authorities the institution of marriage would be threatened by the development of “sham marriages” (Ferran 2009). The films chosen for the analysis depict various situations: a couple that hastily plans their marriage in order to avoid the deportation of one of the spouses, a marriage as a means of regularization that ends the relationship, a marriage that is false for only one of the spouses, and the case of “mail order brides”.

MOTS CLÉS ■ Cinéma français, représentations, couples franco-étrangers, sans-papiers, immigration féminine.

KEYWORDS ■ French cinema, representations, mixed unions, undocumented immigrants, female immigration.

LA MOBILITÉ INTERNATIONALE accrue par la mondialisation a permis l'apparition de nouveaux modes de conjugalité et de nouvelles formes de famille. Pourtant, dans certains pays, selon la nationalité du conjoint étranger, la question du devenir des couples binationaux sort de la sphère du privé. Partant de ce constat, cet article vise à étudier la façon dont les couples franco-étrangers sont transposés au cinéma français ainsi que la manière dont les questions amoureuses et les questions migratoires sont entremêlées et s'interpénètrent. La provenance géographique des personnages des films traitant de la thématique qui nous intéresse ici et les conditions d'entrée et de séjour en France – auxquelles ils sont soumis du fait de ne pas être ressortissants d'un pays membre de l'Union européenne (UE) – nous conduisent à adopter la définition des couples franco-étrangers suivante : nous entendons par ce terme les couples formés de ressortissant(e)s français(es) et de ressortissant(e)s d'un pays du Sud ou de l'Europe de l'Est, externe à l'UE au moment de la réalisation du film.

En France, les démarches pour officialiser l'union avec une personne non ressortissante de l'UE s'apparentent au « parcours du combattant ». Du point de vue politique, ces couples font l'objet de débats par rapport à l'accès au titre de séjour et à la nationalité (Ferran 2009) et génèrent différentes terminologies d'ordre administratif tels que les mariages de complaisance¹ (ou « blancs ») et « gris »². Poursuivant dans tous les domaines leur objectif de fermeture des frontières, les autorités cherchent à empêcher ou du moins à compliquer l'accès à un droit au séjour des étrangers vivant ou ayant des enfants avec des Français. Elles s'insèrent ainsi dans la sphère privée des couples franco-étrangers en essayant de contrôler leur droit de choisir librement leur conjoint. La suspicion d'une instrumentalisation du mariage visant à obtenir la nationalité française ou la carte de résident constitue le principal motif de leur intervention. Le soupçon est presque automatique si le conjoint étranger est en situation irrégulière de séjour³. D'un autre côté, les lois parfois restrictives de l'immigration font apparaître le mariage aux yeux des (futurs) migrants comme la seule option qui permette l'émigration (par exemple, le cas des « promises par correspondance »⁴) ou la prolongation du séjour en France. Toutes ces circonstances contribuent à façonner le projet migratoire de l'étranger(ère) et à influencer les dynamiques au sein du couple.

L'opposition aux unions mixtes⁵ ne s'arrête pas seulement aux dimensions politique et juridique du pays d'accueil, elle implique aussi les réactions de la famille et, plus largement, de l'entourage. Dans cette perspective, le cinéma a traité de la question de la mixité amoureuse/conjugale de façon variée : pas toujours en tant que sujet principal du film et sous une diversité de genres cinématographiques (comédie, drame, cinéma de banlieue, film de guerre, comédie musicale...)⁶.

Malgré cette diversité d'approches concernant la mixité amoureuse, la question du mariage en tant que condition qui permet à l'étranger de s'installer ou de rester en France a moins attiré l'attention des réalisateurs de cinéma. En effet, ces derniers se sont plus intéressés à la pression de la famille et, plus largement, de l'entourage, au dépassement des différences culturelles au sein du couple aussi qu'aux confrontations ou au métissage entre les populations différentes. Pourtant, les films analysés dans les pages suivantes mettent en lumière d'une manière directe ou indirecte le « mariage à but résidentiel » (Engbersen 1999)⁷, c'est-à-dire, le mariage comme stratégie adoptée par les migrants afin de rester en France et d'éviter l'expulsion. Nous formulerons ainsi l'hypothèse que ces films sont significatifs parce qu'ils constituent un moyen de remise en question des idées reçues sur ce type de mariage en en offrant une vision nuancée par rapport à celle, répandue par les pouvoirs publics, criminalisant les couples franco-étrangers.

Le choix de l'époque, des années 1990 à nos jours, repose sur le fait que, depuis une vingtaine d'années, les réformes successives ont soumis l'accès au séjour en France des conjoints de Français à des conditions exigeantes, ce qui a eu pour conséquence de créer une insécurité juridique croissante (*ibid.* : 152). Pour cet article, nous avons retenu les films où les migrants qui contractent ou envisagent de contracter un mariage avec des Français sont des personnages au cœur de l'intrigue se trouvant dans une situation de précarité juridique ou économique. La diversité des situations mises en scène dans le corpus cinématographique retenu nous permettra d'aborder dans cette perspective le phénomène des « promesses par correspondance », les questions liées à la maternité dans le contexte migratoire et à la perception de l'étranger(ère) en France. Nous avons donc retenu quatre films, choisis pour leur significativité⁸ au regard des critères retenus : *Nos vies heureuses* (Jacques Maillot 1999), *La faute à Voltaire* (Abdellatif Kechiche 2001), *Les invités de mon père* (Anne Le Ny 2010), et *Je vous trouve très beau* (Isabelle Mergault 2006).

Dans ces films, nous analyserons les situations à partir des dialogues et de la mise en scène des acteurs sociaux dès lors qu'ils permettent de rendre compte du traitement des couples binationaux dans le cinéma. Les analyses s'appuieront sur la littérature scientifique sur l'immigration, la

mixité amoureuse et le cinéma, ainsi que sur les articles de presse et les entretiens accordés par les réalisateurs aux différents médias. Les deux premières sections aborderont les films mettant en lumière les rapports entre le couple et l'État ou les rapports au sein du couple. La troisième section regroupera les deux films de notre corpus qui offrent l'image d'une femme qui migre en tant que mère impliquée dans une relation conjugale avec un Français.

Nos vies heureuses. Les couples franco-étrangers : une affaire d'État ?

Après deux courts métrages et un moyen métrage bien accueillis dans les festivals, Jacques Maillot réalise son premier long métrage, *Nos vies heureuses*, en 1998 (sorti un an plus tard). Les conditions précaires dans lesquelles il a été produit, à la suite de plusieurs refus de financement, ont ralenti sa réalisation. Le film a finalement fait partie de la Sélection officielle du Festival de Cannes de 1999, même si la presse⁹ lui a reproché sa bienveillance et sa volonté de traiter des sujets sociaux jugés lourds. *Nos vies heureuses* dresse le portrait de six trentenaires, liés par l'interconnaissance ou l'amitié, dont les histoires s'entrecroisent dans une constante recherche identitaire. Parmi les situations mises en scène – la lutte intérieure, la recherche de soi par la sexualité, la foi, la maternité... – est présentée l'histoire amoureuse d'un couple franco-marocain et son parcours administratif vers la reconnaissance du mariage par l'État. Ce scénario est inspiré du cas d'une amie du réalisateur dont le compagnon marocain venait de se faire expulser.

La vision du mariage à but résidentiel qui se dégage du film de Jacques Maillot est celle du mariage contracté pour éviter la séparation du couple due à l'expulsion d'un des conjoints. Certes, la décision de contracter le mariage est prise précipitamment et dans le but de régulariser la situation d'Ali, mais cet enjeu administratif n'invalide pas la relation amoureuse qui existe réellement. Dans le film, comme dans le quotidien des migrants, la situation irrégulière de l'étranger constitue un motif de soupçon permettant de penser que le mariage serait frauduleux. La mise en scène de toutes les tracasseries administratives qu'ont dû subir Ali et Julie repose ainsi sur une forte intention dénonciatrice de la condition des sans-papiers. Nous trouvons la confirmation de cette affirmation dans la façon dont est tracé le portrait d'Ali qui mobilise divers stéréotypes rappelant l'image du travailleur immigré dans le cinéma des années 1970. Plusieurs séquences mettent en scène une forme d'ingérence de l'État dans la vie privée des individus à travers diverses figures qui le représentent. Ainsi, le film propose une critique ouverte des pratiques des pouvoirs publics à

travers des portraits des représentants de l'ordre ou de la norme tels l'avocat consulté pour la démarche matrimoniale, les agents de police et les employés du consulat français au Maroc. En effet, pendant l'entretien avec Julie, l'employée consulaire émet un jugement quant à la décision de se marier prise par le couple au regard de la durée de leur relation :

Employée consulaire: *Comment vous vous êtes rencontrés ?*

Julie: *Mais, en fait, il est venu déménager mon appartement.*

Employée consulaire: *Ça, c'était à quelle date ?*

Julie: *C'était l'an dernier, en mars.*

Employée consulaire: *En mars. Vous avez pris votre décision rapidement, enfin, pour le mariage, j'entends.*

Ce jugement fait référence à une norme difficile à établir, les autorités cherchant la preuve de la véracité du mariage dans la durée de la relation. Pour répondre à cette réplique et justifier la prise de décision de mariage, Julie évoque le motif du sentiment amoureux: « *Oui, oui, on s'adore, on pouvait plus... on pouvait plus attendre...* »

Cet appel au sentiment amoureux révèle deux choses. Premièrement, le besoin qu'une personne a de justifier son choix d'épouser un étranger en situation irrégulière, besoin incité par le regard porté sur cette union par l'entourage et les autorités. Deuxièmement, le sentiment amoureux, impossible à mesurer ou à prouver, devient l'argument crucial dans le dialogue entre le couple et les autorités. Cet état de choses est dû au fait qu'aux yeux des agents de l'État, d'autres types de motivations, tout à fait légitimes dans le cas des couples nationaux, peuvent étiqueter le mariage comme n'étant pas uniquement animé par des intentions amoureuses.

Dans les séquences au consulat, le réalisateur met aussi en scène l'attitude paternaliste des représentants de l'État vis-à-vis de leur compatriote :

Employée consulaire: *Bon, bien, les réponses coïncident. Il ne reste plus qu'à établir un contrat de mariage.*

Julie: *C'est pour quoi faire, le contrat de mariage ?*

Employée consulaire: *C'est pour le divorce... Enfin, en cas de divorce, c'est plus prudent.*

[...]

Julie: *Vraiment, je vous trouve très durs. On se marie, c'est pas pour se quitter, enfin. C'est comme votre petit interrogatoire, là. C'est tourner manège ou quoi ? C'est ridicule !*

Employée consulaire: *Écoutez, mademoiselle, les mariages blancs, on en voit constamment. C'est pour vous protéger.*

Ici, les employés du consulat s'autoproclament protecteurs de leurs concitoyens par rapport au danger incarné par l'étranger considéré comme un potentiel arnaqueur, tandis que le mariage avec l'étranger est présenté comme exposant un des candidats à une imprudence. Du point de vue des autorités, le principe de présomption d'innocence semble ne pas toujours exister pour l'étranger qui veut se marier avec un Français. De cette façon, dans le cas des mariages binationaux (et quand le conjoint étranger vient d'un pays tiers), l'étranger peut être réputé coupable tant que son innocence n'est pas prouvée. Le rapport de la Cimade¹⁰ qui concerne les couples franco-étrangers constate que le procureur de la République¹¹ est saisi quasi systématiquement lorsqu'un étranger en situation irrégulière souhaite se marier avec un ressortissant français¹² (2008 : 7). Les séquences au consulat français du Maroc dévoilent ainsi les préjugés que l'administration française a sur ces couples telles la naïveté de la femme française qui se laisse séduire par un sans-papiers (« *Vous vous croyez plus maline que les autres ?* ») ou la malhonnêteté et l'opportunisme de celui-ci. L'attitude paternaliste des employés consulaires (et de l'avocat qui apparaît plus tôt dans le film) renforce l'idée que ces derniers appartiennent au même groupe (ici national) que Julie, contrairement à Ali, qui en est exclu et s'en exclut (quand il laisse Julie seule avec les employés du consulat au moment où ils veulent lui parler du contrat de mariage). Pour eux, la proximité au sens juridique (appartenance à une même nation) l'emporte sur la proximité sentimentale ou émotionnelle avec un étranger. En centrant son attention sur les rapports entre les représentants de l'État et Julie, Maillot insiste sur le fait qu'un individu dans son propre pays peut être privé par les autorités d'une des libertés fondamentales qui est celle de se marier avec la personne de son choix.

La faute à Voltaire. Quand l'idée de mariage mène à la rupture

La faute à Voltaire (2001)¹³, premier long métrage d'Abdellatif Kechiche, raconte l'odyssée par « le Paris des exclus » (Mils-Affif 2011 : 75) de Jallel, un jeune sans-papiers tunisien qui quitte son pays pour venir travailler en France avec l'objectif d'envoyer de l'argent à sa famille nombreuse. Le film a été auréolé du succès critique (Gaertner 2010 : 556) et récompensé par le Lion d'or pour la meilleure première œuvre au Festival de Venise en 2000. « Jallel n'est pas une victime, mais un héros », a écrit *Libération* (Lalanne 2001) tandis que Kechiche lui-même a dévoilé son intention de dessiner le portrait de l'immigré clandestin qui sort du cadre des clichés : « [...] *je voulais présenter une image différente du*

Maghrébin dans le cinéma français, souvent cantonnée au voyou ou à la victime» (Libération 2001).

Pour présenter la vision du mariage à but résidentiel proposée par *La faute à Voltaire*, nous empruntons de F. Majdoubi (2012) la notion de mariages « avortés » qui, selon elle, offre la meilleure lecture de ce que le contexte migratoire fait à l'entre-soi. Dans ce film, quand Jallel apprend que sa demande d'asile politique est refusée, le mariage se dessine comme la seule option possible pour qu'il puisse rester légalement en France. N'ayant pas les moyens financiers nécessaires pour contracter un mariage blanc, Jallel demande à Nassera, une jeune femme franco-maghrébine avec laquelle il vient de commencer une relation, de « faire la fille pour le mariage » :

Jallel: *Pourquoi tu fais pas, toi, la fille ?*

Nassera: *Quoi ?*

Jallel: *Oui, toi tu fais la fille pour le mariage.*

Nassera: *Tu veux dire nous deux, on se marie ?*

Jallel: *Oui, nous deux, on se marie.*

Nassera: *Non, non, c'est bon. Moi, des engagements, j'ai déjà donné...*

Jallel: *Non, non. C'est pas un engagement pour de vrai. On se connaît, c'est pour m'aider. Après... Je sais pas...*

Nassera: *Combien tu me donnes ?*

Jallel: *Combien tu veux ?*

Nassera: *Quatre briques. Ah ben, ouais, attends... je vais pas le faire gratis. Si je veux, moi aussi je le fais pour dix briques. Ça va, il y en a plein de mecs qui veulent des papiers... Moi, ça me fait de la tune, je prends un appart, toi tu peux bosser comme tu veux, tu es libre. Vu les avantages, c'est raisonnable... [Jallel réfléchit] Bon ben, trois briques c'est bon. [silence] Pas trois briques ? C'est mieux que dix !*

Jallel: *Il faut que je travaille plus... Il faut plus que j'envoie de l'argent à la famille...*

Nassera: *C'est un échange. Je te rends service, tu me rends service. Voilà... Ben, réfléchis.*

Il s'agit ici d'une vision de mariage à but résidentiel assez floue et difficile à définir mêlant argument administratif (recherche de papiers), investissement affectif et négociation financière. Pourtant, le jour du mariage, l'ambiance créée semble annoncer que le rituel du mariage sera respecté : la belle robe blanche de la mariée, les invités aussi habillés pour l'occasion, la gaieté et le stress des mariés. Le mariage fonctionne dans le film comme source de malentendus et de confusion des sentiments, mais aussi comme source d'une tension qui mènera à une rupture. En effet, le

jour du mariage, Nassera panique et s'enfuit de la mairie avec son fils en laissant Jallel sans mariée et sans solution pour les papiers. Ainsi, *La faute à Voltaire* offre une vision de mariage à but résidentiel comme mariage « avorté », mais la relation est avortée aussi, ce qui propose une ouverture spéculative sur ce qu'aurait été le couple s'il n'avait pas été touché par les contraintes liées à l'acte migratoire. Jallel finit par céder aux avances d'une fille française présentée comme troublée qu'il a connue pendant un séjour dans un hôpital psychiatrique, mais son expulsion mettra un terme à leur relation.

Les invités de mon père et Je vous trouve très beau. **Migration en tant que femme**

Les invités de mon père et *Je vous trouve très beau* se distinguent des deux films précédents par le fait qu'ils mettent en scène des personnages de femmes migrantes. Ils témoignent, ainsi, de la féminisation des processus migratoires qui, selon L. Roulleau Berger, représente une forte tendance de la migration depuis les années 1970 (2010 : 9). En effet, « les femmes sont de plus en plus nombreuses à émigrer seules ou bien avec d'autres migrants ou migrantes. Les circulations au féminin dans différents pays et sur différents continents apparaissent sans cesse plus visibles et complexes » (*ibid.*).

Comment s'emparent ces deux films du mariage ou du projet de mariage à but résidentiel quand les femmes migrantes sont aussi des mères ? Le deuxième long métrage d'Anne Le Ny, *Les invités de mon père* (2010), est inspiré d'une histoire similaire arrivée à la famille de la réalisatrice tandis que le personnage de l'immigrée a trouvé sa source dans la presse traitant des sans-papiers ou des hommes cherchant des femmes en Europe de l'Est¹⁴. Le film a reçu de bonnes critiques de la presse¹⁵. Il traite de la question du mariage tout en mobilisant l'éternel mythe de l'Autre/étranger(ère) qui perturbe soudainement les relations et l'ordre établi d'un entre-soi familial. Ainsi, l'intrigue est construite autour du personnage de Lucien Paumelle, médecin retraité âgé de quatre-vingts ans, défenseur de nombreuses causes humanitaires, qui, dans le cadre de son dernier acte militant, contracte un mariage blanc avec une jeune sans-papiers moldave, Tatiana, dans le but de régulariser le séjour en France de celle-ci et de sa fille. À l'instar des deux films précédemment analysés, le mariage représente la seule option dont dispose le/la sans-papiers pour régulariser sa situation. Néanmoins, dans *Les invités de mon père*, ce qui était un mariage purement fictif cesse progressivement de l'être pour l'un des conjoints, car Lucien tombe amoureux de Tatiana et va jusqu'à déshériter ses propres enfants pour assurer le futur de celle-ci

et celui de sa fille. La séquence où Tatiana dit qu'elle pensait qu'il n'y aurait pas d'histoires avec lui parce qu'il est « vieux » mais qu'avec des hommes il y a toujours des histoires donne à comprendre que la perception qu'a Lucien de son mariage a changé. Cette idée est renforcée dans la séquence suivante :

La fille de Lucien: *Vous savez, Tatiana, je n'ai rien contre vous. Je sais bien que vous essayez juste de donner une meilleure vie à votre fille. Mais, quand même, il y a des limites. Lui... il voulait vous rendre service avec ce mariage blanc et vous... vous avez profité de lui.*

Tatiana: *Mariage blanc ? D'abord, ton père, il me dit que je suis belle, après il me dit qu'il m'aime et après il me dit d'être gentille avec lui et vient dans le lit!*

La fille de Lucien: *Menteuse ! Je vous crois pas ! Mon père ferait jamais ça ! De toute façon, il est trop vieux, c'est pas possible.* [Tatiana lui montre l'ordonnance de Viagra] *Pourquoi vous avez pas dit « non » ? Vous auriez pu dire « non ».*

Tatiana: *Je veux que Sorina dorme dans une maison, pas dans un hôtel. Je veux qu'elle reste à sa bonne école.*

La fille de Lucien: *Mais enfin... C'est pas un salaud papa. Il vous aurait jamais mis dehors pour ça.*

Tatiana: *Tu es sûre ? Tu es vraiment sûre ?... Pour moi, c'est trop dangereux de dire « non ». Je peux pas dire « non ».*

Il apparaît que, du point de vue de Tatiana, le changement de caractère du mariage (le passage d'un mariage administratif à celui qui ne l'est pas tout à fait) légitime la mise en pratique d'autres stratégies de survie (l'obtention de l'héritage), d'autant plus justifiées qu'elle a une fille dont elle doit assurer le futur (Mijailovic 2013). Une autre conception du mariage se dessine ici, différente de celle des films précédemment analysés et qui met l'accent sur la redéfinition des relations familiales et le réajustement de la distance avec les enfants après le mariage du père. En outre, avec *Les invités de mon père*, le sujet de mariage à but résidentiel se produit dans une famille bourgeoise française tandis que dans les deux premiers titres, les sans-papiers sont insérés dans les milieux plus modestes. Pourtant, malgré l'importance de la séquence du mariage dans le développement de l'intrigue, Anne Le Ny place la question migratoire au second plan et privilégie la question des rapports familiaux. Dans ce film, l'image de l'Autre est construite sur la base des différences culturelles et sociales entre les conjoints. La plupart des scènes apportent ainsi des indications sur la différence de Tatiana par rapport aux autres (relativement au statut social, à l'éducation des enfants, à la façon dont elle s'approprie l'espace, etc.).

Le dernier film de notre corpus, *Je vous trouve très beau* (2006), se distingue des autres par le fait qu'il ne met pas en scène un personnage sans-papiers, mais celui d'une jeune femme roumaine venue en France en tant que « promesse par correspondance ». En 2005, Isabelle Mergault, connue auparavant comme actrice et scénariste, prend la caméra pour diriger cette comédie, récompensée par le César du meilleur premier film et ayant connu un « succès surprise » (*Le Point* 2007) avec plus de 3,5 millions d'entrées. La réalisatrice articule son scénario autour du personnage d'Aymé Pigrenet, paysan âgé et apparemment sans émotion, qui, après le décès soudain de sa femme, cherche rapidement à la remplacer par l'intermédiaire d'une agence matrimoniale. Ainsi, il rencontrera une belle Roumaine, Elena, dont il finira par tomber amoureux. Deux sujets d'actualité apparaissent dans ce film. D'un côté, la solitude et le célibat dans le monde rural et agricole et, de l'autre, l'émigration des jeunes femmes des pays sous-développés en quête d'une vie meilleure par le mariage. Derrière l'histoire d'amour mise au premier plan, *Je vous trouve très beau* met en scène quelques éléments qui accompagnent le phénomène de « promises par correspondance » tels que l'inquiétude concernant la réaction de l'entourage vis-à-vis du mariage avec une jeune inconnue étrangère (« *Qu'est-ce que je vais dire aux autres ?* ») ou bien la maternité transnationale (Elena a une fille restée en Roumanie avec laquelle elle maintient un contact à distance). Dans cette perspective, ce long métrage dévoile aussi de possibles motivations et de stratégies explicatives de l'émigration au féminin, laquelle implique une séparation temporaire d'avec l'enfant. L'enthousiasme avec lequel Elena réagit au salaire proposé par Aymé en échange de son travail à la ferme montre que la précarité était un des moteurs qui l'a incitée à partir (« *Cinq cents euros ? C'est beaucoup ! Beaucoup de mois de travail chez nous* »), de même que le besoin d'envoyer de l'argent à la famille restée en Roumanie. Dans ces circonstances, le mariage avec un Français apparaît comme une façon de réaliser le projet migratoire. Pourtant, l'accomplissement de ce projet ne va pas de soi :

Aymé: *C'est demain ! C'est demain que tu devais arriver !*

Elena: *Plus d'argent pour hôtel.*

Aymé: *Plus d'argent ! Qu'est-ce que tu as fait de ce que je t'ai donné ?*

Elena: *Magasins... Beaucoup dépensé...*

Aymé: *Dépensé ? Ça commence bien.*

[...]

Aymé: *Si tu commences à jeter l'argent par les fenêtres, ça va pas aller. Je t'avertis. En tout cas, j'espère que c'est bien clair, tu es ici, mais il n'y a rien de définitif. D'accord ?*

De l'autre côté, sa condition de mère apparaît comme le déclencheur provoquant une rupture du projet de mariage en France : lorsque la fillette appelle sa mère « Madame », Elena décide en effet de quitter Aymé et de retourner en Roumanie. Pour autant et parce que le genre de la comédie s'y prête, le film comporte une fin heureuse qui met en scène Elena revenue en France pour rejoindre Aymé, cette fois-ci accompagnée par sa fille ; une sorte de clin d'œil aux regroupements familiaux où c'est une femme migrante de la famille que les membres rejoignent, situation moins visible que celle où le migrant à rejoindre est un homme (Mijailovic 2013).

La scène où Aymé visite l'agence matrimoniale révèle un autre aspect lié à cette forme d'union binationale :

Aymé : *Enfin, elles ont du rouge aux ongles... Elles pourront jamais travailler. Ici, c'est la campagne.*

Femme de l'agence : *Non, non. Elles sont prêtes à tout pour venir en France. Prenez un week-end, et le lundi vous pouvez revenir avec l'une d'entre elles. Les choses peuvent aller très vite.*

Aymé : *Vous vous rendez compte de ce que vous dites ? Acheter une femme, mais c'est...*

Femme de l'agence : *Acheter une femme ? ! Ah mon Dieu, quelle horreur ! Vous n'achetez pas une femme, vous la sortez de la misère ! Aymé, vous êtes un bienfaiteur !*

Aymé : *Un bienfaiteur ?*

Femme de l'agence : *Mais oui, vous lui sauvez la vie.*

Cet extrait porte sur le discours propagé par les agences, lequel participe à la création d'une perception de soi de la part des hommes qui utilisent leurs services ainsi qu'à la création des représentations relatives aux filles qui leur sont proposées. De cette façon, un homme qui n'arrive pas à trouver une femme dans son entourage et qui recourt à une agence est considéré comme un bienfaiteur qui sort de la misère une jeune femme. Pourtant, des représentations caricaturales du milieu rural et des femmes issues de l'Europe de l'Est apparaissent dans le film : ainsi, Aymé ne s'intéresse à rien en dehors de la vie à la ferme ; la femme idéale pour un de ses amis est « *jeune, jolie et qui parle pas* ». De plus, les filles roumaines qu'Aymé a rencontrées à Bucarest lui répètent : « *Je vous trouve très beau* » (d'où le titre du film), même si cette description ne lui correspond pas, se montrant de cette manière prêtes à tout pour aller vivre en France. Quand Aymé dit à Elena : « *C'est ça ce qu'on vous apprend en Roumanie ? À faire la pute ?* », on perçoit les préjugés au sujet des femmes provenant des pays de l'Est, ce mot étant utilisé par plus d'un personnage dans *Les invités de mon père* pour désigner Tatiana. Ici aussi, la perception de l'étranger(ère) est donnée à travers le mythe de l'Autre qui perturbe

un ordre établi, thématique d'ailleurs traitée dans de nombreuses œuvres littéraires et cinématographiques provenant de pays et d'époques différents. Ainsi, l'arrivée d'Elena bouscule la routine d'Aymé et des habitants de son village. Même si le village ne connaît pas la véritable identité d'Elena, cachée par Aymé de peur des réactions malveillantes de l'entourage, sa présence enchante les hommes, provoque la jalousie chez les femmes ou est considérée comme le « début des ennuis ».

Malgré un certain nombre de représentations reposant sur des clichés et le fait que les personnages de Tatiana et d'Elena n'en sont pas complètement épargnés, *Les invités de mon père* et *Je vous trouve très beau* enrichissent le panorama du cinéma français, car rares sont les films qui dressent le portrait des personnes migrantes autres que Maghrébines ou Africaines noires.

Conclusion

Les progrès technologiques et économiques ont intensifié le brassage des peuples et facilité la mise en contact (et en couple) des populations auparavant géographiquement éloignées. Pourtant, M. Ambrosini (2008) souligne qu'il est devenu presque un lieu commun de reconnaître que les frontières sont chaque fois plus perméables à la circulation des capitaux, des marchandises, des modes, des idées, mais, par contre, ont tendance à se fermer quand il s'agit de la mobilité des personnes, au moins quand celles-ci prennent la direction sud-nord (nous l'élargissons à la direction est-ouest) dans la géographie symbolique d'un monde dramatiquement inégal. Les règles relatives aux frontières nationales tendent à réserver la liberté de déplacement uniquement aux habitants des zones riches de la planète (*ibid.* : 7).

Les films analysés dans cet article, dénonciateurs ou pas, reflètent cette idée que le droit à la mobilité n'est pas donné à tout le monde. Comme l'observe C. Wihtol de Wenden (2013) dans un contexte mondial, la gestion des migrations est le lieu d'affrontements de buts contradictoires pour les États : le libéralisme économique et la question sécuritaire, le respect des droits de l'Homme et la souveraineté étatique. Les migrations sont souvent politiquement indésirables pour l'opinion publique, qui y voit une concurrence potentielle sur le marché du travail, une mise en péril de l'État providence et des objectifs sécuritaires, entre autres (*ibid.* : 43). L'écart entre les objectifs des politiques migratoires et leurs résultats fait grandir l'hostilité publique à l'égard des immigrés en général et provoque une pression intense auprès des pouvoirs publics et des gouvernements pour qu'ils adoptent des mesures plus restrictives (Ambrosini 2011 : 203). Dans son ouvrage sur l'immigration et l'opinion publique en France

sous la V^e République, Y. Gastaut constate que le processus accéléré de la mondialisation, accompagné par l'intensification des flux de populations à l'échelle mondiale, a perturbé les Français qui ont longtemps « vécu dans l'idée que la présence immigrée était provisoire » (2000 : 604-605). Il souligne que la « peur de la mondialisation, ajoutée à la peur de l'islam, a convaincu les Français que l'intégration des Maghrébins et des populations originaires du tiers-monde en général est plus difficile en raison des différences jugées trop importantes de civilisation, notamment sur le plan religieux », une conviction qui est devenue une idée reçue (*ibid.* : 605). L'idée que les migrants des pays pauvres viennent en France pour profiter du système social est un élément qui contribue aussi à la construction d'une image négative attribuée à certains étrangers.

Dans les analyses précédentes, le mariage figure comme la conséquence d'une impasse juridique, des lois d'immigration restreintes, tandis que le statut juridique ou économique de l'étranger(ère) apparaît comme important dans l'évolution des relations au sein du couple et dans la stratégie déployée à l'égard de l'État. De plus, les films analysés se montrent révélateurs de l'existence d'une diversité des cas de mariages à but résidentiel en offrant une image différente de celle construite par les pouvoirs publics, représentés dans le corpus par les figures des représentants de l'ordre. À titre d'exemple, dans *Nos vies heureuses*, le mélange des sentiments amoureux avec l'objectif de contourner les lois migratoires place difficilement l'histoire du couple dans les cases distinguant les vrais mariages des mariages blancs évoqués quotidiennement par les autorités lorsque le mariage comme moyen de régularisation met un terme à une relation en train de s'épanouir, comme dans *La faute à Voltaire*. D'ailleurs, le rapport cause-conséquence entre la relation et le mariage, ou la décision de se marier, n'est pas linéaire. Nous avons également pu voir que la question du séjour du conjoint(e) étranger(ère) devient un problème à résoudre à deux et où le rôle du conjoint(e) français(e) est primordial. Ainsi, dans *Nos vies heureuses*, Julie, en tant que citoyenne française, dialogue avec les représentants de l'État, le contact entre eux et Ali étant abordé brièvement ; le monde s'écroule pour Jallel (*La faute à Voltaire*) et il finit dans un hôpital psychiatrique à cause de sa condition de sans-papiers quand Nassera s'enfuit le jour du mariage ; le futur de Tatiana (*Les invités de mon père*) et d'Elena (*Je vous trouve très beau*) en France est incertain en raison de la fragilité de leur statut, lequel implique une certaine soumission de leur part, imposée ou volontaire. Dans ce corpus de films français, la question du mariage à but résidentiel est traitée sous l'angle d'un rapport de pouvoir et de dépendance juridique ou économique qui s'instaure au sein du couple. Si ce rapport n'est pas dans tous les films explicitement établi, il est sous-entendu par les situations au sein

desquelles se retrouvent certains personnages ainsi que par les lois. Effectivement, les dispositifs de la loi donnent implicitement le pouvoir au conjoint français sur son conjoint étranger qui a besoin de lui pour rester légalement en France. Cette dépendance fragilise la position de l'étranger en le maintenant en insécurité juridique¹⁶.

Notes

1. Neyrand et M'Sili précisent que «les mariages de complaisance étaient à l'origine appelés mariages blancs puisque, par leur essence même, ils excluaient tous rapports sexuels entre les conjoints. Aujourd'hui, [...] ces mariages s'accompagnent parfois des relations sexuelles entre les conjoints, voire même d'une vie commune embryonnaire, mais ils dépassent rarement ce stade» (1995: 30). Ils soulignent que «l'accusation principale portée contre les mariages de complaisance est qu'ils constituent une utilisation instrumentale de la loi, c'est-à-dire, ils permettent l'entrée et le séjour d'immigrés, dont la motivation essentielle est d'ordre économique» (*ibid.*: 142).
2. Selon l'ancien ministre de l'immigration et de l'identité nationale Eric Besson, le mariage gris est une union où l'un des deux conjoints aurait trompé l'autre sur ses sentiments dans le but d'obtenir un titre de séjour, c'est-à-dire un mariage conclu entre un étranger et une personne de nationalité française en situation de faiblesse, au détriment de cette dernière, considérée comme abusée par l'autre partenaire de ce contrat (Lafon 2009).
3. En 1973, le conjoint du Français pouvait accéder à la nationalité française par déclaration. La loi de 1984 apporte une modification par rapport à celle de 1973: afin de lutter contre les mariages de complaisance, un délai de six mois de vie commune était imposé aux conjoints, ce qui impliquait la présentation des preuves de la communauté de vie (Neyrand et M'Sili 1995: 27-28). Ce délai passe de six mois à deux ans avec la loi Pasqua de 1993. Pourtant, le délai pour l'acquisition de la nationalité française dépassait largement ces deux ans. Si, pendant cette période de 3-4 ans, la vie commune cessait, un soupçon de fraude naissait, et ce, alors même qu'à l'époque le plus grand nombre de divorces se situait à la troisième ou quatrième année après le mariage (Neyrand et M'Sili 1995: 33). Les mesures d'opposition contre les mariages franco-étrangers sont encore renforcées par les lois du mois de juin de 2011, lesquelles portent le délai à 4 ans à compter du mariage (Article 21-2 modifié par la Loi n° 2011-672 du 16 juin 2011).
4. Le terme «promises par correspondance» désigne des femmes impliquées dans une des configurations conjugales qui se sont développées grâce aux nouvelles technologies, notamment l'internet. Il implique la recherche, de la part des hommes provenant des pays développés, de conjointes dans les pays pauvres ou émergents par le biais des agences matrimoniales qui rendent possible la mise en contact tout en organisant parfois la rencontre à travers des «bridal tours» pendant lesquels les clients rencontrent des dizaines de femmes d'un pays ou une région (Ricordeau 2011).
5. Dans notre approche, les unions mixtes englobent les couples binationaux ainsi que les couples franco-français où l'un des conjoints est issu de l'immigration si cette caractéristique a une répercussion sur son identité et sur la façon dont il est perçu par certains membres de la société française. Sans vouloir différencier les citoyens français d'origines différentes, cette deuxième définition est inspirée par

- les situations retrouvées dans les films visionnés et prend appui sur la définition de Bensimon et Lautman des couples « mixtes » qui prend en compte la réaction de l'environnement social, précision estimée comme essentielle par G. Varro (2003: 70).
6. Un des films les plus marquants sur cette problématique reste *Élise ou la vraie vie*, adaptation du roman éponyme de Claire Etcherelli (Prix Femina, 1967), réalisé en 1969 par Michel Drach. Il met en scène l'amour impossible entre une Bordelaise et un Algérien à Paris pendant la guerre d'Algérie.
 7. « Le terme est emprunté à Engbersen (1999) qui l'emploie pour parler d'une des stratégies permettant aux immigrés de demeurer aux Pays-Bas.
 8. Malgré une recherche soigneuse des films, il se peut qu'il y ait des titres qui échappent à notre connaissance.
 9. « *Nos vies heureuses* enchaîne archétypes sociaux et bonne conscience chrétienne » (Lefort 1999), « Même *Nos vies heureuses*, premier film de Jacques Maillot, qui manifeste un réel talent de réalisateur, n'a pas non plus créé la surprise tant ses personnages sont vides et sans ressort. Deux heures trente pour ne pas dire grand-chose sur la déprime d'une certaine adolescence... » (Wachthausen 1999), « C'est que la chronique s'ankylose, alourdie de "sujets" que Jacques Maillot a envie de "traiter"... » (Loiseau 1999), « Si elle pêche par des évocations sociales souvent lourdes, comme par un trop grand éparpillement des destins, l'œuvre recèle de bonnes choses qu'on attrape au vol » (Royer 1999).
 10. La Cimade est une association créée en 1939 pour aider les personnes déplacées par la guerre et agit depuis pour l'accueil et l'accompagnement social et juridique des étrangers en France.
 11. Quand les maires considèrent un mariage comme suspect, ils peuvent en informer le procureur qui est seul habilité à demander une enquête aux services de police pour vérifier la sincérité du mariage.
 12. Le rapport cite aussi le cas d'un couple où l'intention de se marier a été suspectée parce que le titre de séjour temporaire du membre étranger du couple expirait dans un délai de trois mois (Cimade 2008: 7).
 13. Dans un entretien accordé à *Libération* (2001), Abdellatif Kechiche révèle avoir écrit le scénario en 1995 déjà, mais le processus d'obtention du financement a été long.
 14. Entretien d'Anne Le Ny, CanalPlus, <http://www.canalplus.fr/c-cinema/cid304449-les-invites-de-mon-pere.html>.
 15. Source <http://www.allocine.fr/film/fichefilm-145350/critiques/presse/>: « La force de ce film est justement de n'être jamais dans le jugement. » (*Le Figaroscope*), « Le film brasse avec beaucoup d'habileté de nombreux sujets [...] » (*Positif*), « [...] la réalisatrice propose un film qui lui ressemble, ironique, enlevé, parfois grinçant, où le sens de la nuance sert moins à juger qu'à poser les questions qui dérangent. Voilà qui fait du bien au cinéma français » (*La Croix*).
 16. On notera cependant que cette dépendance ne se limite pas aux couples franco-étrangers, elle concerne également les femmes venues rejoindre leurs maris en France à travers le dispositif du regroupement familial.

Bibliographie

- Ambrosini, M., 2011. *Sociologia delle migrazioni*. Bologna, Il Mulino.
- Ambrosini, M., 2008. *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*. Bologna, Il Mulino.

- Cimade, 2008. «Peu de meilleur et trop de pire. Soupçonnés, humiliés, réprimés des couples mixtes témoignent». Rapport d'observation. Paris, Cimade.
- Engbersen, G., 1999. «Sans-papiers. Les stratégies de séjour des immigrés clandestins», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129, p. 26-38. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1999_num_129_1_3301 [consulté le 25 avril 2013].
- Ferran, N., 2009. «La politique d'immigration contre les couples mixtes», in O. Le Cour Grandmaison (dir.), *Douce France. Rafles, rétentions, expulsions*. Paris, Seuil/RESF, p. 151-172.
- Gaertner, J., 2010. *L'image de l'«Arabe» dans le cinéma français de 1970 à nos jours*. Thèse de doctorat, Département d'histoire, Universités Nice-Sophia Antipolis et Mohamed V-Agdal de Rabat.
- Gastaut, Y., 2000. *L'immigration et l'opinion en France sous la V^e République*. Paris, Éditions du Seuil.
- Lafon, J., 2009. «Après les “mariages blancs”, Besson lance l'offensive contre les “mariages gris”», *Libération*, 18 novembre, <http://www.liberation.fr/societe/0101603699-apres-les-mariages-blancs-besson-lance-l-offensive-contre-les-mariages-gris> [consulté le 15 novembre 2012].
- Lalané, J.-M., 2001. «Jallel, sans papiers ni mouchoirs», *Libération*, 14 février, http://www.liberation.fr/culture/2001/02/14/jallel-sans-papiers-ni-mouchoirs_354549 [consulté le 25 octobre 2013].
- Le Point*, 8 mars 2007, «Michel Blanc», <http://www.lepoint.fr/actualites-cinema/2007-03-08/michel-blanc/903/0/123600> [consulté le 24 octobre 2013].
- Lefort, G., 1999. «“Nos vies heureuses” enchaîne archétypes sociaux et bonne conscience chrétienne. Fatigant. Comme de trop bien entendu Nos vies heureuses (France, Sélection officielle, premier film) de Jacques Maillot, avec Marie Payen, Cécile Richard, Camille Japy, Sami Bouajila, Eric Bonicatto; 2 h 25.», *Libération*, 21 mai, p. 36
- Libération*, 14 février 2001, «Surtout ne pas faire du style», http://www.liberation.fr/culture/2001/02/14/surtout-ne-pas-faire-du-style_354550 [consulté le 25 octobre 2013].
- Loiseau, J.-C., 1999. «Nos vies heureuses», *Télérama*, 1 décembre, <http://www.telerama.fr/cinema/films/nos-vies-heureuses,46511.php> [consulté le 25 novembre 2012]
- Majdoubi, F., 2012. «Miss Visa et ses articulations intimes entre espaces concrets et arrangements discrets: “Circulez, y a rien à voir!”», *SociologieS, Dossiers Amours Transi(t)s. Transactions sexuelles au prisme de la migration*. <http://sociologies.revues.org/3868> [consulté le 26 novembre 2012].
- Mijailovic, S., 2013. «Migration et maternité: quand le cinéma s'empare d'un enjeu de société», in C. De Gourcy, F. Arena et Y. Knibiehler (dir.), *Familles en mouvement. Migrations et parentalité en Méditerranée*. Aix-en-Provence, PUP, p. 67-77.
- Mils-Affif, E., 2011. «Les visions du champ social dans le cinéma d'Abdellatif Kechiche», *Migrance*, n° 37, p. 75-81.
- Neyrand, G. et M. M'Sili, 1995. *Mariages mixtes et nationalité française*. Paris, L'Harmattan.
- Ricordeau, G., 2011. «À la recherche de la femme idéale... Les stéréotypes de genre et de race dans le commerce de “promises par correspondance”», *Genre, sexualité &*

société, vol. 5, printemps 2011. <http://gss.revues.org/index1969.html> [consulté le 19 mars 2013].

Rouleau-Berger, L., 2010. *Migrer au féminin*. Paris, Presses universitaires de France.

Royer, P., 1999. « Tête d'affiche. Jacques Maillot, cinéaste choral. », *La Croix*, 8 décembre, p. 22.

Varro, G., 2003. *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. Paris, Éditions Belin.

Wachthausen, J-L., 1999. « Ils ont marqué le Festival... Morne sélection française », *Le Figaro*, 24 mai, p. 22

Wihtol de Wenden, C., 2013. *Le droit d'émigrer*. Paris, CNRS Editions.

Sources audiovisuelles :

Entretien d'Anne Le Ny, CanalPlus, <http://www.canalplus.fr/c-cinema/cid304449-les-invites-de-mon-pere.html> [consulté le 25 novembre 2012].

Le bilinguisme en tant que moyen d'enrichir la relation transnationale de la famille franco-brésilienne

Bilingualism as a Means of Enriching the Transnational Relation of the French-Brazilian Family

Marta Dos Santos Silva

Lien conjugal et migration à l'ère de la mondialisation
Volume 13, numéro 2, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025162ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1025162ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dos Santos Silva, M. (2013). Le bilinguisme en tant que moyen d'enrichir la relation transnationale de la famille franco-brésilienne. *Diversité urbaine*, 13 (2), 67–86. <https://doi.org/10.7202/1025162ar>

Résumé de l'article

L'articulation du bilinguisme dans la construction identitaire des familles franco-brésiennes est un phénomène impliquant des constructions stratégiques identifiables servant à maintenir la relation transnationale. La transmission de la langue portugaise aux enfants des couples franco-brésiliens serait le résultat de choix intentionnels selon le modèle de la « transplantation » de la femme brésilienne en France. Les résultats de nos entretiens sur le rapport qu'ont les mères brésiennes à la biculturalité en général et au bilinguisme en particulier sont présentés à l'aide d'une typologie des formes de la transmission culturelle. En effet, le rapport à la biculturalité n'est pas uniforme : il dépend des trois régimes de conjugalité que nous dégagons dans cet article. Ainsi, la langue maternelle est considérée comme un héritage culturel, négocié dans le couple, et pouvant faire l'objet d'une valorisation, légitimée en fonction des référents culturels identitaires de ces familles mixtes.

Le bilinguisme en tant que moyen d'enrichir la relation transnationale de la famille franco-brésilienne

Bilingualism as a Means of Enriching the Transnational Relation of the French-Brazilian Family

MARTA DOS SANTOS SILVA

Université Paris IV Sorbonne – GEMASS

martasantosmss@hotmail.com

RÉSUMÉ ■ L'articulation du bilinguisme dans la construction identitaire des familles franco-brésiennes est un phénomène impliquant des constructions stratégiques identifiables servant à maintenir la relation transnationale. La transmission de la langue portugaise aux enfants des couples franco-brésiliens serait le résultat de choix intentionnels selon le modèle de la «transplantation» de la femme brésilienne en France. Les résultats de nos entretiens sur le rapport qu'ont les mères brésiennes à la biculturalité en général et au bilinguisme en particulier sont présentés à l'aide d'une typologie des formes de la transmission culturelle. En effet, le rapport à la biculturalité n'est pas uniforme: il dépend des trois régimes de conjugalité que nous dégageons dans cet article. Ainsi, la langue maternelle est considérée comme un héritage culturel, négocié dans le couple, et pouvant faire l'objet d'une valorisation, légitimée en fonction des référents culturels identitaires de ces familles mixtes.

ABSTRACT ■ Bilingualism articulation in the identity construction of the French-Brazilian families is a phenomenon which involves strategic constructions to maintain the transnational relation. The transmission of the Portuguese language to the children of the French-Brazilian couples would be the result of the strategic choices according to the model of transplantation of the Brazilian women in France. The results are presented using a typology of the modes of the cultural transmission. However, the relation with biculturalism is not uniform: it depends on the three modes of conjugality that we release in this paper. Thus, the mother tongue is regarded as a cultural heritage, which is an object of the marital negotiation, being able to be the object of a valorization, discussed according to the legitimate identity cultural references in these mixed families.

MOTS CLÉS ■ Bilinguisme, mixité, famille, stratégies, Brésiennes.

KEYWORDS ■ Bilingualism, mixity, family, strategies, Brazilian women.

LA TRANSMISSION DE LA LANGUE et celle de la religion aux enfants sont des indicateurs fréquemment retenus pour expliciter les mécanismes des constructions identitaires des familles dites mixtes¹. En ce qui concerne le langage, il est quasi systématiquement situé dans le processus d'acculturation des immigrés, non seulement par les pratiques de la vie quotidienne, mais également sur le plan des représentations des relations entretenues avec le pays d'origine (Lindenfeld et Varro 2008 ; Varro 1984).

Placer le bilinguisme au centre d'une étude sur les relations transnationales² semble légitime puisque le maintien de la langue maternelle serait la pierre angulaire de l'attachement d'un immigré à son pays d'origine (Lindenfeld et Varro *ibid.* ; Varro *ibid.*). En effet, les études montrent que l'appartenance et la transmission sont cruciales dans l'explication de l'existence des familles transnationales³ (Le Gall et Meintel 2011 ; Meintel et Kahn 2005). En sélectionnant la dimension de la « transmission culturelle » aux enfants, et en particulier le facteur du « bilinguisme », nous pouvons donc appréhender, à travers les stratégies élaborées par les couples franco-brésiliens, l'impact des liens transnationaux sur les constructions identitaires, notamment au sujet de la définition de leur appartenance culturelle lorsqu'ils sont en couple. L'élaboration de stratégies est nécessaire pour que ces couples ou familles mixtes atteignent leurs objectifs. Les couples mixtes construisent effectivement des stratégies pour préserver le contact avec la famille du conjoint étranger (Le Gall et Meintel 2011).

Le bilinguisme peut aussi faire partie de l'identité des familles non mixtes, c'est-à-dire composées de deux conjoints nés en France, comme étant une aspiration de classe (Varro 1984)⁴. Qu'en est-il des intentions relatives à la pratique du bilinguisme des couples mixtes, comme les couples franco-brésiliens établis en France qui font l'objet de cet article ? L'apprentissage de la langue maternelle à l'enfant peut certes constituer un moyen de transmettre une partie de son histoire, de soi : « La culture dans laquelle on naît, comme la langue, est bien une donnée "naturelle" de l'identité » (*ibid.*). Toutefois, chez les couples franco-brésiliens, assistons-nous aussi, comme chez certains couples non mixtes, à une aspiration d'appartenance à une classe sociale valorisée en choisissant de transmettre la langue maternelle aux enfants ? L'articulation du bilin-

guisme au sein de la famille franco-brésilienne (des femmes brésiliennes mariées à des Français habitant en France) présente un cadre propice à la compréhension sociologique de la construction identitaire des couples par l'usage linguistique au sein de leur foyer. Ainsi, cet aspect est décisif dans la construction du lien familial chez ces couples, car il structure les relations entre leurs membres respectifs, mais aussi celles entretenues avec la société de résidence. L'engagement de certains couples franco-brésiliens à transmettre une éducation bilingue à leurs enfants nous permet de saisir leurs intentions relatives à un type spécifique de socialisation dans la société où ils évoluent. C'est dans ce contexte qu'il est possible de comprendre l'impact des relations transnationales, où l'engagement en faveur des langues est l'un des facteurs clés pour que les acteurs développent un type particulier de construction identitaire.

Considérations méthodologiques

Les résultats exposés dans cet article sont basés sur une recherche qualitative par entretiens semi-directifs menée auprès de trente couples franco-brésiliens mariés et habitant en France⁵ (Dos Santos Silva 2012). Les conjoints ont été interviewés séparément afin que chaque répondant dispose d'une plus grande indépendance dans la formulation de ses propos. La relation conjugale a été appréhendée selon les modèles de la « transplantation » géographique et culturelle de la femme brésilienne⁶ en France, selon l'intentionnalité de résidence des couples dans ce pays. Ces femmes ne font pas partie d'une population de mouvements migratoires de masse et ne sont pas issues de la population défavorisée brésilienne. Elles sont venues en France pour des motifs personnels (comme le mariage avec un Français, la poursuite d'études ou l'attente d'un bénéfice issu d'une expérience professionnelle internationale).

Dans cet article, nous allons limiter notre propos à la dimension du bilinguisme⁷ comme source de connaissance sociologique de la construction identitaire de la famille mixte (Barbara 1998, 1995, 1993; Collet et Philippe 2008; Neyrand 1998; Neyrand *et al.* 1990; Neyrand et M'Sili 1995; Streiff-Fénart 1989; Varro 2003, 1995, 1984) franco-brésilienne, dans laquelle la transmission culturelle est centrale. Dans notre acception, le bilinguisme est défini comme le résultat des constructions stratégiques et intentionnelles de ces acteurs sociaux.

Les trois régimes-types de la transmission culturelle selon l'intentionnalité de la femme brésilienne transplantée en France

L'adoption d'un cadre d'analyse idéal-typique permet d'éviter la tentation du déterminisme où l'ensemble des familles seraient regroupées sous un même mode de transmission linguistique. De plus, elle permet de restituer le rôle décisif joué par la langue maternelle comme objet de négociation conjugale et familiale, agissant en tant que révélateur de l'échange culturel dans ses considérations d'appartenance, de mutations et d'appropriation réciproque au contact d'un autrui singularisé par le prisme de la spécificité culturelle.

La singularité de cette recherche repose, d'une part, sur le terrain empirique lui-même, qui n'avait pas, jusqu'ici, fait l'objet d'une analyse sociologique du mariage. D'autre part, elle tient à la méthode d'analyse que nous appliquons, soit à partir du sens stratégique et de l'intentionnalité des individus dans la vie individuelle, conjugale et familiale.

L'objectif de cet article est par conséquent de livrer une étude des constructions stratégiques des couples franco-brésiliens dans la transmission culturelle aux enfants, en retenant la caractéristique du bilinguisme comme source d'appréhension de l'articulation de la relation transnationale dans les constructions identitaires. En effet, dans la vie des couples franco-brésiliens interrogés, la question de la liberté de choix dans la communication verbale se pose à la naissance des enfants⁸. Comment les couples franco-brésiliens définissent-ils leur appartenance culturelle identitaire à travers l'éducation de leurs enfants ?

Les constructions stratégiques relatives à la transmission culturelle

Nous pouvons suggérer que la transmission culturelle et le bilinguisme sont le résultat des constructions stratégiques de la vie familiale des couples franco-brésiliens selon le modèle de la transplantation géographique de la femme brésilienne en France. La transmission culturelle est étudiée à l'aide d'une démarche idéale-typique (Schnapper 1999, 1980 ; Weber 1992, 1971). La différence culturelle, fondatrice de cette forme de mixité conjugale, nous permet de restituer la négociation entre l'homme français et la femme brésilienne dans leurs attentes relatives au fait d'avoir des enfants bilingues⁹. En effet, au sujet de la diffusion culturelle aux enfants, nous pouvons comprendre et expliquer la dynamique des membres du couple pour transmettre, selon les raisons qu'ils avancent, leur langue d'origine aux enfants. Quant au bilinguisme, pour les familles résidant en France, la langue française est presque assurément intégrée à

la socialisation des enfants. Cependant, les femmes brésiliennes souhaitent également transmettre leur langue maternelle, c'est-à-dire la langue portugaise du Brésil. Comment les couples construisent-ils leurs stratégies pour la formation bilingue de leurs enfants ? Quelle importance la transmission de la langue maternelle revêt-elle au sein du couple dans la construction de leur identité ? Comment ces enjeux peuvent-ils favoriser les relations transnationales ? Ce sont des considérations que nous tenterons de préciser selon les « modes de la transmission culturelle¹⁰ » – les régimes-types élaborés à partir de l'interaction culturelle au sein de la construction conjugale franco-brésilienne.

Notre travail s'associe à la thématique de l'impact des liens transnationaux¹¹ sur les constructions identitaires des couples. Nous recourrons ici à une typologie pour discuter des trois formes de valorisation et de dynamisme familial utilisées dans la diffusion de la langue maternelle aux enfants des couples franco-brésiliens. Or, nous pouvons établir que la femme joue un rôle décisif dans le mode de socialisation choisi par le couple dans sa construction identitaire et dans les liens transnationaux qu'il développe (Varro 1984) ; elle peut être la « socialisatrice » en ce qui concerne la transmission culturelle¹². De même, la récurrence des liens entretenus par les enfants avec la culture d'origine maternelle brésilienne ainsi que l'éducation qui leur est donnée dépend également de l'intentionnalité des femmes, et ce, bien qu'elles représentent effectivement la partie étrangère en France. C'est précisément dans ce sens que la dimension de la « transplantation » est fondamentale dans l'explication des stratégies élaborées par les couples franco-brésiliens.

Le modèle de la transplantation de la femme brésilienne révélateur d'un type de construction identitaire

Le terme « transplantation » s'inspire du travail de recherche intitulé *La femme transplantée* mené par Gabrielle Varro il y a trente ans. Son analyse pertinente et minutieuse du mariage franco-américain en France et du bilinguisme des enfants a orienté notre compréhension sociologique du terrain d'enquête franco-brésilien en raison de sa valeur heuristique. Nous avons analysé le parcours des Brésiliennes en tant qu'individus transplantés de leur pays d'origine en France. Par conséquent, l'objet de l'investigation sociologique est de comprendre, à travers les expériences, la manifestation des particularités idiosyncrasiques par rapport au contact interculturel selon les problèmes rencontrés et les stratégies élaborées. Dans notre travail, nous n'avons pas limité notre analyse à l'épanouissement personnel puisque nous avons aussi pris en compte la recherche menée par l'individu en faveur de la réussite de la relation conjugale. Nous

avons également reformulé la notion de « transplantation ». Ce terme, dans la littérature relative aux mariages mixtes, est défini comme une installation pour une durée longue ou définitive dans un pays autre que celui dont une personne possède (ou a possédé) la citoyenneté, éloigné du lieu où elle a passé son enfance (Gebauer et Varro 1995). Pour comprendre et distinguer les « types » de « transplantations » des femmes brésiliennes en France, nous avons construit trois « transplantations-types » pour étudier de façon intelligible notre terrain empirique. Comme G. Varro, nous avons choisi ce terme pour analyser les expériences des Brésiliennes qui ont quitté leur pays, leur culture, leur famille, leur vie professionnelle afin de se construire une nouvelle vie en France. Notre analyse de la transplantation revêt trois modalités explicatives, où les femmes peuvent respectivement être : « transplantées et déracinées », « transplantées et non déracinées » et « transplantées spontanées ». La transplantation, dans l'acception de notre terrain, représente uniquement l'état physique de l'individu, c'est-à-dire que selon notre point de vue, les femmes brésiliennes de notre échantillon sont toutes « transplantées en France ». Cependant, elles se distinguent sur le plan des représentations qu'elles ont de la vie en France, notamment quant à l'intentionnalité de résider sur ce territoire et la façon dont le parcours s'est déroulé. Le terme « déracinement », dans notre acception, renvoie à l'état subjectif, c'est-à-dire le sentiment que les femmes brésiliennes ont de leur expérience, et à l'état objectif de leurs conditions de vie et de leur histoire. La « rencontre » de ce couple mixte est un indicateur du mode de déracinement : les femmes qui ont rencontré leur conjoint au Brésil seraient plus proches d'une « transplantation sans déracinement » (femmes transplantées et non déracinées) à l'égard de leur culture d'origine (régime brésilien). Le chagrin occasionné par le fait de vivre dans un pays lointain est un souci majeur dans leur vie. Quant aux femmes transplantées et déracinées, elles ne sont pas simplement physiquement en France puisqu'elles entretiennent un sentiment d'appartenance fort pour ce pays (régime francisant)¹³. Enfin, nous constatons également l'existence des femmes transplantées qui ont manifesté une spontanéité ou une ouverture favorable à la vie dans un autre pays sans se déraciner de leurs origines. Ainsi, elles maintiennent un contact important avec la culture brésilienne sans s'empêcher de connaître et d'appartenir à un nouveau pays (régime mixte)¹⁴.

Le régime mixte : la valorisation biculturelle dans la construction familiale¹⁵

Le facteur linguistique : la reconnaissance de l'enrichissement intellectuel

L'apprentissage de la langue française pour les femmes du régime mixte est interprété comme une étape à surmonter dans le parcours de vie en France. La stratégie adoptée est celle de l'enrichissement linguistique et culturel. Ainsi, ces femmes entretiennent une sociabilité relative à la société de résidence en s'impliquant dans des pratiques plurielles favorisant un usage régulier de cette nouvelle langue. Afin de parvenir à maîtriser la langue française avec aisance, un apprentissage antérieur à l'installation en France est une bonne stratégie. Pour les moins diplômées, accepter un emploi est également une solution envisageable, bien qu'il s'avère fréquemment différent de leur statut professionnel habituel. Enfin, entamer ou poursuivre des études permet une confrontation au contexte linguistique du pays d'accueil propice à l'approfondissement.

Les femmes de ce régime cherchent à développer un sentiment identitaire associé à une ouverture pour connaître la nouvelle culture à laquelle elles sont confrontées. Cette disposition volontaire ne les protège pas pour autant des difficultés. Leur stratégie sera de chercher à connaître la culture du pays d'accueil tout en ne s'éloignant pas de leur culture d'origine. Les individus favorisent ici le maintien d'une relation transnationale par l'établissement de la compréhension mutuelle entre les femmes brésiliennes et les acteurs de la société française. Afin de mener leur démarche à bien, elles appliqueront les normes définissant les attentes des comportements attendus lors des interactions établies avec la société de résidence. De plus, la formulation d'un projet de vie en France, parfois énoncé dès l'adolescence, encourage les acteurs brésiliens à la disposition culturelle d'ouverture au différent. La mise en place d'un équilibre culturel¹⁶ est l'objet de la stratégie d'ajustement menée par ces femmes. Par conséquent, la problématique de l'appartenance au pays d'accueil est traitée par le développement de la double référence culturelle.

La recherche d'un équilibre peut favoriser la valorisation culturelle, identitaire, psychique au sein du parcours de vie en dehors du pays d'origine, surtout au cours des trois premières années, où cet équilibre sera crucial et décisif¹⁷. Les individus de ce régime disposeront d'un sentiment identitaire reposant sur l'intégration du différent sous un angle compréhensif. Pour utiliser le terme de T. Kozakaï, l'acteur doit avoir « une certaine assurance identitaire » (2007 : 183)¹⁸. Les femmes du régime mixte ne concevant pas la différence culturelle comme une menace pour leur identité, elles s'ouvrent ainsi à la connaissance du nouveau et du différent.

Aucun type de femme transplantée ne parvient néanmoins à échapper aux difficultés rencontrées lors du processus d'adaptation. Apprendre à vivre dans un nouvel espace culturel requiert une ressource émotionnelle individuelle. Les acteurs de ce mode d'intégration utilisent des stratégies plus flexibles et non fixistes; ils franchissent ainsi ce processus plus aisément, car ils ont adopté un esprit plus réceptif à la culture du conjoint français en ne cherchant pas à se réfugier dans leur propre culture. Cela ne signifie toutefois pas qu'ils se détacheront entièrement de leurs habitudes pour forcer une adaptation. En effet, le processus d'adaptation est « probable et non inévitable » (Berry 2006).

La transmission culturelle : le bilinguisme en tant que démarche stratégique favorable

Les individus du régime mixte manifestent un sentiment d'appartenance à l'égard de leur pays ainsi que le souhait de transmettre la langue portugaise aux enfants afin qu'ils puissent bénéficier d'une relation plus étroite avec leur mère et avec leur famille vivant au Brésil, mais aussi dans une perspective d'enrichissement culturel et intellectuel. Si le couple désire habiter au Brésil, il sera alors également soucieux de préserver la langue française et les traits culturels du pays du père de l'enfant. Dans cette construction identitaire, les couples cherchent à constituer une harmonie dans une relation transnationale, où la négociation est symétrique.

Des difficultés se posent néanmoins concernant, entre autres, le statut des deux langues respectives. Afin de préciser la nécessité de la transmission linguistique aux enfants, les femmes assurent le rôle de socialisatrices. En effet, le contexte relatif au fondement de la famille n'est brésilien que par la conjointe: elle est alors de fait la mieux placée pour assurer l'éducation linguistique des enfants.

Le rôle féminin est également encouragé par l'intérêt témoigné par le conjoint. Ces couples mettent en œuvre une stratégie élargie de l'accessibilité à la diffusion lusophone grâce aux médias, à la littérature, aux conversations entretenues avec la famille brésilienne et aux séjours au Brésil. Les vacances passées dans le pays maternel sont un moyen favorable à l'approfondissement de la maîtrise du portugais. Quant à la stratégie éventuelle de l'installation temporaire au Brésil, elle est considérée comme un équilibre dans l'échange culturel et linguistique dans la famille.

La langue est considérée comme la transmission la plus « entière » dans la vie du couple franco-brésilien du régime mixte. Pour ces mères brésiliennes, l'apprentissage de leur langue maternelle par leur enfant né en France est un moyen de transmettre une part d'elles-mêmes, c'est-à-

dire leur histoire et leur origine. Dans ce modèle de diffusion, la langue portugaise revêt la même valeur que celle du pays de résidence. Les acteurs de ce régime cherchent stratégiquement à tisser des liens entre leur famille conjugale et leur famille d'origine en transmettant leur langue d'origine, tout en cherchant à composer avec d'autres traits de la culture de résidence. Dans ce cas, l'apprentissage de la langue est central dans la construction identitaire de ces familles.

Le régime brésiliant : la centralité de la culture brésilienne dans la construction identitaire familiale

Le facteur linguistique : la langue portugaise comme langue unique

Dans ce régime¹⁹, nous pouvons percevoir la centralité de la culture brésilienne dans la famille, à commencer par le processus d'adaptation des femmes par rapport à l'apprentissage de la langue française²⁰. La mise entre parenthèses des traits culturels du pays d'accueil fortifie la relation de ces femmes brésiliennes avec leur culture d'origine; culture qui occupe ainsi un statut décisif dans la construction identitaire de ces familles. La dimension linguistique représenterait alors une imposition identitaire au sein de la famille. Ce facteur est révélateur dans le sens où les conjointes ne désirent pas uniquement s'exprimer dans leur langue avec leur famille; elles choisiront également d'entretenir des liens de sociabilité avec des personnes qui s'adressent à elles en portugais ou qui témoignent d'un intérêt, voire d'une admiration manifeste à l'égard de leur culture d'origine. La langue portugaise sera l'un des critères pour que ces femmes puissent se considérer comme épanouies dans leur vie de couple, de famille et aussi sur le plan social. Ces femmes peuvent justifier leur décision de ne s'exprimer que dans leur langue maternelle au sein de leur famille de plusieurs manières : par le manque de disposition pour apprendre une nouvelle langue à l'âge adulte ou par l'existence d'un souvenir négatif. Dans ces familles franco-brésiliennes, les conjointes peuvent disposer d'une relation transnationale unilatérale étroite puisque la culture d'origine brésilienne sera centrale dans la construction identitaire de la famille.

Les époux de ces Brésiliennes cherchent à comprendre la difficulté d'apprentissage liée au fait qu'elles sont transplantées en France et qu'elles n'avaient pas élaboré au préalable des projets pour résider en dehors de leur pays d'origine. Or, à partir du moment où les conjoints comprennent et acceptent le mode de vie de leur femme, la négociation conjugale parvient à un équilibre mutuel; par contre, s'ils expriment un désaccord, ce processus et ce choix de mode culturel de vie peuvent être à la source de problèmes en France et entraîner la décision d'habiter au Brésil.

Les conjoints des femmes de ce régime d'intégration peuvent vouloir justifier le manque d'engagement de leur épouse pour apprendre leur langue. Nous constatons que ces dernières peuvent être effectivement moins encouragées à apprendre une langue si elles ne témoignent pas préalablement d'un intérêt ou de l'intention de connaître un nouveau pays et sa culture. Également, dans le cas où leur conjoint maîtrise déjà leur langue, ce fait peut devenir le révélateur d'une moindre ouverture personnelle pour apprendre la langue du pays de résidence.

Dans certains cas, le processus d'apprentissage d'une autre langue s'avère ardu et peut faire qu'un individu remet en question ses capacités d'apprentissage. Cette difficulté devient un argument supplémentaire pour justifier que ces femmes n'entretiennent de relations qu'avec les individus qui s'expriment en portugais. Nous constatons que ces Brésiliennes sont plutôt celles qui se sont transplantées en France uniquement en raison du mariage. Elles n'avaient donc pas pour projet d'habiter à l'extérieur de leur pays d'origine et d'être confrontées à une autre culture que la leur.

L'utilisation de la langue maternelle dans le milieu familial en France peut également être un dispositif révélateur de la personnalité de l'individu étranger. En effet, alors que certaines de ces femmes déclaraient parler aisément le français, devant leur conjoint également habile en portugais, elles ne semblaient pas parvenir à s'exprimer en français.

Nous remarquons que la personne en processus d'apprentissage d'une langue doit faire preuve d'intérêt, d'une certaine disposition. Elle est responsable du degré d'intégration qu'elle désire atteindre. Ainsi, ces femmes cherchent à protéger leur identité. Elles établissent alors une relation à l'intérieur, au sein de la vie de couple et de la vie familiale, où leur langue est le moyen de communication. Or, cette condition leur procure de l'assurance : soit pour ne pas révéler leur carence dans l'apprentissage d'une autre langue, soit pour protéger leur identité et affirmer qu'elles ont également le droit d'imposer des règles. Les femmes du régime brésilien déterminent des points de référence pour assurer leur identité et ainsi se protéger en laissant émerger dans le présent la référence à leur passé. Nous pouvons donc souligner que cette démarche du choix de la langue dans la relation familiale peut être révélatrice du vécu individuel.

Une autre observation est que la dimension linguistique de ces femmes ne se restreint pas strictement à l'univers conjugal et familial. L'utilisation de la langue française serait alors uniquement l'effet du besoin, alors qu'à l'extérieur du foyer, elles chercheraient également à établir des liens de sociabilité avec des personnes de la même nationalité. L'apprentissage de la langue du pays, le français, est donc limité. Même après des années

passées en France, elles peuvent continuer à communiquer simplement avec les bases de la langue de leur conjoint.

Conséquemment, dans cette dynamique de la structure linguistique établie par ces Brésiliennes, les conjoints sont tenus de s'impliquer davantage dans l'apprentissage de la langue de leur épouse. Dans certains cas, nous remarquons que l'usage de la langue portugaise est même imposé. Dans ce régime, la relation avec la culture d'origine est renforcée par l'interaction minimisée avec le pays d'accueil: plus ces femmes mettent entre parenthèses la culture du pays d'accueil, plus elles restent proches de leur culture d'origine et plus la construction identitaire est unilatérale. Le niveau linguistique serait par conséquent révélateur de leur refus d'engagement au sein du pays d'accueil. La construction identitaire est élaborée à l'aide d'une stratégie de lien permanent délibérément entretenu avec la culture brésilienne qui favorise son exclusivité.

La transmission culturelle: la priorisation d'une relation transnationale

Dans ce régime, nous remarquons que les femmes sont plus portées à transmettre leur langue sans accorder une grande importance au bilinguisme en soi. Elles désirent prioritairement que leurs enfants parlent aisément leur langue afin qu'ils puissent un jour être intégrés dans leur pays d'origine, à leur culture.

Le bilinguisme peut être mis en œuvre « contextuellement », malgré l'inclination des femmes à se tourner uniquement vers leur culture. En effet, l'environnement social inhérent au pays de résidence, c'est-à-dire les institutions françaises, comme l'école, seront nécessairement présentes dans la vie de leurs enfants. Ces femmes s'assurent que leur enfant apprend effectivement le portugais, car elles fixent leur attention éducative sur leur culture d'origine.

La transmission culturelle dans le régime brésiliant paraît être forcée par la détermination des femmes qui trouvent refuge dans leur culture d'origine pour refuser les perspectives d'intégration à la culture d'accueil. Cette situation concourt à consolider une relation transnationale, orientée en faveur de la référence brésilienne en tant que point d'ancrage identitaire. Dans notre recherche, nous remarquons que ce type de mode de socialisation était adopté essentiellement par les femmes au début de leur séjour en France, précisément lorsqu'elles se confrontaient aux différences culturelles. L'apprentissage de la langue portugaise fait donc l'objet d'une attention toute particulière. Or, la vie familiale implique que l'enfant ait des contacts avec la société de résidence, ce qui est susceptible de limiter l'usage du portugais par rapport à celui du français. Afin de favoriser la réussite de la diffusion de la langue lusophone, les femmes du régime

brésiliant impliqueront leur pays maternel au cœur du projet linguistique. Ainsi, elles organiseront des séjours réguliers au Brésil.

Le régime francisant : la recherche d'une assimilation à la culture du pays de résidence

Le facteur linguistique : l'engagement manifeste dans l'apprentissage de la langue française

Les femmes de ce régime-type²¹ sont qualifiées dans la typologie de « transplantées et déracinées » afin de symboliser le détachement de leur culture d'origine ainsi que leur recherche d'une assimilation à la culture du pays d'accueil. Il en résulte un éloignement par rapport à leur culture d'origine²². Dans ce régime-type, nous constatons que la relation transnationale ne fait pas partie des stratégies retenues dans la construction identitaire ; c'est la culture française qui est centrale. Pour parvenir à une réussite au niveau linguistique, la stratégie développée peut passer par un apprentissage universitaire de la langue ainsi que l'établissement puis l'entretien d'une sociabilité exclusivement française.

Certaines de ces Brésiliennes vivent un sentiment de frustration en raison du décalage perçu entre le niveau élevé de leurs aspirations et la réalité vécue. Cette situation peut favoriser chez elles l'inclination à se considérer comme étant dévalorisées par rapport aux autres dans la relation conjugale, mais aussi dans les relations tissées avec la société. En effet, lorsque l'individu ne parvient pas à verbaliser aisément ses sentiments ou ses idées en français, il peut se considérer en position d'infériorité dans ses relations. Dans l'état d'apprentissage de la langue du conjoint, ces femmes cherchent à définir une stratégie pour se considérer comme étant à la « hauteur » des attentes qu'elles se sont fixées.

Pour réussir à atteindre leur objectif, c'est-à-dire parvenir à maîtriser la langue française, ces femmes sont même capables de restreindre leurs liens de sociabilité avec les ressortissants de leur nationalité. Dans cette démarche, elles s'éloignent encore davantage de leur culture. Elles cherchent dans ce cas à fréquenter exclusivement des personnes françaises afin de pratiquer la langue et se perçoivent alors comme étant davantage intégrées à la nouvelle société.

La transmission culturelle : le bilinguisme malgré l'éloignement de la culture d'origine de la femme

Nous constatons que dans le cas des familles du régime francisant, les parents ont l'intention de faire bénéficier leurs enfants de la meilleure

possibilité d'intégration dans la société. Ils ne veulent pas que leurs enfants se trouvent en marge de la société de résidence, soient considérés comme des étrangers qui ne s'expriment pas avec aisance dans la langue du pays. La préoccupation de la maîtrise parfaite du français par leurs enfants témoigne d'une volonté de faciliter leur réussite dans le pays de résidence. Dans ce processus de socialisation des enfants des couples du régime francisant, la maîtrise des normes de la société française est prioritaire. La construction familiale est basée sur la culture française, la culture d'origine de la femme brésilienne étant ici secondaire. D'une part, ces femmes ont établi et entretiennent une relation approfondie et accomplie envers leur nouveau pays. D'autre part, elles peuvent entreprendre une évaluation de l'importance d'une culture par rapport à l'autre en matière d'utilité espérée procurée par l'usage de la langue. En effet, la langue portugaise (du Brésil) est moins répandue que la langue française en Europe et dans le monde entier. Bien qu'aujourd'hui, l'unification des pays de langue portugaise ait été réalisée pour lui conférer plus de considération²³, cette langue n'occupe pas une place primordiale dans le monde des affaires, elle ne fait par ailleurs pas partie des langues en vigueur à l'ONU²⁴. Pour les familles du régime francisant, le but est d'insérer les enfants dans la société dans laquelle elles formulent leur projet de vie.

Dans la mesure où les femmes sont les premières à ne pas s'exprimer au quotidien dans leur langue natale, elles ont des difficultés à la transmettre à leurs enfants. Elles peuvent chercher à le faire, mais elles ne disposent pas de la motivation nécessaire pour mener ce projet à bien. Ces Brésiliennes sont celles qui témoignaient d'une forte intention d'intégration et qui se sont déracinées de leur culture d'origine. Elles seraient donc plus attachées aujourd'hui à la culture de leur mari, à leur nouvelle société. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles évitent systématiquement de la transmettre, mais cette transmission ne fait pas l'objet d'un projet éducatif clair et fondé.

Le processus d'apprentissage de la langue française peut par conséquent inciter les femmes brésiliennes à délaisser l'usage de leur propre langue, le portugais. Nous remarquons que si les femmes ont des enfants au tout début de leur apprentissage de la langue française, elles peuvent rencontrer davantage de difficultés pour s'exprimer dans les deux langues, c'est-à-dire qu'elles ne parviennent pas alors à définir l'usage respectif des deux langues. Cette condition peut parfois les conduire à parler uniquement la langue du pays d'accueil et à utiliser rarement la langue portugaise dans leur foyer. Les femmes évolueront alors dans un environnement où la communication verbale est quasi exclusivement française.

Si les couples, ou du moins les femmes, n'ont pas pris la décision de transmettre la langue maternelle à leurs enfants dès le début du processus

de socialisation, alors c'est la culture française qui prédominera dans la vie de ces derniers, même s'ils ont l'occasion de connaître le pays de leur mère et d'inclure des normes culturelles brésiliennes dans leur vie quotidienne. Ces femmes ne conçoivent pas l'instauration d'une continuité de communication avec leurs enfants dans leur langue. Le projet d'éducation sera développé dès lors que les femmes ou les couples l'auront identifié comme un objectif. En revanche, s'ils n'ont pas consacré une place substantielle à la culture de la mère dans ce processus, la culture brésilienne sera, dans ce cas, secondaire. La détermination des couples à transmettre ou non un projet culturel d'origine étrangère aux enfants est donc capitale.

Les femmes de ce régime peuvent estimer être sous le coup d'une pression sociale exercée par leurs proches pour la transmission effective de leur langue d'origine. Alors, elles adoptent une stratégie de communication adaptative à l'environnement linguistique immédiat, où elles présentent leur conjoint et leurs enfants comme les porteurs légitimes de la langue du foyer. Ainsi, la signification donnée à ce choix repose sur la référence à la culture de leur époux. En raison du degré élevé de distanciation à l'égard de leur culture d'origine, elles peuvent considérer manquer d'aisance lorsqu'elles s'expriment dans leur langue maternelle avec leurs enfants. Ce stade de mise à distance linguistique témoigne d'un parcours de vie en France qui mobilise un ensemble de représentations plaidant en faveur de l'unilatéralité linguistique française en tant que stratégie consonante sur un plan cognitif.

Les gens me disent beaucoup qu'il faut parler en portugais avec ses enfants, et mon mari aussi dit ça, mais je lui dis que je ne suis pas obligée à quelque chose. Il faut être naturel, mais je ne suis pas obligée de faire comme tous les gens pensent. Si je reste tout le temps en pensant que je dois parler comme ça... ça ne va pas être naturel (Maria, commerçante).

Dans ce régime qui accorde la priorité à la langue et à la culture du pays de résidence, ces familles socialisent néanmoins leurs enfants en transmettant les deux langues malgré eux. En dépit du peu de motivation personnelle de la part des femmes et des conjoints, l'héritage linguistique féminin est transmis sous des formes plurielles. Avec le recours à Internet, au domaine musical, aux vacances passées dans le pays d'origine des femmes, les enfants peuvent par eux-mêmes découvrir un plaisir à apprendre la langue de leur mère.

Les enfants peuvent témoigner spontanément d'un intérêt pour la culture brésilienne, bien que leur mère ne se soit pas engagée à leur transmettre ses codes culturels. Le patrimoine linguistique de l'individu étranger est présent et est transmis, même si cette transmission n'est pas

d'une grande efficacité; elle se révèle plutôt au cours de la construction familiale quotidienne.

L'acculturation est indéniable dans la vie de ces couples franco-brésiliens. Bien que ces femmes se distancient de leur culture d'origine et que leur conjoint ne s'intéresse pas non plus à la culture brésilienne, la double référence culturelle peut se déclarer progressivement dans leur relation. Une simple visite au Brésil peut déclencher chez les enfants des couples francisants la volonté de mieux connaître la culture de leur mère, comme apprendre la langue portugaise.

Pour conclure, si nous pouvons dire qu'en général, les couples franco-brésiliens désirent transmettre la langue de la mère aux enfants et encouragent le bilinguisme, au sein du régime francisant, l'objectif des parents ne prend pas en considération de façon convaincante la transmission de la langue maternelle, car ils n'ont pas développé un rapport affectif étroit avec la culture brésilienne. Par conséquent, ils ne la considèrent pas comme décisive sur le plan social.

Conclusion : l'articulation du bilinguisme en tant que marqueur de la relation transnationale dans la construction familiale franco-brésilienne

Nous avons constaté, au sein des trois régimes-types, que le facteur linguistique est révélateur du choix d'entretenir une relation, non seulement avec le pays d'accueil, mais également avec le pays d'origine des femmes brésiliennes. En effet, si les femmes brésiliennes cherchent à découvrir et à apprendre la langue du pays de résidence, alors elles considéreront qu'il peut être profitable et enrichissant de vivre en dehors de leurs frontières natales. Ceci n'implique pas nécessairement qu'elles délaisseront leur culture. Ce cas est bien représenté par le régime mixte qui s'approprie une démarche stratégique de valorisation culturelle des deux langues, tant française que portugaise, en raison de l'importance respective qui leur est conférée. Au contraire, chez les femmes du régime francisant, l'engagement à apprendre la langue française accentue l'éloignement vis-à-vis de leur pays d'origine. Pour parvenir à parler le français avec aisance, elles utilisent une stratégie de mise à distance culturelle. En revanche, dans le régime brésiliant, nous avons établi que la disposition à ne pas apprendre la langue française s'accompagne d'une inclination considérable à l'égard de l'attachement au pays d'origine. Ce régime représente l'absence d'une disposition d'intégration des femmes brésiliennes au sujet de la culture d'accueil. Il mobilise une construction identitaire qui favorise une relation transnationale à l'aide du moyen de la négation de la socialisation dans le pays de résidence.

Les femmes brésiliennes, au début de leur séjour en France, rencontrent des difficultés d'adaptation, surtout si elles ont rencontré leur conjoint au Brésil. Le cadre de la rencontre des couples mixtes est révélateur de la disposition et du choix de mode de vie en France. En effet, les femmes du régime brésiliant sont, pour la plupart, venues en France uniquement en raison du mariage. Elles n'ont jamais souhaité habiter en dehors de leur pays et, lors des premières années passées en France, elles ressentaient plus intensément les difficultés d'adaptation en comparaison aux Brésiliennes du régime mixte ou francisant, qui ont manifesté au préalable une disposition favorable pour vivre à l'étranger.

Notes

1. Le terme « couple » ou « famille "mixte" » est mentionné pour comprendre les caractéristiques qui différencient l'homme français de la femme brésilienne au sens culturel et de la nationalité dans la construction de leurs stratégies pour la vie conjugale ou familiale. La notion est traversée par une pluralité de significations dans les sciences sociales et politiques (Collet et Philippe 2008 : 9).
2. En l'occurrence qui dépasse la limite du territoire national afin d'entretenir des ressources culturelles identitaires mobilisant des liens avec l'origine de l'un des conjoints étrangers résidant dans un pays donné. (Cf. Le Gall et Meintel 2011).
3. Les familles transnationales « se caractérisent par la dispersion géographique entre plusieurs territoires et par le maintien de contacts étroits entre certains de leurs membres sur deux ou plusieurs territoires » (Le Gall et Meintel 2011).
4. « *Le bilinguisme est une valeur largement partagée, comme le prouve le grand nombre de parents monoculturels (si l'on peut dire) qui inscrivent leurs enfants dans des écoles bilingues dont la majorité partie des élèves proviennent de familles françaises (à Paris): le bilinguisme est une aspiration de classe* » (Varro 1984 : 30).
5. Le choix de la population d'enquête dépend de critères précis afin que nous puissions obtenir des résultats cohérents et révélateurs au sujet de la compréhension sociologique. La problématique est élaborée autour des constructions des stratégies pour la vie conjugale, familiale et sociale des conjoints, par l'intermédiaire de la tension de la transplantation de la femme brésilienne et de sa particularité au sujet de son « stéréotype » culturel en France.

Notre recherche empirique a été réalisée par entretiens biographiques auprès de couples mariés franco-brésiliens habitant en Île-de-France. Nous avons interviewé trente couples franco-brésiliens, au niveau culturel, puisque certaines femmes de notre échantillon avaient déjà acquis la nationalité française. Les femmes interviewées sont âgées de 23 à 53 ans et les hommes, de 27 à 59 ans. Le niveau de formation scolaire des hommes s'échelonne du BEP à BAC + 5, tout comme celui des femmes. Les interviewés livraient leur histoire de vie, leurs expériences dès le départ de leur pays (pour les femmes), puis ont évoqué leur rencontre avec leur conjoint jusqu'au quotidien actuel et les aspects qui concernent la vie conjugale, familiale et professionnelle. Plus précisément, les thèmes du guide d'entretien sont les suivants : l'origine familiale et scolaire (famille d'origine, cursus scolaire, les débuts en France et l'adaptation à la vie française pour la femme) ; le cadre de la rencontre du couple (les premiers contacts, la cohabitation, l'acquisition de la nationalité française pour la Brésilienne) ; les différences entre l'homme français

et l'homme brésilien selon les femmes brésiliennes, et réciproquement; le processus d'adaptation du couple mixte; les problèmes du processus d'acculturation pour les femmes; l'aide apportée par le conjoint français à son épouse pour qu'elle s'adapte et s'intègre; les pratiques d'éducation dans le couple mixte (transmission culturelle, linguistique: bilinguisme, religieuse); la vie professionnelle féminine et masculine.

6. Le choix de cette forme de mixité franco-brésilienne tient aux implications des stéréotypes portant davantage sur les Brésiliennes que les Brésiliens et également au plus grand nombre de Brésiliennes présentes en France que de Brésiliens. Dans la mesure où nous considérons que la stéréotypie est décisive dans les constructions stratégiques développées dans les formes de mixité conjugale, nous avons retenu les couples composés d'un Français et d'une Brésilienne, et non l'inverse.
7. Le bilinguisme était l'un des facteurs de la dimension de la « transmission culturelle » des couples franco-brésiliens. Nous avons par ailleurs étudié d'autres aspects culturels transmis aux enfants des couples mixtes, comme la religion.
8. Dans le processus de la négociation du choix des éléments de leurs cultures respectives pour la vie de couple quotidienne, le choix de la langue apparaît comme un révélateur de l'intentionnalité de la femme par rapport à la culture de son conjoint. En effet, elle peut vivement s'intéresser à l'apprentissage de la langue de son conjoint au point de vouloir l'adopter ou non comme la langue officielle de la famille, comme elle peut au contraire manifester un sentiment spontané de refus de l'apprendre.

La naissance des enfants est quant à elle révélatrice, sur un plan pragmatique, des représentations de la transmission culturelle au sein de la famille. En effet, la question de l'héritage linguistique (tout comme celui relatif à la religion) est posée avec davantage d'insistance: les conjoints devenus parents se questionnent sur leurs origines, leurs trajectoires de vie et mettent en place une éducation qui comporte la marque de ces influences identitaires respectives.

9. « Le mariage mixte a été le plus souvent interprété par les démographes, sociologues et historiens comme une stratégie d'intégration des étrangers. Analysées essentiellement dans le champ de l'étude des migrations, les conséquences de ce mariage sont généralement étudiées par rapport au conjoint étranger, parfois aux enfants, rarement à la société dans son ensemble. On observe par exemple les négociations conjugales et familiales autour des prénoms faisant référence à deux cultures » (Varro 1998: 8).
10. L'analyse empirique est mise en œuvre par une « typologie » des constructions des régimes qui nous permet d'étudier de façon intelligible les hypothèses sur les stratégies des individus. Elle permet de mettre en valeur le sens que les individus donnent à l'enjeu culturel et ainsi personnel dans la relation conjugale, familiale relative aux couples franco-brésiliens. La variété des stratégies construites par les personnes interviewées, dont l'objectif est de conjuguer au mieux la relation pour maintenir leur union, nous a conduits à formuler trois formes de constructions conjugales que nous nommons des « régimes conjugaux ». « On peut convenir d'appeler "régimes" les modes des dispositifs et des procédures appropriés au traitement des problèmes et des solutions, et "stratégies" les mises en œuvre des moyens procurés par les régimes au service de la résolution des problèmes » (Baechler 2009: 560). Les « régimes conjugaux » sont respectivement le régime mixte, le régime brésilient et le régime francisant. Chaque régime porte le nom qui illustre l'option de vie culturelle dont les individus peuvent être le plus proches pour construire leur vie individuelle, conjugale et familiale, sans y correspondre strictement, le modèle étant théorique et non pas l'image de la stricte réalité

empirique. Le « régime mixte » représente le choix du « vivre-ensemble » sans soustraire les caractéristiques culturelles ni celles de la femme brésilienne, ni celles de l'homme français. Ce serait la stratégie de la construction conjugale sous l'angle de l'interaction culturelle. Le « régime francisant » est caractérisé par l'option de construire la vie conjugale et familiale sur un mode culturel unilatéralement basé sur la France. Le « régime brésiliant » serait l'inverse ; il est caractérisé par la référence unique à la culture brésilienne.

11. Cf. note 3.
12. Cette notion de « mère socialisatrice » est présente dans les travaux de G. Varro (1984 : 85). Par exemple, lorsque la femme transmet ses codes culturels et quand elle peut convaincre sa famille d'intégrer dans son quotidien la langue, la gastronomie, la musique, issues de son pays d'origine, elle devient socialisatrice. Assurément, quand nous qualifions l'individu dans la relation franco-brésilienne de « socialisateur(e) » ou « socialisé(e) », nous ne le prenons pas au sens fort : ces individus ne sont pas dans un processus d'obligation de l'autre à accepter les nouveaux modes culturels. Nous dirons plutôt que c'est un enjeu du libre choix car les deux membres du couple sont dotés d'une conscience et de la possibilité de choisir un sens à leur vie. Ceci signifie que les individus en question sont déjà « socialisés » à leur manière, à leurs normes, et que l'enjeu stratégique de la construction conjugale va dépendre de leur intérêt à apprendre ou non de nouvelles « normes ». La femme brésilienne est considérée comme étant la « socialisatrice » dans les deux régimes, mixte et brésiliant. Dans ce dernier régime, elle est déterminée à ne pas uniquement transmettre sa langue à son enfant, mais également tout ce qui est issu de son pays, de son enfance, c'est-à-dire l'ensemble des traits culturels qu'elle estime être issus du Brésil. Elle ne désire pas réaliser des tris, opérer des choix, des concessions. Elle est plutôt encouragée à élever son enfant comme s'il vivait au Brésil.
13. La plupart des femmes du régime francisant ont rencontré leur futur conjoint en France.
14. Pour les femmes du régime mixte, le lieu de la rencontre n'est pas exclusif, car elles ont pu rencontrer leur futur époux en France, au Brésil, voire dans un autre pays.
15. La proportion de couples du régime mixte s'élève à 60 % de l'échantillon empirique retenu.
16. La notion d'équilibre utilisée ici fait référence à la cohabitation des deux cultures considérées sans que l'une d'entre elles soit mise en avant au détriment de l'autre.
17. Nous avons pu établir que les trois premières années orientent de façon décisive le mode de vie biculturel des couples par rapport aux usages linguistiques et de l'attractivité culturelle.
18. T. Kozakaï, pour analyser les « mécanismes de défense identitaire collective », explique que « [p]our accepter les idées des autres, il faut avoir le sentiment de ne pas soi-même changer sur le fond. Une certaine assurance identitaire est indispensable pour que, d'une part, les étrangers puissent intégrer les normes et les valeurs de la société d'accueil, et que, d'autre part, la population autochtone puisse accepter les coutumes et les valeurs apportées par les étrangers » (2007 : 183).
19. La part des couples relatifs à ce régime correspond à 30 % de notre échantillon empirique.
20. Nous remarquons dans la dynamique du couple franco-brésilien vivant en France, lors des deux premières années, que vont considérablement entrer en jeu les intentions de l'intégration de la femme brésilienne à la culture française. Si la conjointe étrangère refuse de suivre des cours de langue française en arrivant en France, alors elle ne pourra pas parler en français avec son mari et ils continueront donc

- à communiquer en portugais. Généralement, la femme brésilienne qui ne s'engage pas à apprendre la langue française communique avec son conjoint en portugais, et non pas dans une autre langue extérieure aux origines du couple.
21. Les couples du régime francisant représentent 10 % de l'échantillon empirique.
 22. Les femmes de ce régime témoignent d'une intentionnalité d'intégration au mode de vie inhérent à la nouvelle société. Elles peuvent avoir développé un sentiment de refus à l'égard de leur propre société d'origine. De plus, nous pouvons avancer que ces femmes, qui sont déjà considérées comme « Françaises » par la nationalité, étaient présentes sur le sol français depuis une décennie, voire plus de deux. Une autre caractéristique importante de ces femmes serait la formulation d'un projet de vie construit au préalable, où l'attractivité de la culture française dépend de considérations individuelles marquées (en matière de parcours de vie, notamment).
 23. Un accord sur les normes orthographiques relatives à la langue portugaise a été signé en 1990 à Rio de Janeiro. Cet accord est fondateur de la Communauté des pays de langue portugaise (CPLP) visant à promouvoir cette langue à l'échelle internationale.
 24. En effet, les langues officielles utilisées à l'ONU sont l'anglais, l'arabe, le chinois, l'espagnol, le français et le russe (Source : <http://www.un.org/fr/aboutun/languages.shtml>).

Bibliographie

- Baechler, J., 2009. *La nature humaine*. Paris, Hermann.
- Barbara, A., 1998. *Liberté, égalité, mixité conjugales: une sociologie du couple mixte*. Paris, Anthropos.
- Barbara, A., 1995. *Mariages sans frontières*. Paris, Bayard.
- Barbara, A., 1993. *Les couples mixtes*. Paris, Bayard.
- Berry, J. W., 2006. « Acculturative Stress », in P. T. P. Wong et L. C. J. Wong (dir.), *Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping*.
- Collet, B. et C. Philippe, 2008. *Mixités: variations autour d'une notion transversale*. Paris, l'Harmattan.
- Dos Santos Silva, M., 2012. *Les constructions des stratégies conjugales et familiales des couples franco-brésiliens*. Thèse de doctorat, Département de sociologie, Groupe d'études des méthodes de l'analyse sociologique de la Sorbonne, Université Paris IV Sorbonne.
- Gebauer, H. et G. Varro, 1995. « Femmes transplantées », in G. Varro (dir.), *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*. Paris, Armand Colin.
- Kozakaï, T., 2007. *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturelle*. Paris, Payot.
- Le Gall, J. et D. Meintel, 2011. « Liens transnationaux et transmission intergénérationnelle: le cas des familles mixtes au Québec », *Autrepart*, n° 57-58, p. 127-143.
- Lindenfeld, J. et G. Varro, 2008. « Language Maintenance among "Fortunate Immigrants": The French in the United States and Americans in France », *International Journal of the Sociology of Language*, vol. 189, p. 115-131.
- Meintel, D. et E. Kahn, 2005. « De génération en génération: identités et projets identitaires des Montréalais de la "deuxième génération" », *Ethnologies*, vol. 9, n° 3, p. 63-79.
- Neyrand, G., 1998. « De l'usage du terme mixité dans le domaine de la conjugalité », *Dialogue*, n° 138, p. 5-15.

- Neyrand, G. et al., 1990. *La diversité des pratiques matrimoniales exogamiques. Une approche des « mariages mixtes » français étrangers*. Cimerss-Insee, Paris.
- Neyrand, G. et M. M'Sili, 1995. *Mariages mixtes et nationalité française*. Paris, L'Harmattan.
- Schnapper, D., 1999. *La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique*. Paris, PUF.
- Schnapper, D., 1980. *Juifs et Israélites*. Paris, Gallimard.
- Streiff-Fénart, J., 1989. *Les couples franco-maghrébins en France*. Paris, l'Harmattan.
- Varro, G., 2003. *Sociologie de la mixité: de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. Paris, Belin.
- Varro, G., 1998. « Critique raisonnée de la notion de mixité », in C. Philippe, G. Varro et G. Neyrand (dir.), *Liberté, égalité, mixité conjugales*. Paris, Anthropos.
- Varro, G., 1995. *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*. Paris, Armand Colin.
- Varro, G., 1984. *La femme transplantée. Une étude du mariage franco-américain en France et le bilinguisme des enfants*. Lille, Presses universitaires de Lille.
- Weber, M., 1992. *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon.
- Weber, M., 1971. *Économie et société*. Paris, Plon.

Diversité urbaine



Lien conjugal et représentations du chez-soi : la multiplicité et la mobilité comme éléments de construction identitaire

Marital Relationships and Representations of Home: Multiplicity and Mobility as Key Elements in the Construction of Self-identity

Catherine Therrien

Lien conjugal et migration à l'ère de la mondialisation
Volume 13, numéro 2, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025163ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1025163ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Therrien, C. (2013). Lien conjugal et représentations du chez-soi : la multiplicité et la mobilité comme éléments de construction identitaire. *Diversité urbaine*, 13 (2), 87–106. <https://doi.org/10.7202/1025163ar>

Résumé de l'article

En explorant les différentes représentations du chez-soi des étrangers en couple mixte installés au Maroc, cet article poursuit l'objectif d'enrichir la réflexion sur la mouvance de l'identité contemporaine en répliquant aux métaphores du migrant et du nomade et ce, par une inversion métaphorique, celle du « home » (chez-soi). Cette métaphore, qui fait davantage écho à la construction identitaire des individus concernés par cette recherche, contribue à l'avancement d'une rupture épistémologique en introduisant l'idée d'attachement et de continuité dans les parcours de mobilité et de mixité. Cet article montrera en effet que le projet de construction de soi de ces individus n'est pas synonyme de déracinement, comme nous le dépeignent certaines métaphores postmodernes, mais qu'il réfère à des liens d'attachement mobiles et pluriels. Cet article montrera également que la multiplicité et la fluidité des représentations du chez-soi permettent à ces migrants en couple mixte de maintenir une continuité dans leur parcours de mobilité.

Lien conjugal et représentations du chez-soi : la multiplicité et la mobilité comme éléments de construction identitaire

Marital Relationships and Representations of Home: Multiplicity and Mobility as Key Elements in the Construction of Self-identity

CATHERINE THERRIEN

*Faculté des lettres et des sciences sociales et International Studies Abroad,
Université Moulay Ismaël, Meknès, Maroc
catherinetherrien@yahoo.fr*

RÉSUMÉ ■ En explorant les différentes représentations du chez-soi des étrangers en couple mixte installés au Maroc, cet article poursuit l'objectif d'enrichir la réflexion sur la mouvance de l'identité contemporaine en répliquant aux métaphores du migrant et du nomade et ce, par une inversion métaphorique, celle du «home» (chez-soi). Cette métaphore, qui fait davantage écho à la construction identitaire des individus concernés par cette recherche, contribue à l'avancement d'une rupture épistémologique en introduisant l'idée d'attachement et de continuité dans les parcours de mobilité et de mixité. Cet article montrera en effet que le projet de construction de soi de ces individus n'est pas synonyme de déracinement, comme nous le dépeignent certaines métaphores postmodernes, mais qu'il réfère à des liens d'attachement mobiles et pluriels. Cet article montrera également que la multiplicité et la fluidité des représentations du chez-soi permettent à ces migrants en couple mixte de maintenir une continuité dans leur parcours de mobilité.

ABSTRACT ■ By exploring the different representations of home of foreign-born partners in mixed couples residing in Morocco, this article aims to enrich the reflection on contemporary identity by countering migrant and nomad metaphors through the that of «home». This metaphor, which corresponds more closely to the process of identity construction among the interviewees, contributes to an epistemological rupture by introducing the idea of attachment and continuity within the trajectories of mobility and mixedness. I will demonstrate that, for these individuals, the construction of self-identity does not entail being uprooted, as is often depicted in postmodern metaphors but instead refers to mobile and plural bonds of attachment. I will also show that the multiplicity and fluidity of these representations of home allow these migrants in mixed couples to maintain a sense of continuity despite their mobile trajectories.

MOTS CLÉS ■ Mixité, identité, chez-soi, migration, Maroc.

KEYWORDS ■ Mixedness, identity, home, migration, Morocco.

«Je n'aime pas le mot racines, et l'image encore moins. Les racines s'enfouissent dans le sol, elles retiennent l'arbre captif dès la naissance et le nourrissent au prix d'un chantage « Tu te libères, tu meurs » !

À l'opposé des arbres, les routes n'émergent pas du sol au hasard des semences. Comme nous, elles ont une origine. »

(Amin Malouf, préface du livre *Origines*, 2004)

Un des objectifs de la recherche doctorale¹ sur laquelle se base cet article était d'enrichir la réflexion sur la mouvance de l'identité contemporaine en répliquant aux métaphores du migrant et du nomade endossées par certains auteurs (Bauman 1996; Chambers 1994; Fernandez 2002) et ce, en proposant une nouvelle métaphore qui sied davantage aux représentations des individus concernés par cette recherche : celle du chez-soi évoquée par le concept de « home ». Cette inversion métaphorique permet de montrer que, tout en étant ancré dans un parcours de mobilité, le projet de construction de soi de ces migrants en couple mixte porte l'idée d'attachement et de continuité. Un des éléments novateurs de cette recherche tient effectivement dans cette proposition de substituer le concept de « home » à celui de racines, ce qui permet de dépasser l'idée d'une identité-sol (enracinée/déracinée) tout en rendant compte de la fluidité de l'identité mise au jour, par ailleurs, dans la littérature contemporaine (Appadurai 1996; Bauman 2012; Meyer and Geschiere 2003). En explorant les différentes représentations du chez-soi des étrangers en couple mixte installés au Maroc, cet article soutient que l'identité narrative (Ricoeur 1993) de ces individus est rattachée à un pilier central, le chez-soi (« home »), qui ne renvoie ni à l'idée de fragmentation, ni à celle de déracinement, mais à celle d'attachement et de continuité.

La première partie de cet article, qui pose brièvement le cadre théorique, montrera que le concept de « home » contribue à une rupture épistémologique en introduisant l'idée d'attachement et de continuité dans ces parcours de mobilité et de mixité. Une brève discussion de la méthodologie soulignera l'intérêt de cette recherche pour l'aspect personnel de l'identité ainsi que le choix de recueillir les données par le biais de l'approche narrative. L'analyse portera sur deux aspects narratifs

spécifiques révélateurs de la construction identitaire des étrangers en couple mixte, soit les parcours migratoires et les représentations du chez-soi. La première section permettra de saisir les particularités de ces parcours migratoires tout en montrant l'importance des liens transnationaux maintenus et tissés par ces migrants. L'analyse des représentations du chez-soi, objet de la deuxième section, montrera que ces liens maintenus et tissés dans plusieurs lieux contribuent fortement à la reconfiguration d'un chez-soi affectif, pluriel et détaché de tout ancrage territorial et que le désir « d'ailleurs » que portaient la plupart de ces migrants avant même leur rencontre amoureuse, éclairent à la fois les motifs migratoires, mais également le vécu et les projets de ces migrants.

Du déracinement aux ports d'attache

Les métaphores du migrant et du nomade

Mettre en évidence la mobilité et la mouvance identitaire du monde actuel par le biais de la métaphore du migrant a conduit certains auteurs à tracer un parallèle entre mobilité et déracinement. Selon Chambers (1994) par exemple, le migrant est la figure qui représente le mieux la mouvance du monde actuel. Selon cette auteure, nous serions tous devenus des « migrants » se déplaçant à travers un système trop vaste pour être le nôtre, des êtres en quête de lieux à traverser. Le mouvement serait non seulement devenu un mode d'être dans le monde, il serait également associé à un sentiment de déracinement. Pour Chambers, cette sensation de vivre entre plusieurs mondes et de ne plus avoir de racines, est la métaphore qui sied le plus à la condition postmoderne. Pour Bauman (1996), si l'activité moderne de construction de l'identité pouvait se comparer à un pèlerinage (à un chemin ordonné, déterminé, prévisible et sécurisant), la quête identitaire du sujet postmoderne correspond davantage à celle du flâneur, du vagabond, du touriste ou du joueur pour qui l'expérience identitaire reflète un sentiment d'étrangeté, d'instabilité, d'aliénation, de fragmentation, d'*homelessness* et de déracinement.

Pour réfléchir à la question identitaire, Fernandez (2002) propose pour sa part la métaphore du nomade qui amène une nuance importante : le nomade se déplace toujours avec sa maison ; il est toujours chez lui. Son identité, son point de référence, c'est sa maison. Une maison qui se déplace certes, mais qui reste un lieu sécurisant où il peut se reconnaître, se retrouver. Bien que séduisante par son rappel du lien à la maison (au chez-soi), cette métaphore comporte pourtant certaines limites. Bien que Fernandez souligne la complexité de l'identité contemporaine en ancrant sa métaphore dans une tension nomade/sédentaire plutôt qu'en instaurant

une coupure irréversible entre ces deux conceptions de vie – posant le sédentaire comme rêvant de l’ailleurs et le nomade comme étant relié à un territoire –, cette métaphore ne permet pas de dépasser l’idée d’une identité-sol, d’un ancrage territorial, d’un enracinement.

Si les métaphores du migrant et du nomade permettent d’illustrer la mobilité qui caractérise le monde contemporain, leur association avec l’idée de déracinement ou d’ancrage territorial pose certaines limites pour illustrer le parcours des migrants en couple mixte interrogés. À la lumière de l’analyse des récits recueillis, la métaphore du « home » semble plus appropriée pour éclairer ces parcours.

Mettre le « home » à la place des racines²

Si la botanique offre de nombreuses métaphores à ceux qui s’intéressent au lien entre identité et migration³, celles-ci attribuent à la migration l’idée d’un déracinement. Dans leur livre *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Ahmed *et al.* remettent en question de manière très pertinente la présomption qui associe la mobilité au déracinement et la fixité à l’enracinement – « Being grounded is not necessarily about being fixed. Being mobile is not necessarily about being detached » (2003 :1) – mais leur réflexion demeure prisonnière des métaphores botaniques. Si, comme ils le soulignent avec justesse, le mouvement n’implique pas nécessairement un non-attachement, pas plus que la sédentarité implique une certitude d’ancrage, pourquoi ne pas s’affranchir des métaphores botaniques qui rattachent à une identité-sol et à une identité-sang ?

Certains auteurs ont remis en question l’utilisation de métaphores botaniques pour aborder la question de l’identité. Maalouf (1998), par exemple, pour appuyer son argument de multiplicité d’appartenances identitaires, suggère de parler d’origine plutôt que de racines. Alonso (1994) souligne pour sa part que les métaphores botaniques ont contribué à associer identité et territoire, en suggérant l’idée que chaque nation est un grand arbre généalogique enraciné dans un sol qui le nourrit. Elle porte notre attention sur le fait que cet imaginaire de l’arbre généalogique, qui combine à la fois l’idée de métaphore botanique et l’idée d’une substance partagée (génétique), configure la nation sous une forme essentialisée. Friedman (2002) nous met lui aussi en garde sur l’utilisation de la métaphore des racines qui, juxtaposée à la nation, renvoie à l’idée de fermeture, d’essence, de limite, de frontière, de territorialité, d’homogénéité et donc d’exclusion.

Ces différents textes, ainsi que les données recueillies au cours du terrain ethnographique, m’ont inspiré l’idée de substituer la métaphore

des racines par celle du chez-soi (« home ») afin de sortir des représentations qui rattachent à une identité-sol qui ne laissent place ni à la multiplicité (critique de Maalouf 1998 et de Varro 2008), ni au mouvement (Therrien 2009) ou encore celle d'une identité-sang, qui réfèrent souvent à un imaginaire essentialiste (critique d'Alonso 1994 et de Friedman 2002). Puisque les narrations recueillies parlaient de liens d'attachement mobiles, multiples et déterritorialisés, le concept de « home » s'est peu à peu imposé.

Le « home » comme centre imaginaire

En explorant la poétique de l'espace de Bachelard (1957), on constate que l'image de la maison réfère, dans une phénoménologie de l'imagination, à notre coin du monde, à notre premier univers. Pour Fernandez (2002), la maison de Bachelard, qui renvoie au fondement de l'équilibre psychique humain et à l'univers familial, offre la sédentarité indispensable au développement de l'être humain, à la fondation de ses bases. C'est à partir de ce lieu d'origine qu'on se forge une vision du monde. Le chez-soi réfère aussi aux concepts de modèle culturel (Schütz 2003) et de *cultural pattern* (Lustig et Koester 2012; Samovar *et al.* 2010), c'est-à-dire à cet univers familial de références culturelles dans lequel chacun de nous a été socialisé qui nous aide à nous orienter dans le monde social, cette lentille à travers laquelle nous regardons le monde pour l'interpréter et pour interagir⁴. Pour Hoffman (1999), la notion de « home » réfère à un centre imaginaire qui relie deux chez-soi différents. Celui de départ, le chez-soi de notre enfance qui a jeté les bases nécessaires à notre socialisation, et celui de l'âge adulte qui s'acquiert par un acte volontaire de possession (j'ajouterais de construction). Si on relie ces différentes images évoquées, on peut dire que le concept de « home » ne réfère pas tant au(x) lieu(x) physique(s) où nous avons habité (au sens de « house », soit de la maison) qu'au chez-soi comme topos socialisé (« home ») qui est, comme le disent Begag et Chaouite (1990), beaucoup plus que les murs d'un foyer. Le premier chez-soi est celui qui nous fait grandir et nous voit partir. Le deuxième est celui que l'on construit peu à peu. Les deux chez-soi sont indissociables. Ils constituent la totalité de l'être: le chez-soi comme repère auquel on se réfère et le chez-soi comme trajectoire, comme monde à inventer (Therrien 2009).

Un sens à la quête de soi

La notion de postmodernité met en procès l'idée de cohérence et de continuité (Corin 1996). Certains auteurs affirment en effet que le monde

contemporain (dans sa condition postmoderne) se caractérise par une dérive des références collectives et identitaires (Boisvert 1997 ; Corin *ibid.* ; Taylor 1998). Les grandes théories ne guident plus. Il n’y a plus d’histoire unitaire porteuse de sens, mais une infinité de références à partir desquelles l’individu des sociétés postmodernes bricole son identité, s’invente. Devant ce vide ou ce trop-plein de sens, devant cette mouvance des repères, l’individu est écartelé : l’identité se trouve clivée et fragmentée (Corin *ibid.*). Le concept d’« horizon moral », qui allait à contresens de l’idée d’une dérive de l’identité postmoderne, a également orienté ma perspective théorique. Contrairement à ces textes contemporains parlant d’effondrement, de dérive et de perte de cadres de références, Taylor, dans son ouvrage *Les sources du moi* (1996), met l’accent sur la notion de cadre puisqu’à ses yeux, elle forme la trame de notre existence. Selon lui, l’identité est ce qui nous situe dans l’espace (le paysage) moral. Notre identité est l’horizon à l’intérieur duquel nous pouvons prendre position et c’est dans ce sens que Taylor insiste sur le fait qu’il est absolument impossible de nous passer de cadres. Nous nous déplaçons inévitablement dans cet espace de questions. L’identité joue un rôle d’orientation en fournissant les points de repère, le cadre à l’intérieur duquel les choses ont du sens pour nous. Pour Taylor, l’être humain est toujours engagé dans un certain idéal (entendu comme direction, comme projet).

Une inversion métaphorique

À l’inverse de la métaphore du migrant qui représente l’individu contemporain comme un être perdu, fragmenté et déraciné, le concept de « home » et celui d’horizon moral m’ont inspiré l’idée d’interroger le chez-soi (« home ») comme possible fil conducteur des narrations de soi. En inversant le leitmotiv de la littérature contemporaine qui associe mobilité et déracinement, ce concept de « home » contribue à l’avancement d’une rupture épistémologique⁵ en introduisant l’idée d’attachement et de continuité dans les parcours de mobilité et de mixité sans balayer pour autant l’idée de mouvement et de fluidité qui relie cette recherche à certaines approches postmodernes.

L’importance des liens transnationaux dans la reconfiguration de l’espace du chez-soi

Il semble important de souligner que la notion de transnationalisme (Glick Shiller *et al.* 1995 ; Vertovec 2001) est également au cœur de cette recherche. C’est parce que des liens d’attachement sont tissés et maintenus dans plusieurs lieux que le chez-soi prend une configuration affec-

tive, plurielle et détachée d'un ancrage territorial. Dans un article, Le Gall (2002) souligne que l'analyse des populations migrantes a été influencée par des représentations de l'espace dépendantes d'images de rupture. Dans ces images, le monde correspondait à un espace fragmenté en territoires distincts. La migration était conçue comme un processus linéaire qui entraînait automatiquement une rupture avec le pays d'origine. Le concept de transnationalisme, défini comme le tissage et le maintien d'assises (réseaux) entre la société d'origine du migrant et la société d'accueil (Glick Schiller *et al.* 1995) a permis aux chercheurs d'aborder les migrations de façon différente. Pour l'équipe de Nina Glick Schiller (*ibid.*), les immigrants ne peuvent plus être caractérisés par un déracinement. La plupart sont des transmigrants enracinés dans le pays d'accueil qui maintiennent des liens dans leur pays d'origine. Les migrants construisent un espace qui n'est plus circonscrit au simple territoire et qui, grâce aux liens transnationaux (familiaux, économiques, symboliques), transcendent maintenant les frontières; il s'agit d'une reconfiguration de l'espace. En s'attardant aux différentes représentations du chez-soi des étrangers en couple mixte, cette recherche met au jour un exemple contemporain de cette reconfiguration de l'espace du chez-soi (« home »).

Repères méthodologiques

Face au constat d'un ancien cadre théorique entourant la mixité conjugale qui laisse trop peu de place à l'individu (Therrien et Le Gall 2012), cette recherche a pris le parti d'explorer l'aspect personnel de l'identité en portant une attention particulière aux narrations de soi et en plaçant le sujet au centre de son analyse. Les récits d'expérience de 33 couples Marocains-étrangers installés au Maroc ont été recueillis par le biais de l'approche narrative. J'ai recueilli le récit de 52 individus: 31 personnes étrangères qui avaient été socialisées dans un pays autre que le Maroc (25 femmes et 6 hommes) et 21 personnes marocaines⁶ nées et socialisées au Maroc (6 femmes et 15 hommes). Le mode de recrutement de proche en proche (à partir d'un premier noyau diversifié de contacts) m'a permis de rencontrer ces couples dans leur lieu de domicile la plupart du temps. Par souci de diversification de l'échantillon, j'ai rencontré des couples dont l'expérience était diversifiée en fonction du critère de nationalité des partenaires étrangers (provenant de 15 nationalités différentes), du nombre d'années passées dans le pays d'accueil (entre 3 et 56 ans), de l'âge des individus (de 27 à 69 ans), de la confession religieuse (musulmans, chrétiens, athées, bahais), de la durée de leur vie de couple (entre 3 et 35 ans), de leur milieu de vie (6 villes du Maroc et 2 communautés rurales), de leur statut social (mariés ou non, séparés, divorcés, veufs), de

leur situation familiale (avec ou sans enfant) et de leur milieu socio-économique et socioprofessionnel. Par rapport à la population marocaine en général, il est clair que hormis quelques individus, la majorité des participants de la recherche relevait de la classe sociale moyenne ou aisée – ce qui correspond à un milieu relativement privilégié dans le contexte marocain. Leur niveau d’instruction était également largement supérieur à la moyenne, plusieurs d’entre eux ayant acquis un diplôme universitaire. Il est cependant important de préciser que plusieurs Marocains avaient grandi au sein d’un milieu relativement modeste – dans certains cas, au sein d’une famille rurale et analphabète – et que c’est leur parcours de mobilité qui leur a permis d’acquérir un capital intellectuel et social, et d’accéder à une classe sociale différente de celle de leur milieu d’origine (Therrien 2014).

Les parcours migratoires

Une migration volontaire, amoureuse et liée à un désir d’ailleurs

Il est important de spécifier que cette étude s’est intéressée à une mixité conjugale particulière, c’est-à-dire à des Marocain(e)s en couples avec des personnes étrangères qui avaient quitté leur pays d’origine – des pays d’immigration pour la plupart, ou du moins des pays prospères (Allemagne, France, États-Unis, Canada, Espagne, Autriche, Russie, Japon, etc.) – pour aller s’installer au Maroc. À contresens des études qui s’intéressent au Maroc comme pays d’émigration ou de transit, cette recherche met donc au jour une facette beaucoup moins connue des trajectoires migratoires : la migration des étrangers en union mixte au Maroc.

L’expérience migratoire des étrangers concernés par cette recherche peut être qualifiée de migration « volontaire », il ne s’agissait pas de migration économique. La suspicion autour des mariages « blancs » ou « gris »⁷, très présente dans le contexte français par exemple, n’existait pas dans le contexte des mariages de cette étude où les couples avaient délibérément fait le choix de s’installer au Maroc. Il faut par ailleurs noter que les expériences migratoires dont il est question dans cet article sont connues positivement dans le contexte marocain. Le lien existant entre ma proposition de créer un cadre théorique dynamique et contemporain qui valorise les aspects positifs de la mixité conjugale et le contexte sociopolitique des expériences migratoires auxquelles je me suis intéressée a été exposé dans un article récent (Therrien 2012).

Mentionnons que pour 24 des 31 participants étrangers de cette étude, l’installation au Maroc était directement liée à leur rencontre amoureuse. Ils se sont rendus au Maroc pour s’installer avec leur conjoint. Il est donc

également possible de qualifier ces migrations (pour une grande majorité d'étrangers en couple mixte) de migration « amoureuse », ce qui n'est pas anodin.

Mon installation au Maroc est totalement liée à mon histoire d'amour avec Inès (François⁸, 27 ans, Franco-Américain, marié à Inès, Marocaine, 46 ans, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

Non! Je suis venue parce que j'ai aimé ce bonhomme-là. On a fondé notre foyer. Je suis venue ici simplement parce que lui il m'a dit: « Tu viens avec moi, on va vivre là-bas, on va vivre ensemble là-bas ». C'est tout (Katia, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Quand on analyse davantage les récits, on voit clairement que derrière cet élan amoureux se profilait souvent un fort désir « d'ailleurs ». Certains étrangers, comme Katia, ont suivi leur conjoint sans jamais avoir envisagé la possibilité de quitter leur pays avant leur rencontre. Ces cas restent cependant exceptionnels. Bien avant cette rencontre amoureuse, la plupart des étrangers envisageaient concrètement ou rêvaient depuis plusieurs années déjà de partir « ailleurs », comme en témoignent les réponses d'Anna et de François à la question « Avez-vous déjà envisagé de faire votre vie avec un étranger ? » :

Moi, oui, parce que je n'ai jamais voulu vraiment rester en Allemagne. J'ai toujours voulu voyager et puis rencontrer d'autres mondes (Anna, 63 ans, Allemande, mariée à Slimane, Marocain, 61 ans, 33 ans de vie de couple, 1 enfant).

J'ai toujours été attiré par l'étranger. J'ai toujours voyagé. Déjà, dans ma vie, je me voyais en train de vivre à l'étranger, parce que je faisais des études qui allaient m'amener à aller travailler à l'étranger (François, 27 ans).

La majorité des étrangers interrogés dans le cadre de cette recherche avait cette envie de voir autre chose, de vivre une nouvelle aventure. Plusieurs d'entre eux avaient ainsi voyagé ou séjourné à l'extérieur de leur pays d'origine avant de rencontrer leur partenaire ; quatre des étrangers étaient déjà installés au Maroc. Si cette rencontre a renforcé leurs attaches au pays, elle n'était en rien liée à leur projet migratoire initial. Leur projet d'étude ou de travail au Maroc avait été stimulé par un vif désir d'ailleurs. Ce désir expliquerait aussi, en partie, le fait que certaines étrangères (divorcées ou veuves) soient restées au Maroc après leur divorce ou à la suite du décès de leur mari.

Il est important de mentionner que si la plupart des couples avaient fait le choix de s'installer au Maroc, c'est parce que le contexte (leur réseau, leur famille, leur situation économique et professionnelle) leur

offrait la possibilité de bien y vivre ou même de mieux y vivre. Il y a donc derrière cet appel de «l'ailleurs» des étrangers et derrière le projet de retour des migrants marocains une décision conjointe fondée également sur des conditions économiques ou professionnelles avantageuses⁹.

Un maintien de liens qui reconfigurent l'espace du chez-soi

La plupart des migrants concernés par cette recherche maintiennent d'intenses et de fréquents liens transnationaux (dans la sphère privée ou professionnelle) avec leur pays d'origine. L'accessibilité des transports et des moyens de communication contemporains jouent évidemment un rôle déterminant dans cette facilité de contact. La plupart des étrangers communiquent régulièrement avec leur famille par téléphone ou par Internet. Certains, comme le montre l'extrait d'entretien suivant, affirment même que la distance a contribué à intensifier la communication avec leur famille :

Mes parents vont sur Internet, donc souvent on se parle sur Internet. Je parle beaucoup plus à ma mère qu'elle ne parle à ma sœur qui habite à cinq minutes de chez elle. Elle me dit: «Je suis beaucoup plus au courant de ce qui se passe chez toi que de ce qui se passe chez ta sœur.» Ils m'appellent assez souvent. On se parle peut-être cinq, six fois par semaine (Patricia, 31 ans, Canado-Haïtienne, mariée à Younès, 32 ans, Marocain, 11 ans de vie de couple, 1 enfant).

Les liens transnationaux ne se maintiennent pas uniquement grâce aux moyens de communication. Plusieurs des couples interrogés se rendent régulièrement dans le pays du conjoint étranger ou recevaient des membres de la famille étrangère. Plusieurs ont à cœur le fait que leurs enfants tissent des liens avec leur «autre» pays: ils passent donc leurs vacances dans le pays du conjoint étranger. Quelques couples ont clairement parlé de leur projet d'aller passer leurs vieux jours en partie ou en totalité dans le pays d'origine de l'étranger. Certains s'y faisaient déjà soigner lors de visites régulières. Il faut également spécifier que plusieurs Marocains considéraient le pays natal de leur conjoint comme un second chez-eux puisqu'ils y avaient vécu pendant plusieurs années, parfois bien avant leur rencontre amoureuse. Ceux-ci avaient tissé des liens avec la famille de leur conjoint, mais également avec des amis qu'ils revoyaient à chacune de leurs visites.

Dans la section suivante nous verrons que ces différents liens transnationaux ont fortement contribué à la reconfiguration d'un chez-soi pluriel, déterritorialisé et mobile. Nous verrons également que le désir d'ailleurs que portaient la majorité de ces migrants avant même la ren-

contre avec leur partenaire n'éclaire pas seulement les motifs migratoires (et donc l'impulsion du départ) comme nous venons de le voir dans cette section, mais qu'il explique aussi le fait que plusieurs de ces étrangers s'imaginaient vivre, mourir et se faire enterrer ailleurs que dans leur pays d'origine.

Les représentations du chez-soi

Des ports d'attache mobiles et pluriels

Cette recherche s'est intéressée au lien entre l'expérience migratoire et le parcours identitaire des étrangers en union mixte en interrogeant leurs représentations du chez-soi. Lors des entretiens, j'ai demandé à ces migrants de me dire où ils se sentaient chez eux et qu'est-ce qui les faisait s'y sentir de cette manière, ce qui m'a permis de recueillir des indices pertinents sur leur processus de construction identitaire. Quand l'ambiance de l'entretien s'y prêtait, je leur ai demandé également de me dire où ils souhaiteraient se faire enterrer. Les réponses à cette question ont aussi révélé des indices forts intéressants sur la façon dont ces individus conçoivent et construisent leur chez-soi – et donc leur identité. L'analyse des représentations du chez-soi montre que les étrangers interrogés ne le conçoivent pas comme étant lié à des racines fixes, exclusives et territoriales, mais à des ports d'attache mobiles et pluriels.

Pour ces migrants, le chez-soi est d'abord représenté en termes de liens d'attachement (liens affectifs) et non en termes d'ancrage territoire. Tout comme le met en évidence l'article de Gupta et Ferguson (1992), les données recueillies au Maroc montrent que la mobilité entraîne une reconfiguration identitaire et que l'identité s'en trouve déterritorialisée. La mobilité, le maintien de liens transnationaux et l'établissement de nouveaux liens dans le pays d'accueil ont amené les étrangers à ne plus concevoir leur chez-soi en lien avec un territoire, celui-ci ayant cédé sa place, dans l'imaginaire du chez-soi, à des liens d'attachement (personnes, souvenirs, projets), comme en témoigne l'extrait suivant :

Quand on dit « chez moi », ce n'est pas une question de terre ou de pays, ce sont les attachements, il y a quelque chose qui nous lie à ce pays, à l'endroit où on est. [...] Ici, il y a les souvenirs. C'est ça qui compte. Ce n'est pas une question de bâtiments, mais de ce qui nous lie à un pays ; c'est les gens, cet amour, il y a des liens affectifs... (Shiraz, 50 ans, Iranienne, mariée à Hassan, Marocain, 63 ans, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Cet extrait montre l'importance accordée à la notion d'attachement (à des souvenirs et à des personnes) dans les représentations du chez-soi. Le chez-soi est d'abord et avant tout lié à un aspect affectif (*il s'agit des*

liens créés avec les gens, de l'amour) et non territorial (ce n'est pas le pays, ni les bâtiments). N'étant pas relié à un territoire, le chez-soi devient déplaçable, ce qu'illustrent les propos suivants :

Question : *Et vos racines ?*

Rosalie : *Je n'en ai pas. Je ne peux pas dire mes racines sont là. Et ça ne me manque pas. Je ne suis pas triste...*

Question : *Si je comprends bien, vos racines ne sont pas associées nécessairement à un lieu. Ou à plusieurs lieux ?*

Rosalie : *Ouais... C'est pas fixé à un lieu, je dirais. Ou à plusieurs lieux : je suis pratiquement déplaçable. Je n'ai pas les racines profondes, quelque part, disons* (Rosalie, 64 ans, Allemande, mariée à Mohamed, 65 ans, Marocain, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

Pour ces migrants, le chez-soi se conjugue également au pluriel. Le « home » n'est pas exclusif. Ces migrants ont plusieurs chez-soi, plusieurs ports d'attache, dans plusieurs lieux différents. L'extrait suivant illustre clairement cette pluralité du chez-soi :

Chez moi, c'est vraiment ici [en parlant du Maroc]. En Autriche aussi c'est chez moi. Les deux, c'est chez moi. C'est quand même bizarre parce que dès que je suis là-bas, c'est comme si je n'avais jamais vécu au Maroc. Je m'adapte d'une minute à l'autre. Dès que j'ouvre la porte de l'appartement, les amis m'attendent déjà. Je suis très très bien. Et quand je suis ici aussi je suis très bien. Finalement, je suis bien ici et là-bas (Karla, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).

Karla, comme plusieurs migrants rencontrés, se sent chez elle autant au Maroc que dans son pays d'origine. Si elle a toujours conservé des liens étroits avec l'Autriche, ceux-ci se sont intensifiés depuis que ses enfants sont devenus adultes puisque cette migrante transnationale passe désormais la moitié de l'année en Autriche et l'autre moitié au Maroc. Les liens qu'elle a créés au Maroc sont également très importants, assez pour qu'elle ait décidé de rester dans ce pays après le décès de son mari.

Si les liens transnationaux maintenus permettent en effet aux migrants de garder le contact avec leur pays d'origine, les liens créés dans le pays d'accueil (amicaux, amoureux, familiaux et professionnels) contribuent à l'établissement d'un autre chez-soi qui n'est pas non plus exclusif, tel qu'en témoigne Manon :

Manon : *Ce n'est pas un concept important pour moi « chez moi »... Là [au Maroc], je suis chez moi, c'est ma maison... On l'a eue avec grand plaisir, on a travaillé fort pour l'avoir et... Mais au Canada, quand je suis chez mes parents, c'est aussi chez moi.*

Question : *En quoi ce n'est pas important pour toi le concept « chez moi » ?*

Manon: *Parce qu'il ne peut pas être exclusif je trouve... [...] Je vis ici, c'est chez moi, mais j'ai aussi un petit chez-moi au Canada quand je suis chez mes parents...* (Manon, 41 ans, Canado-Française, mariée à Chakib, 45 ans, Marocain, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

Concevoir un chez-soi de manière exclusive obligerait ces migrants à faire abstraction d'une partie des liens d'attachement qu'ils ont établis dans différents pays. Les liens et les projets qu'ils ont créés au Maroc sont significatifs: c'est là où se trouvent leur lieu de vie principal et leur cadre de travail (bien que la plupart maintiennent des liens professionnels transnationaux), là où leurs enfants ont été socialisés (en grande partie), là où ils ont tissé des liens d'amitié, là où ils interagissent avec leur belle-famille, etc. Le chez-soi de leur enfance (qui correspond à des lieux, à des souvenirs, mais également à des repères qu'ils portent en eux) n'est pas moins significatif dans les représentations du chez-soi. Comme l'évoque l'extrait d'entretien ci-haut, le chez-soi exclusif n'a pas de sens dans ces parcours; il est le lien (le centre imaginaire) qui unit différents ports d'attache.

Le concept de « home » comme repères et trajectoire: les échos du terrain

Rappelons que le concept de « home », qui m'a été inspiré du croisement de plusieurs textes, réfère à un centre imaginaire qui relie à la fois le chez-soi de l'enfance (repères auxquels se référer) et celui de l'âge adulte (trajectoire à construire), deux chez-soi indissociables qui constituent, aux yeux de Hoffman (1999) la totalité de l'être. Une fois cette notion de « home » construite théoriquement, mon travail d'analyse a consisté à vérifier l'écho que celle-ci trouvait dans les récits recueillis. Cela m'a permis de constater que ce « home » conçu comme centre imaginaire de la construction de soi avait du sens dans les récits (narrations de soi) des individus interrogés. Pour ces migrants, le chez-soi réfère à la fois à leurs repères initiaux et à la trajectoire qu'ils construisaient (la mise en place d'un nouveau chez-soi).

Rosalie: *Déjà c'est une question très difficile pour moi. Quand les gens me demandent vous venez d'où, je dois déjà demander: « Mais qu'est-ce que vous voulez savoir? Où je suis née? Où j'étais à l'école? Où habitent mes parents? Où j'ai ma maison? Qu'est-ce que vous voulez savoir? » Ah, c'est tellement difficile. On a tellement souvent déménagé.*

Question: *Et qu'est-ce qui fait que c'est chez vous?*

Rosalie: *Ici, alors parce que j'ai ma maison ici, j'ai mon mari ici; c'est ici que les enfants viennent régulièrement, quand ils reviennent, les petits-enfants...*

Mohamed: *Vous savez, le chez-soi c'est quoi? C'est un ensemble de souvenirs...*

Rosalie: *C'est là où on a fait son nid.*

Mohamed: *Le lieu d'un oiseau, c'est quoi ? C'est son nid. Là où il revient, là où il se sent en sécurité. Finalement, c'est ça.*

Question: *L'Allemagne pour vous, j'imagine que c'est plein de souvenirs aussi ?*

Rosalie: *Oui, mais il y a plusieurs endroits, il y a déjà plusieurs appartements, plusieurs lieux. Il y a des souvenirs de partout* (Rosalie, 64 ans).

Cet extrait d'un entretien, qui fait s'entrelacer les différentes conceptions du chez-soi évoqués dans le modèle du « home » (repères et trajectoires) montre à la fois la multiplicité des référents mobilisés dans la construction identitaire (parcours de mobilité, lieux de l'enfance, souvenirs, lieu de vie, projets, lieu de retrouvailles, liens d'attachement) ainsi que le potentiel unifiant de ce centre imaginaire (le « home »). Le chez-soi comme centre imaginaire ouvre la possibilité à ces étrangers de donner un sens à la totalité de leur parcours.

Le fait que plusieurs migrants parlent du Maroc en disant « chez-moi » sans référer uniquement à leur lieu de vie (leur maison, leur appartement) montre que ces individus avaient établi de nouveaux liens d'attachement dans ce pays d'accueil. Ces données vont à contresens de plusieurs études sur le transnationalisme qui mettent en évidence le fait que les liens transnationaux affaiblissent l'intégration des immigrants dans le pays d'accueil (Vertovec 2001).

Pour certains migrants qui sont installés au Maroc depuis longtemps, comme pour Shiraz, les liens d'attachement établis dans le pays d'accueil sont même devenus plus intenses que ceux tissés ailleurs (même dans leur pays natal) :

Shiraz: *Maintenant, je dis: « Chez moi c'est ici ». C'est ici que mes enfants sont nés, c'est ici que j'ai élevé mes enfants. Ça fait 30 ans que j'habite ici. C'est plus chez moi ici que c'est chez moi là-bas. Quand je suis là-bas, j'ai envie de revenir tout de suite. Parce que qu'est-ce que c'est chez moi ? Où on a eu nos souvenirs, on a eu nos enfants, on a eu des liens affectifs, on a eu nos amis. Quand même, il y a 30 ans de vie. Et c'est normal.*

Question: *Mais est-ce que vous avez des liens et des souvenirs en Iran ?*

Shiraz: *Bien sûr c'est mon enfance, mais maintenant ici, c'est plus fort. Les liens sont plus forts, ça fait 30 ans. C'est plus fort. Je me suis mariée ici. J'ai eu mes enfants ici, ce n'est pas la même chose. C'est beaucoup plus fort ici. Les liens sont beaucoup plus forts ici que chez moi* (Shiraz, 50 ans).

Certains de ces étrangers ne peuvent plus s'imaginer retourner vivre dans leur pays d'origine (ou vivre uniquement dans leur pays d'origine). Plusieurs d'entre eux s'imaginent également vieillir et être enterrés, entre autres¹⁰, dans cette terre d'accueil.

Le lieu d'enterrement comme reflet d'une identité déterritorialisée

Puisque les étrangers concernés par cette étude avaient plusieurs chez-soi, plusieurs ports d'attache, il a semblé pertinent de leur demander où ils s'imaginaient être enterrés. Comme l'avance Chaïb (1994), auteur d'une thèse sur l'islam et la mort en France, la mort vécue au croisement de références culturelles prend un sens différent chez les couples mixtes.

Si pour certains migrants le lieu d'enterrement souhaité était associé à l'idée d'un retour dans leur pays d'origine, la majorité des étrangers avec lesquels je me suis entretenue s'imaginaient plutôt être enterrés dans un pays autre que celui qui les a vus naître (certains au Maroc, d'autres ailleurs). Pour ceux dont les liens d'attachement établis au Maroc étaient plus significatifs que ceux maintenus avec le pays d'origine, s'imaginer finir leur vie et être enterrés au Maroc était une possibilité, voire dans certains cas – comme pour Shiraz – un souhait : *Chez moi bien sûr, c'est mon pays natal auquel je suis attachée. J'aime y aller de temps en temps pour voir ma famille. Mais ici, j'aimerais finir ma vie ici* (Shiraz, 50 ans, Iranienne, mariée à Hassan, 63 ans, Marocain, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Ayant plusieurs chez-soi, plusieurs imaginaient se faire enterrer dans plusieurs lieux (l'incinération était alors la solution envisagée), certains étant même préoccupés par le fait d'offrir plusieurs lieux de recueillement aux différentes personnes significatives pour eux. Si certains ont répondu avec légèreté et humour à cette question, d'autres n'ont pas été en mesure d'y répondre. Leur impossibilité à choisir entre deux lieux d'enterrement (entre leur pays d'origine et le Maroc) était directement liée à la pluralité de leurs ports d'attache.

La réponse à cette question du lieu d'enterrement souhaité n'est pas donnée une fois pour toutes. Elle peut changer dans le temps, en fonction de la mobilité, des expériences vécues, des liens d'attachement tissés. La réponse de Rose l'illustre bien :

À mon arrivée au Maroc, c'est souvent ce qui me revenait en tête : « Mais je ne veux pas être enterrée ici ! » Ça prouvait bien que je ne me voyais pas vivre toute ma vie au Maroc. Mais aujourd'hui, si je devais mourir demain, j'aimerais être incinérée et être répandue moitié au Maroc, près de chez nous sur une petite colline sur la route du ranch d'Addarouch, et moitié en France, sur le Cambre d'Aze, une montagne des Pyrénées, près d'un petit village, Eyne, où j'aurais aimé vivre (au moment de l'entretien Rose, Française, avait 30 ans et vivait en concubinage avec Ali, Marocain, 30 ans. Ils se sont mariés quelques années après cette recherche (en 2008) et ont divorcé (en 2012) après 14 ans de vie commune, sans enfant).

Depuis cet entretien, Rose a divorcé et est partie vivre dans un autre pays. Son désir que ces cendres soient répandues au Maroc et en France s'est modifié. Ses liens d'attachement avec l'Argentine étaient encore trop récents pour s'imaginer qu'on y répande ses cendres et elle préférait donc évacuer la question. Son récit recueilli à deux moments différents (en 2006 et en 2013) montre bien qu'étant relié au chez-soi, le lieu d'enterrement souhaité est également présenté comme étant mobile et donc déplaçable.

Ces données recueillies ont du sens avec le parcours de ces étrangers qui, comme évoqué précédemment, rêvaient déjà d'ailleurs, bien avant leur rencontre amoureuse. Elles témoignent également de la déterritorialisation du chez-soi et de la distanciation que ces individus ont prise avec le « home » de leur enfance (Therrien 2014).

Conclusion

Cet article a éclairé le lien existant entre identité et migration, et ce, dans un premier temps, à travers l'analyse des parcours migratoires d'étrangers en couple mixte installés au Maroc. L'exploration des différentes représentations du chez-soi a montré, dans un deuxième temps, que les individus contemporains concernés par cette étude ne sont pas des êtres fragmentés et dispersés, malgré leur parcours de mobilité et la pluralité de leurs ports d'attache, puisque leur identité est liée à un centre imaginaire, le « home », qui correspond la fois aux repères auxquels ils se réfèrent et à la trajectoire qu'ils construisent.

Nous avons vu que les individus concernés par cette étude ne lient pas leur chez-soi à un territoire, mais qu'ils ne sont pas pour autant sans port d'attache. Les différents liens transnationaux qu'ils maintiennent avec leur pays d'origine ainsi que les liens qu'ils ont établis au Maroc ont fortement contribué à la reconfiguration d'un chez-soi pluriel, déterritorialisé et mobile. Ils ne s'éloignent donc pas de leur chez-soi tout simplement parce qu'ils le transportent avec eux, qu'ils le portent en eux : le chez-soi lié à leurs repères initiaux, desquels ils se distancient certes, mais auxquels ils continuent de se référer, et le chez-soi lié à leur trajectoire personnelle de mixité et de migration, celui qu'ils construisent quotidiennement.

L'apport de cet article à la théorie de la mixité conjugale consiste à avoir su y ajouter un élément novateur, à savoir, la mise en perspective de la mixité par rapport à la mobilité et ce, en lien avec la notion de chez-soi (« home »), ce qui n'avait pas encore été pris en compte explicitement jusqu'à présent. L'autre aspect original tient dans la mise au jour d'une inversion métaphorique (le remplacement du concept de racines par celui

de « home ») qui permet de renouveler la pensée sur la mobilité et les lieux d'attachement. En effet, comme il a été clairement montré dans cet article, la métaphore du chez-soi, qui se propose comme l'inversion de la métaphore du migrant (largement associée à l'image du déracinement), contribue à l'avancement d'une rupture épistémologique en introduisant l'idée d'attachement et de continuité dans les parcours de mobilité et de mixité. Le concept de « home » permet de montrer que le projet de construction de soi des individus concernés par cette étude n'est pas synonyme de fragmentation et de déracinement comme nous le dépeignent certaines métaphores, mais qu'il porte l'idée d'attachement (et non d'enracinement) et de continuité (et non de rupture et de fragmentation identitaire). Sortir des métaphores botaniques a permis de rendre compte de la pluralité et de la fluidité des représentations du chez-soi des étrangers en couple mixte.

Le rôle significatif du maintien de liens transnationaux et de la création de nouveaux liens dans le pays d'accueil dans le processus de reconfiguration du chez-soi a par ailleurs été souligné. Il a été montré que, contrairement aux résultats obtenus dans d'autres recherches (Vertovec 2001, mais voir aussi Roca, ce numéro), le maintien de liens transnationaux ne contribue pas à affaiblir l'intégration des migrants concernés dans cette étude. Le fait d'être en couple et d'avoir fondé une famille (dans plusieurs cas) avec une personne native du pays d'accueil est certainement à mettre en lien avec ce renforcement des attaches.

À la lumière de ces analyses, cet article soutient que la multiplicité et la fluidité des représentations du chez-soi permettent à ces migrants en couple mixte de maintenir une continuité dans leur parcours de mobilité. Il permet également de montrer que le concept de home – conçu comme étant affectif, pluriel et mobile – constitue un pilier central de l'identité narrative de ces individus.

Notes

1. Cet article se base sur ma thèse d'anthropologie où je me suis intéressée aux trajectoires migratoires et identitaires des couples mixtes au Maroc (Therrien 2009).
2. Ce titre est un clin d'œil à l'article de Varro (2008), « Mettre la mixité à la place de l'origine ». En faisant écho au roman d'Amin Maalouf (1998) qui préfère parler d'origine plutôt que de racines, Gabrielle Varro (2008) propose de mettre la mixité à la place de l'origine afin d'ouvrir un espace identitaire qui fasse place à l'hétérogène, au mélange et à la multiplicité.
3. « L'homme déraciné », terme largement repris dans la littérature sur les migrations; la femme transplantée, concept amené par Gebauer et Varro (1995) et repris par Dos Santos (2014), la métaphore du rhizome de Deleuze et Guattari (1976).
4. Bien que les canevas culturels (définis comme des systèmes de normes, de valeurs, de pratiques sociales et de croyances) soient des schémas préfabriqués et transmis

tel un guide valable pour toutes les situations qui se présentent dans le monde social, ils ne laissent pas moins de place aux variations culturelles et individuelles (Lustig et Koester 2012; Samovar *et al.* 2010).

5. Gaston Bachelard (*La philosophie du non*) étudie la notion de « rupture épistémologique ». Cette notion indique un changement de perspective profond dans l'histoire des sciences lorsqu'un homme, non convaincu intérieurement par le consensus de ses pairs quant à une représentation, en vient à remettre en cause la vision communément admise et propose une nouvelle représentation des phénomènes qui jusqu'à lors étaient décrits d'une autre façon. La rupture épistémologique est donc un *changement de système de représentation*, un changement de référentiel de la pensée.
6. Les représentations du chez-soi (et donc du parcours migratoire et identitaire) ont été approfondies uniquement avec les conjoints étrangers de ces couples. Dans l'optique où plusieurs conjoints marocains avaient aussi vécu une expérience migratoire (bien qu'il s'agisse de migrations pensées au départ comme temporaires dans le cas de la majorité des Marocains), il aurait été intéressant de les questionner sur leurs représentations du chez-soi et sur leurs lieu(x) d'enterrement souhaité(s) afin de voir si le constat de déterritorialisation de l'identité avait du sens également dans leur parcours. Je compte approfondir cette question dans des recherches ultérieures.
7. Si les mariages blancs sont une entente entre le partenaire migrant et le partenaire national pour s'unir dans le but avoué d'obtenir les papiers d'immigration (entente souvent compensée financièrement par le partenaire migrant), les mariages gris correspondent aux unions où la personne migrante trompe l'autre sur ses sentiments amoureux réels dans le but non avoué d'obtenir ces mêmes papiers. Voir la définition du maître Sabine Haddad: <http://www.documentissime.fr/actualites-juridiques/vie-familiale/blanc-ou-gris-un-mariage-a-la-derobee...1559.html>
8. Les prénoms correspondent à des pseudonymes.
9. Comme mentionné précédemment, plusieurs Marocain(e)s avaient eux-mêmes vécu une expérience migratoire avant leur rencontre amoureuse. Ils étaient rentrés au Maroc pour reprendre une affaire familiale ou pour trouver un travail plus facilement ou plus valorisant qu'à l'étranger. Il est également important de spécifier que le contexte marocain avait offert à plusieurs d'entre eux, ainsi qu'à leur partenaire étranger, la possibilité de monter leur propre entreprise et donc de réaliser un rêve professionnel.
10. Nous verrons que plusieurs de ces migrants espéraient partager leur temps entre deux ou plusieurs pays au moment de leur retraite et envisageaient de se faire incinérer afin qu'on puisse répandre leurs cendres dans différents lieux significatifs pour eux.

Bibliographie

- Ahmed, S., C. Castaneda, A. Fortier et M. Sheller, 2003. *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*. Berg, Oxford.
- Alonso, A. M. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance. State Formation, Nationalism and Ethnicity", *Annual review of anthropology*, vol. 23, p. 379-405.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota, University of Minnesota.
- Bachelard, G. 1957. *La poétique de l'espace*. Paris, PUF.

- Bauman, Z. 2012. *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Bauman, Z. 1996. "From Pilgrim to Tourist or a Short History of Identity", *Question of Cultural Identity*, H. Stuart and P. Du Guay, (eds.). London, New Delhi, Thousand Oaks, Sage Publications, p. 18-35.
- Begag, A. et A. Chaouite, 1990. *Écarts d'identité*. Paris, Éditions du Seuil.
- Boisvert, Y. 1997. *L'analyse postmoderne, une nouvelle grille d'analyse socio-politique*. Montréal, L'Harmattan.
- Chaïb, Y. 1994. «Noces orientales. Les mariages mixtes et la mort», *Migrants-formation*, n° 96, p. 175-188.
- Chambers, I. 1994. *Migrancy, Culture, Identity*. London, New York, Routledge.
- Corin, E. 1996. «Dérive des références et bricolages identitaires dans un contexte de postmodernité», M. Elbaz et al. (dir.), *Les frontières de l'identité. Modernité et post-modernisme au Québec*. Québec, Paris, Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, p. 254-269.
- Deleuze, G. et F. Guattari, 1976. *Rhizome*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Fernandez, B. 2002. *Identité nomade. De l'expérience d'Occidentaux en Asie*. Paris, Anthropos.
- Friedman, J. 2002. "From Roots to Routes. Tropes for Trippers", *Anthropological Theory*, vol. 2, n° 1, p. 21-36.
- Gebauer, H. et G. Varro, 1995. «Femmes transplantées», in G. Varro (dir.), *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*. Paris, Armand Colin, p. 75-87.
- Glick Schiller, N., N. Basch and B. L. Svanton, 1995. "From Migrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, vol. 68, n° 1, p. 48-63.
- Gupta, A., and J. Ferguson, 1992. "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, p. 6-23.
- Hoffman, E. 1999. "The New Nomads", in A. Assiman (ed.), *Letters of Transit. Reflections on Exiles, Identity, Language and Loss*. New York, The New York Press, p. 35-63.
- Le Gall, J. 2002. «Le lien au cœur du quotidien transnational: les femmes shi'ites libanaises à Montréal», *Anthropologica*, vol. XLIV, n° 1, p. 69-82.
- Lustig, M.W., and J. Koester, 2010. *Intercultural competence* (6th edition). United States, Pearson.
- Maalouf, A. 2004. *Origines*. Paris, Grasset.
- Maalouf, A. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset.
- Meyer, B., and P. Geschiere, 2003. *Globalization and Identity*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Ricoeur, P. 1993. "Narrative Identity", in D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur. Narratives and Interpretation*. London and New York, Routledge, p. 188-199.
- Sabatier, C., H. Malewska et F. Tanon (dir.). 2002. *Identité, acculturation et altérité*. Paris, L'Harmattan.
- Samovar, Larry A., Porter, Richard E. and McDaniel, Edwin, R. (2009). *Communication between Cultures* (7th edition), Boston, Wadsworth.
- Schütz, A. 2003 (1944-1945). *L'étranger, un essai de psychologie sociale suivi de L'homme qui rentre au pays*. Paris, Allia.

- Taylor, C. 1998. *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal.
- Therrien, C. 2014. «Se distancier du “home” de l'enfance: la mixité conjugale comme suite d'un parcours de mobilité», in S. Ertul et J.-P. Melchior (dir.), *Les parcours sociaux entre nouvelles contraintes et affirmation du sujet. Subjectivation et redéfinition identitaire*. France, Presses universitaires de Rennes.
- Therrien, C. 2012. “Trajectories of Mixed Couples in Morocco: a Meaningful Discursive Space for Mixedness”, *Revista de Sociologia*, vol. 97, n° 1, p. 129-150.
- Therrien, C. 2009. *Des repères à la construction d'un chez-soi. Trajectoires de mixité conjugale au Maroc*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie. Université de Montréal. https://papyrus.bib.umontreal.ca/jspui/bitstream/1866/4048/4/Therrien_Catherine_2009_These.pdf
- Therrien, C. 2008. «Frontières du “proche” et du “lointain”: pour une anthropologie de l'expérience partagée et du mouvement». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 32, p. 35-41.
- Therrien, C. et J. Le Gall, 2012. «Nouvelles perspectives sur la mixité conjugale: le sujet au cœur de l'analyse», *Enfances, familles, générations*, n° 17, p. 1-20.
- Varro, G. 2008. «Mettre la mixité à la place de l'origine», B. Collet et E. Santelli (dir.), *Mixités. Variations autour d'une notion transversale*. Paris, L'Harmattan, p. 201-218.
- Vertovec, S. 2001. “Transnationalism and Identity”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, n° 4, p. 573-582.

Diversité urbaine

L'expérience de la rencontre avec l'autre imaginé : cercle interprétatif et négociation identitaire chez les expatriés occidentaux en Inde

Encountering the Imagined Other: Interpretive Circle and Identity Negotiation among Western Expatriates in India

Nadia Giguère

Lien conjugal et migration à l'ère de la mondialisation
Volume 13, numéro 2, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025164ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1025164ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giguère, N. (2013). L'expérience de la rencontre avec l'autre imaginé : cercle interprétatif et négociation identitaire chez les expatriés occidentaux en Inde. *Diversité urbaine*, 13 (2), 107–128. <https://doi.org/10.7202/1025164ar>

Résumé de l'article

Des archétypes de l'Inde persistent à travers le temps grâce à une chaîne continue et répétitive de stéréotypes qui enferment le sujet dans un cercle interprétatif. À partir d'une recherche ethnographique menée auprès d'expatriés occidentaux insérés en Inde dans des zones frontalières spécifiques et répondant au fantasme de l'ailleurs, nous voyons ce qu'il advient de ce cercle interprétatif dans la rencontre interculturelle. L'article montre l'influence notable des représentations collectives de l'Inde (et de l'Occident) sur les interactions sociales, de même que leur réappropriation lors de la rencontre. Trois exemples montrent comment les discours et les modes d'organisation sociale des expatriés reproduisent des dichotomies classiques entre l'Inde et l'Occident, et ce, malgré le fait que ceux-ci se réclament d'un statut liminal et d'une posture critique face à la modernité.

L'expérience de la rencontre avec l'autre imaginé: cercle interprétatif et négociation identitaire chez les expatriés occidentaux en Inde

Encountering the Imagined Other: Interpretive Circle and Identity Negotiation among Western Expatriates in India

NADIA GIGUÈRE

CSSS-CAU Jeanne-Mance, Département d'anthropologie de l'Université de Montréal

Nadia.giguere.jmance@ssss.gouv.qc.ca

RÉSUMÉ ■ Des archétypes de l'Inde persistent à travers le temps grâce à une chaîne continue et répétitive de stéréotypes qui enferment le sujet dans un cercle interprétatif. À partir d'une recherche ethnographique menée auprès d'expatriés occidentaux insérés en Inde dans des zones frontalières spécifiques et répondant au fantasme de l'ailleurs, nous voyons ce qu'il advient de ce cercle interprétatif dans la rencontre interculturelle. L'article montre l'influence notable des représentations collectives de l'Inde (et de l'Occident) sur les interactions sociales, de même que leur réappropriation lors de la rencontre. Trois exemples montrent comment les discours et les modes d'organisation sociale des expatriés reproduisent des dichotomies classiques entre l'Inde et l'Occident, et ce, malgré le fait que ceux-ci se réclament d'un statut liminal et d'une posture critique face à la modernité.

ABSTRACT ■ Archetypes of India persist through time thanks to a continual and repetitive chain of stereotypes, confining the subject in an interpretive circle. Through ethnographic research conducted among Western expatriates living in various borderzones in India, each one corresponding to different fantasies of elsewhere-ness, we shall see what becomes of the interpretive circle during the encounter. The article shows the influence of collective representations of India (and of the West) on social interactions, as well as their reappropriation during the encounter. Three examples will show how discourse as well as modes of social organisation among Western expatriates reproduces classic dichotomies between India and the West, even though expatriates assert their own liminality and their critical stance towards modernity.

MOTS CLÉS ■ Inde, Occident, représentations, rencontre interculturelle, négociation identitaire.

KEYWORDS ■ India, West, representations, intercultural encounters, identities.

LA LITTÉRATURE ANTHROPOLOGIQUE, particulièrement celle qui porte sur le tourisme et le voyage, met en évidence le fait que les représentations collectives donnent un schème d'action pour la rencontre, la figure de l'autre étant déjà construite et imaginée avant le départ (Affergan 1987 ; Fernandez 2002 ; Kilani 1994 ; Laing et Crouch 2009). Ce regard préconçu que l'on porte sur l'autre influence le choix des lieux à visiter qui sont sélectionnés en fonction d'une certaine anticipation (Benson 2011 ; Salazar 2010). Le touriste cherchera donc à expérimenter dans la réalité ce qu'il a déjà expérimenté de façon imaginaire (Urry 1990), et l'expatrié choisissant l'Inde comme lieu de prédilection n'y échappe pas¹.

Pour comprendre le phénomène de l'expatriation occidentale en Inde, il faut en effet tenir compte de ce qui peut pousser à partir (*push factors*), mais aussi de l'attrait particulier pour l'Inde (*pull factors*). Alors que, dans le cadre de cet article, l'objectif n'est pas d'approfondir les motivations du projet d'expatriation, disons brièvement que ce mouvement s'inscrit dans la continuité historique de l'expressivisme romantique et donne lieu chez les expatriés à des discours très critiques de la modernité². Or, la contrepartie de ce sentiment d'aliénation s'exprime chez les expatriés par une quête nostalgique d'une communauté pouvant atténuer les malaises de la modernité (Taylor 1994 ; Turner 1994). Mais en quoi l'idéal romantique moderne mettant en scène un Occident décadent et un ailleurs thérapeutique influence-t-il le projet d'expatriation *en Inde* ? Dans une culture qui célèbre les possibilités multiples et le glanage culturel et identitaire (Bauman 2000), pourquoi choisir l'Inde ?

Destination touristique de plus en plus prisée, l'Inde a attiré des dizaines de millions de visiteurs internationaux ces dernières années. Si ces chiffres sont exponentiels, l'Inde fascine néanmoins depuis longtemps et la prise en compte des représentations historiques de ce pays sont incontournables pour comprendre l'attrait pour le sous-continent, de même que l'expérience contemporaine de la rencontre. Basés sur une recherche documentaire préalable³ mettant en évidence les principales représentations occidentales de l'Inde, trois terrains de recherche ont été sélectionnés afin de voir de quelle manière sont appropriées, transformées et mises en pratique ces représentations dans l'expérience quotidienne.

Les représentations historiques de l'Inde en Occident

Les représentations occidentales de l'Inde oscillent historiquement entre deux pôles : l'Inde spirituelle et l'Inde misérable avec, en trame de fond, l'idée de l'altérité radicale du sous-continent. On voit, d'une part, émerger chez les romantiques allemands des constructions d'une Inde mystique et empreinte de sagesse rédemptrice pour un Occident en crise. Cette tradition romantique qui trace une dichotomie entre un Orient spirituel et un Occident matériel influencera les transcendantalistes américains et aura un impact déterminant sur le développement de l'orientalisme populaire en Occident, en vogue à travers tout le mouvement *New Age*. Elle explique en partie l'appel contemporain de l'Inde pour combler le manque de spiritualité (Bevir 1994 ; Singer 1972).

D'autre part, l'ère coloniale ouvre la porte au retour du thème de la monstruosité si présent à l'époque médiévale. Avec l'arrivée des colonisateurs, on passe à un obscurcissement des représentations, l'Inde étant dépeinte comme un fardeau quotidien pour l'homme blanc supérieur et moral. Les lendemains de la Seconde Guerre mondiale et l'indépendance de l'Inde avec, dans leur sillon, la popularisation des voyages vont faire connaître le territoire indien et favoriser le déplacement du regard sur l'Inde. Les images de spiritualité et de non-violence sont ainsi contrebalancées par des images d'extrême pauvreté, de maladie et de souffrance (Gokhale 1992 ; Weinberger-Thomas 1988).

Si l'on voit les représentations postcoloniales de l'Inde se diversifier à la suite de l'explosion migratoire et médiatique, les représentations dominantes mettent cependant toujours en scène des images d'une Inde radicalement différente (définie par opposition à l'Occident), des images antagonistes d'une Inde spirituelle et affamée (Bhattacharyya 1997). Inspirées des représentations classiques de l'Inde oscillant entre le misérable et le merveilleux, ces images persistent dans les représentations contemporaines grâce à une « chaîne associative » de stéréotypes qui nient la variabilité (Bhabha 1983) et dont il faut tenir compte pour comprendre l'expérience occidentale contemporaine et la négociation identitaire qui a cours dans la rencontre.

Des mythes-modèles pour penser la rencontre interculturelle

Dans son ouvrage *Orientalism*, Edward Said (1978) montre comment des figures de rhétorique telles que la généralisation culturelle et le réductionnisme sont utilisées par les orientalistes pour construire une inégalité ontologique qui justifie l'intervention coloniale. Près de vingt ans après *Orientalism*, Kate Teltscher (1995) étudie le cas spécifique des

représentations occidentales de l'Inde et insiste sur la nécessité de tenir compte du fait qu'elles sont en dialogue constant avec les représentations que les Indiens ont d'eux-mêmes. La critique d'Amartya Sen (1997) adressée à Said se situe dans la même lignée, à savoir que les représentations occidentales mettant l'accent sur la différence incommensurable entre l'Orient et l'Occident sont en interaction avec la compréhension contemporaine que les Indiens ont de la culture indienne.

À titre d'exemple, la vision romantique de l'Orient comme détenteur d'une spiritualité bienfaitrice pour l'Occident sera reprise par Vivekananda lors de sa visite au *World Parliament of Religions* à Chicago en 1893, alors qu'il présentera le yoga comme un cadeau que l'Inde spirituelle peut faire à l'Occident matérialiste (Altglas 2001; King 1999; Strauss 2005). Pour leur part, les productions culturelles des Indiens en diaspora véhiculent massivement l'image d'une Inde pittoresque ou moralement supérieure à l'Occident (Kaur 2002; Shivani 2006). Les postulats étant donc partagés, ils se renforcent les uns les autres, créant ainsi une épistémè totale très puissante (Inden 1986). En fait, la chaîne continue et répétitive de stéréotypes enferme les sujets dans un cercle interprétatif (Bhabha 1983), et vient moduler les relations interculturelles en atteignant autant les voyageurs occidentaux contemporains que leurs hôtes indiens⁴.

Afin d'étudier le déploiement des représentations historiques, leur appropriation et leur maniement dans les interactions quotidiennes des expatriés, nous avons recours à la notion de mythe-modèle de Gananath Obeyesekere (1997), qui permet de rendre compte autant de l'historicité des stéréotypes que de leur manifestation dans l'expérience contemporaine de la rencontre⁵. Le mythe-modèle se définit comme un paradigme qui sert de modèle à la construction d'autres mythes. Il fait référence à un ensemble d'idées présentes historiquement, construites à partir d'expériences réelles, et qui à leur tour influencent les formes narratives et les expériences vécues. La conjoncture historique, sociale et politique peut donc encourager la prédominance d'un mythe-modèle en particulier ou encore, contribuer à l'invention d'un nouveau mythe-modèle construit sur le socle de modèles précédents plus ou moins appropriés à l'époque actuelle.

Les mythes-modèles nous aident ainsi à tenir compte des modèles culturels appartenant aux représentations collectives qui ont été profondément marquées par l'histoire coloniale et des nouvelles représentations qui émergent à l'époque postcoloniale, tout en laissant une place à l'idiosyncrasie, à l'appropriation et à la transformation des représentations collectives. L'expérience subjective va effectivement au-delà du regard porté sur l'autre, les sujets devant naviguer entre l'imaginaire culturel et ce qui s'impose à eux à la suite de l'expérience. En plus de la prise en

compte des discours historiques et stéréotypés et des nouvelles représentations déployées dans la mise en récit de l'expérience, l'approche ethnographique permet en outre de mettre en évidence certaines pratiques sociales contribuant à alimenter les mythes-modèles.

Une recherche ethnographique multisite

Trois mythes-modèles issus d'images archétypales qui traversent les rapports historiques de l'Occident avec l'Inde conservent jusqu'à aujourd'hui leur pertinence : 1) le mythe de l'Inde spirituelle et rédemptrice, mis en évidence dans le romantisme allemand et le mouvement transcendantaliste ; 2) le mythe de l'Inde misérable ou de l'Inde pauvre à sauver, popularisé par le mouvement littéraire d'inspiration coloniale (pensons entre autres au poème de Kipling, *Le fardeau de l'homme blanc*) ; et 3) le mythe de l'Inde idyllique, ou plus récemment, de l'utopie hippie. Ces mythes-modèles ont servi de référence pour sélectionner les trois terrains ethnographiques pour la recherche multisite. Un premier terrain a été réalisé à Rishikesh, une ville de l'Uttarakhand située au pied de l'Himalaya, sur les rives du Gange, et réputée pour ses retraites de yoga. Une deuxième recherche ethnographique a été réalisée à Calcutta, une ville rendue populaire grâce à l'œuvre Mère Teresa et qui accueille chaque année de nombreux touristes humanitaires. Finalement, de l'observation participante et des entrevues ont aussi été menées à Goa, un petit état de la côte sud-ouest qui a accueilli les communautés hippies dans les années soixante et soixante-dix, puis les amateurs de musique transe dans les années quatre-vingt, et qui est aujourd'hui l'état le plus visité par les touristes en Inde.

Afin de comprendre ce qu'il advient du cercle interprétatif dans l'expérience quotidienne de la rencontre avec l'autre en contexte indien, nous avons choisi de nous intéresser à l'expatrié occidental habitant en Inde depuis de nombreuses années, plutôt qu'à la figure du touriste⁶. Le phénomène d'expatriation se rapporte le plus souvent à un séjour à court terme pour des motifs professionnels, dans un certain confort, et impliquant un regroupement entre pairs dans des structures déjà en place (Amit 2001 ; Nagy 2007 ; Thang, MacLachlan et Goda 2002). Si ce type d'insertion correspond en effet au cas des Occidentaux rencontrés en Inde, leur déplacement était cependant à long terme (voire sans projet de retour) et très rarement initié pour des motifs professionnels. Nous utilisons néanmoins l'expression « expatriés occidentaux », car c'est ainsi qu'ils se désignaient eux-mêmes (et jamais en tant que touristes, voyageurs, ou migrants). Tous tenaient à se distinguer radicalement du phénomène touristique éphémère et superficiel⁷.

Les expatriés rencontrés en Inde vivent néanmoins dans une « zone frontière » touristique. Inspiré des notions de *borderzone* (Bruner 2005) et de *contact zone* (Pratt 2008)⁸, nous définissons la zone frontière comme une zone spécifique de rencontre, fréquentée massivement par les touristes et fortement associée à certains mythes de l'Inde, où il demeure difficile, mais non impossible, de contourner les interactions codifiées pour investir le lieu à sa façon⁹.

La combinaison d'une approche historique des représentations de l'Inde, qui prend en compte le cercle interprétatif, avec une approche ethnographique multisite parmi des expatriés a permis d'étudier spécifiquement la mise à l'épreuve et le renforcement de différents mythes-modèles de l'Inde dans le prolongement de l'expérience de la rencontre. La recherche ethnographique a permis, d'une part, la cueillette de récits de vie fournissant une source abondante de discours contemporains sur l'Inde (et, par contraste, sur l'Occident). L'analyse des récits de vie de quarante expatriés a montré que des mythes-modèles de l'Inde spirituelle, pauvre ou idyllique précèdent l'expatriation, et dirigent les expatriés dans des zones frontière spécifiques. Ces mythes-modèles sont primordiaux au projet d'expatriation, et sont ensuite, comme nous le verrons dans les exemples qui suivent, légèrement réappropriés et transformés dans les expériences quotidiennes d'interculturalité.

Outre la prise en compte des représentations contemporaines de l'Inde et de leur transformation discursive à la suite de l'expérience de la rencontre, l'observation participante a permis la mise en relief des modèles d'organisation sociale des expatriés en Inde. Fait intéressant, l'ethnographie a montré que, si les mythes-modèles de l'Inde modulent grandement les interactions sociales, la confrontation avec des mythes-modèles de *l'Occident* mène pour sa part à une importante négociation sociale et identitaire. Les trois exemples suivants, tirés chacun d'un site de recherche distinct, illustrent différents processus de déploiement de ces mythes-modèles (de soi et de l'autre) dans l'expérience contemporaine de la rencontre interculturelle et montrent de quelle manière sont mis en pratique, ou négociés, ces stéréotypes dans les interactions quotidiennes.

Le processus d'appropriation symbolique et identitaire

Swami Deva est une renonçante, ou *sannyasin*, d'origine canadienne, âgée d'une soixantaine d'années, qui vit en Inde depuis plus de trente ans. Elle entre en contact avec la culture de l'*ashram* au Canada, dans les années soixante, alors que les adeptes de la contre-culture expérimentent de nouveaux modèles sociaux. *Lashram* est sa porte d'entrée en Inde, où elle voyage pour perfectionner sa pratique spirituelle. Lors de l'un de ses

premiers séjours sur le sous-continent, elle rencontre son *satgourou*¹⁰, et vit dix ans auprès de lui. « *J'ai appris que j'étais indienne dans ma dernière vie, donc il y a des traces très fortes de cette dernière existence. C'est donc tout à fait normal que je me sente chez moi ici* », explique Swami Deva. Les notions de *karma*, de *samskara*¹¹ et autres explications transcendantes sont omniprésentes dans les récits des expatriés spirituels pour expliquer leur parcours¹². Ces appropriations symboliques sont fréquentes, les expatriés spirituels ayant intégré plusieurs termes sanskrits à leur vocabulaire et s'imprégnant totalement de la philosophie du *Vedanta*¹³, entre autres lors des nombreux *satsangs*¹⁴ qui ont lieu dans les différents *ashrams* de Rishikesh.

Ici, le cercle interprétatif est évident. Un mythe-modèle de l'Inde spirituelle attire Swami Deva et les autres expatriés spirituels dans une zone frontière spécifique en Inde, où la socialisation au sein des *ashrams* les pousse non seulement à maintenir, mais également à renforcer cette représentation de l'Inde spirituelle. Cependant, pour bien comprendre le dialogisme à l'œuvre dans l'expérience de la rencontre interculturelle, le cas de Swami Deva a ceci d'intéressant qu'après dix ans passés auprès de son *satgourou*, elle quitte ensuite la protection de l'*ashram* pour vivre dans la société indienne, un peu en retrait de la zone frontière touristique. Or, en dehors de l'*ashram* et d'une communauté au fait de ses aspirations spirituelles, les interactions sociales deviennent fort différentes et renvoient Swami Deva à une identité autre que spirituelle. Hors de l'*ashram*, on lui assigne plutôt une identité de « femme blanche vivant seule en Inde », un statut qui n'est pas facile à porter.

Hors de l'*ashram* et de la zone frontière touristique, les Indiens que fréquente Swami Deva dans sa petite localité ne comprennent pas son parcours, ni les motivations de sa présence en Inde. Fait intéressant, Swami Deva *comprend cette incompréhension* :

Je pense comme les Indiens. Leur attitude a selon moi plus de sens. Il n'est pas normal que les femmes se mettent à explorer le monde par elles-mêmes. Cela signifie plusieurs mauvaises expériences, des moments difficiles. Alors, pourquoi le faire ? Se poser cette question est une réaction humaine normale. C'est pourquoi je dois vivre en Inde ! [rires] (ma traduction).

Les rires de Swami Deva traduisent la prise de conscience de ses propres contradictions. En demeurant en Inde sous prétexte que cette culture « a plus de sens » pour elle, Swami Deva se trouve elle-même à endosser la posture de la « femme blanche seule en Inde » qu'elle dénonce et à alimenter l'incompréhension de ses voisins. En fait, son discours témoigne d'un sentiment d'aliénation grandissant face à l'Occident :

On assiste à un effondrement de la famille en Occident. Tout le monde se débat pour ne pas être assigné à un rôle, pour ne pas se faire dire quoi faire. [...] Les Indiens acceptent tous ces rôles. Si on leur rétorque "Ne voulez-vous pas être original?", ils vous répondent, d'un air ébahi: "Êtes-vous fou? Pourquoi? Pour être seul, sans support, sans référence, sans limites, sans savoir comment distinguer le bien du mal?" Dans la famille indienne, déjà enfant on sait ce qui est acceptable de faire dans chacun des rôles. C'est une culture ancienne. [...] Nous sommes nés dans un rôle, une femme ou un homme. On peut passer sa vie à le nier et à souffrir de ne pas vouloir être stéréotypé, ou alors s'efforcer de bien jouer son rôle. (ma traduction)

Dans cette apologie de la culture indienne, Swami Deva soutient que le malheur de l'Occident est lié à la quête de soi perpétuelle et au refus des rôles sociaux. Ce constat fait, plutôt que de retourner en Occident pour jouer son rôle social, Swami Deva choisit de demeurer en Inde, dans une culture qui lui sied mieux. Cependant, si la dichotomie Inde/Occident et l'idéalisation de la culture indienne issue de la tradition romantique persistent, sa représentation de la culture indienne dépasse largement le réductionnisme spirituel.

Fait important à noter, Swami Deva décide après un certain temps de demander le *sannyas*, pour rendre son statut plus respectable aux yeux de la communauté indienne locale. En effet, les femmes *sannyasin* peuvent, explique-t-elle, vivre seules. Dès lors que le rituel de renonciation est effectué et que Swami Deva arbore la robe orange (symbole du *sannyas*), son statut devient acceptable aux yeux de ses voisins, qui respectent ce symbole. Ce statut permet à Swami Deva de sortir de cette identité de « femme blanche seule » qu'on lui assigne pour affirmer plutôt son identité spirituelle, et ce, même hors de l'*ashram*. Si Swami Deva a évidemment des motivations plus profondes pour devenir renonçante, le *sannyas* lui permet néanmoins d'endosser un rôle social clair dans la société indienne. Ce rituel de renoncement viendra complètement modifier son rapport quotidien à l'autre. De l'incompréhension, on passe à une relation de transmission spirituelle, les Indiens du voisinage venant chercher chez Swami Deva conseils et réconfort.

Cet exemple illustre avec éloquence le processus d'appropriation symbolique et identitaire à l'œuvre dans la rencontre interculturelle. Si c'est au départ un mythe-modèle de l'Inde spirituelle qui attire Swami Deva dans une zone frontière spécifique, son séjour prolongé sur le sous-continent la met en contact avec une culture indienne dont elle fait l'apologie (par opposition à l'Occident), mais une culture indienne qui dépasse largement le réductionnisme spirituel. C'est néanmoins sa connaissance des codes religieux qui lui permet une appropriation symbolique venant résoudre le paradoxe de son statut social en Inde. Les incompréhensions

de ses voisins à l'égard de son statut de femme seule en Inde étant (paradoxalement) partagées par Swami Deva, celle-ci choisit de respecter les codes culturels en vigueur et se détache ainsi de son identité précédente, ou de l'identité qu'on lui assigne, par un rituel de renoncement.

D'une certaine façon, Swami Deva alimente le cercle interprétatif de l'Inde spirituelle en devenant renonçante et en souhaitant fonder toutes ses relations sociales sur cette identité spirituelle. Le mythe-modèle est néanmoins légèrement nuancé dans l'expérience de la rencontre, son récit témoignant d'une compréhension beaucoup plus riche de la société indienne, mais maintenant tout de même une dichotomie classique entre l'Inde et l'Occident. Il est intéressant de noter que l'identité qu'on lui assigne en tant qu'Occidentale vient également teinter de manière importante ses interactions quotidiennes, la poussant à se redéfinir. Finalement, son discours vient entretenir un certain mythe-modèle de l'Occident, alimentant l'incompréhension face à l'éclatement de la famille et l'individualisation croissante, autant de postulats partagés sur un Occident « en crise ».

Le jeu de l'affirmation et du retrait

Le deuxième exemple du déploiement des mythes-modèles dans les interactions quotidiennes est tiré de la recherche ethnographique menée à Calcutta. La renommée internationale de Calcutta repose en partie sur l'œuvre de Mère Teresa auprès des plus démunis. L'été, l'Ordre des Missionnaires de la Charité peut accueillir jusqu'à huit cents bénévoles internationaux désirant faire du travail humanitaire durant leur séjour en Inde, la célèbre institution facilitant leur insertion en n'exigeant pas d'eux de formation particulière (Zunigo 2000). Pour plusieurs expatriés rencontrés lors de mon séjour à Calcutta, l'institution avait été un tremplin dans leur nouveau projet de carrière humanitaire.

En effet, une tendance courante chez les expatriés était d'avoir été attiré en Inde par des images de Mère Teresa qui avaient tourné en boucle à la télévision. Leur mission première était de soulager « le plus pauvre des pauvres » (selon l'expression consacrée), de s'investir dans l'accompagnement des mourants et des plus déshérités (l'une des principales activités des bénévoles à l'Ordre des Missionnaires de la Charité) et de suivre les traces de Mère Teresa pour « aller à la misère à sa source ». Cependant, lorsque leur décision de s'expatrier pour se consacrer entièrement à leur mission humanitaire était prise, plusieurs choisissaient de s'investir ailleurs. Ils joignaient une ONG laïque ou fondaient leur propre organisation, préférant se tourner vers des projets éducatifs et de développement qui tablaient sur l'*empowerment*.

Le mythe de l'Inde pauvre et misérable, qui menait dans un premier temps nos informateurs expatriés à Calcutta, était ainsi relativisé avec l'élargissement du spectre de leur expérience humanitaire dans cette zone frontière spécifique. En fait, plusieurs informateurs décrivaient la culture indienne comme étant généreuse et inspirante pour l'Occident, considérant que l'Inde a su « préserver » des valeurs que l'Occident peine à sauvegarder. L'idée de la joie dans la misère des gens « pauvres d'argent, mais non de cœur » (selon l'expression de Mère Teresa) était omniprésente dans les discours des expatriés, et leur servait à la fois à relativiser le mythe-modèle de l'Inde pauvre et misérable et à renforcer la dichotomie tracée entre l'Inde et l'Occident. La misère cédait la place à une pauvreté d'où émergent des valeurs humaines admirables, alors que l'Occident se construisait, au fur et à mesure de l'expérience humanitaire, comme un lieu privilégié mais affligé.

Malgré cette légère réappropriation du mythe-modèle, la raison première de leur expatriation en Inde demeurait leur projet humanitaire et, à cet égard, les expatriés se trouvaient en contact principalement avec une communauté locale pauvre dans le cadre d'une relation d'aide. Malgré l'attachement des expatriés à l'égard de ces personnes démunies qu'ils fréquentaient quotidiennement, les relations avec elles se transformaient difficilement en relations amicales, principalement en raison des représentations dominantes de l'Occident qui venaient interférer dans les relations. L'exemple de Sarah est éloquent à cet égard.

Sarah est une Américaine qui dirige une ONG depuis près de dix ans. Elle dirige aussi une école pour enfants défavorisés. Elle est quotidiennement en contact avec les bénéficiaires (réels ou potentiels) de ses programmes d'aide. Pour elle, l'obstacle à la rencontre interculturelle provient de l'image que les Indiens ont des Occidentaux :

Les Indiens pensent que tout Occidental est millionnaire. Et ils pensent que tout Occidental a le devoir de les aider. Ils n'ont aucune idée de la difficulté que cela représente de gagner de l'argent en Occident. [...] Ils demandent : « Pourquoi ne m'aides-tu pas ? » Mais il y a un milliard de personnes en Inde, alors pourquoi devrais-je t'aider toi ? [...] Ils sont complètement irréalistes quant à ma capacité à aider. [...] Je ne sais pas pourquoi, mais ils pensent qu'ils ont droit à l'argent des étrangers. (ma traduction)

Dans cette confession indignée, Sarah témoigne de la difficulté à entrer en relation avec des Indiens qui ne voient pas en elle l'enseignante dévouée, mais plutôt la travailleuse humanitaire dont la raison d'être est de les aider financièrement.

La difficulté à entretenir des liens égalitaires avec les Indiens a comme corolaire que les expatriés cherchent souvent la présence de gens qui leur

permettent d'être eux-mêmes sans autres explications, justifications, ou attentes, tels que les autres travailleurs humanitaires. En effet, non seulement ces relations ne nécessitent aucun effort, mais elles sont une source d'amitié transparente, de soutien, de divertissement d'un travail souvent exigeant et offrent la possibilité de se dégager temporairement d'un rôle social d'aidant autrement trop fortement évoqué par leur seule présence. Le fait de pouvoir accéder à cette forme de sociabilité leur permet en effet de se retirer momentanément de leur rôle d'aidant qui, autrement, encadre et oriente toutes leurs relations interculturelles. Ce regroupement entre travailleurs humanitaires peut ainsi être vu comme une soupape qui aide les expatriés à persévérer dans leur mission humanitaire.

En somme, si les expatriés humanitaires sont attirés en Inde spécifiquement par un mythe-modèle de l'Inde pauvre à sauver, ils relativisent ce mythe-modèle au fil de leur expérience. En se le réappropriant pour y associer une composante humaniste, ils construisent du même souffle un discours sur l'Occident en perte de valeur. Néanmoins, le rôle social d'aidant qu'ils endossent vient renforcer le mythe-modèle de l'Occident « rédempteur » et vient teinter toutes leurs relations interculturelles. S'ils disent choisir ce mode de vie également pour leur développement personnel et pour ce que l'Inde peut leur apporter sur le plan des valeurs humaines, l'affirmation de leur rôle social d'aidant prend néanmoins beaucoup de place et ne permet pas aux Indiens de classes défavorisées qu'ils fréquentent de les percevoir autrement que comme des étrangers amenant du capital financier en Inde. Face à ce constat, les expatriés humanitaires assument leur rôle, mais s'investissent également, en retrait, dans une communauté d'expatriés. Avec la réappropriation du mythe-modèle de l'Inde pauvre, se conjugue donc un savant jeu d'affirmation et de retrait par rapport au mythe-modèle de l'Occidental « sauveur du monde ».

L'actualisation du mythe-modèle et le regroupement affinitaire

Colonie portugaise jusqu'en 1961, Goa est aujourd'hui l'un des états les plus visités par les touristes en Inde. C'est également le lieu que nous avons choisi pour étudier un troisième processus de négociation identitaire dans la rencontre avec l'autre. Suivant la vague hippie, de nombreux Occidentaux prennent d'assaut les plages de Goa, y établissent une résidence secondaire et, après quelques années de va-et-vient, choisissent de s'expatrier pour de bon. Les expatriés dits hédonistes-esthétiques rencontrés à Goa insistent sur la qualité de vie qu'ils y retrouvent. En contraste avec un mode de vie occidental décrit comme contraignant, stressant et rigide, Goa est défini comme un espace de liberté, de spontanéité et de

possibilités. On voit bien là la filiation avec le mouvement *New Age* et son invite à l'expression de soi, avec la contre-culture des années soixante et sa critique sociale. Encore une fois, les dichotomies Inde/Occident persistent dans les discours contemporains.

Goa représente le compromis idéal pour vivre un dépaysement confortable, une idylle au soleil dans un environnement relativement moderne, mais loin des institutions répressives de la modernité. En effet, les expatriés rencontrés à Goa ont choisi de quitter une modernité trop contraignante, mais ont choisi aussi paradoxalement cette région de l'Inde spécifiquement pour son caractère moderne. Les expatriés ont également nommé le contact prolongé avec les Portugais, la forte présence catholique, la diversité ethnique et religieuse et la force de l'industrie touristique dans la région comme des facteurs facilitant les contacts avec les Goanais. Ceux-ci étaient ainsi décrits comme des gens déjà habitués à la présence occidentale, tolérants et s'adaptant sans problème à d'autres modes de vie, les expatriés n'ayant donc pas à se conformer aux traditions indiennes locales.

Ainsi, bâti sur le socle du mythe-modèle de l'Inde comme lieu idyllique, on passe d'une représentation de l'Inde comme paradis hippie à une construction de l'Inde cosmopolite. En effet, aux yeux des expatriés, Goa représente le lieu par excellence où Indiens et citoyens du monde se côtoient sans anicroche. Un idéal cosmopolite qui peut cependant être nuancé par l'observation des interactions quotidiennes dans cette zone frontière. À cet égard, le cas de Millie traduit bien les particularités des modèles d'organisation sociale des expatriés vivant à Goa.

Millie est une Allemande au milieu de la quarantaine qui vit à Goa depuis cinq ans, après une quinzaine d'années de va-et-vient entre l'Inde et différents pays d'Europe, et qui véhicule cet idéal cosmopolite : « *Bientôt, notre société ne sera plus racialisée. C'est une chose du passé. Les gens bougent d'un bout à l'autre de la planète et c'est le début de la fin pour ces balivernes nationalistes. Nous serons bientôt un seul et même magnifique amalgame.* (ma traduction)] » On retrouve bien ici l'idée « d'évolution » vers le cosmopolitisme.

En fait, le discours de Millie et des autres expatriés sur les relations harmonieuses entre Indiens et Occidentaux à Goa tend à gommer un modèle d'organisation sociale qui a pour effet de maintenir les deux groupes dans des univers séparés. Lorsque les expatriés sont amenés à commenter sur le sujet, on découvre dans leur discours que les obstacles aux relations interculturelles sont liés à l'idée que certains Indiens (souvent les plus âgés) ne sont pas assez occidentalisés, sont attachés aux traditions indiennes, craignent les influences occidentales et ne tendent

donc pas vers l'idéal cosmopolite d'expression de soi. Cette différence s'exprime par un décalage dans le temps : les bris de communication interculturels ne sont pas liés à une différence incommensurable entre l'Inde et l'Occident, mais à un simple écart temporel dans l'évolution de la société qui, inévitablement, tend vers le cosmopolitisme et l'amalgame. Cette conception, ayant une parenté avec la distanciation temporelle telle que l'a conceptualisée Fabian (1983)¹⁵, ouvre la porte à l'idée que les Occidentaux doivent en quelque sorte être des instigateurs de changements à Goa.

Pour promouvoir ce cosmopolitisme, les expatriés doivent cependant se battre contre une image de hippie qui leur colle à la peau. Car, si les expatriés rencontrés à Goa ont choisi une vie relativement rangée, étant insérés professionnellement (le plus souvent dans l'industrie touristique), ils sont perçus par certains Goanais comme des excentriques et des fauteurs de troubles, n'amenant rien de bon à la communauté locale, puisqu'ils sont sans le sou. Les expatriés doivent également se distinguer des touristes qui leur bâtissent une mauvaise réputation dans la région et qui, par leurs comportements, alimentent le lobby anti-tourisme. En effet, les résistances au phénomène touristique à Goa concernent surtout le comportement des touristes étrangers : leur nudité, leur consommation de drogue et la corruption des valeurs locales qui en découle. L'attitude hostile et conservatrice envers l'hédonisme occidental se fait sentir dans les conversations quotidiennes à Goa, mais aussi dans la presse et les forums Internet (Routledge 2001 ; Saldanha 2002). Cependant, la dépendance économique de la région envers le tourisme international pousse les Goanais à faire des compromis, dont l'assouplissement de la réglementation sur le bruit¹⁶.

Malgré une construction discursive de Goa comme un lieu cosmopolite et un terreau fertile pour des relations harmonieuses, les expatriés s'efforçaient donc, en raison de tensions sociales avec les Indiens, de se distancier de l'image du hippie et du touriste à laquelle ils sont associés. Les expatriés arguaient qu'ils créaient des emplois dans la région, et que bien qu'ils n'y adhéraient pas, ils respectaient les traditions locales.

Néanmoins, les expatriés ne niaient pas le fait qu'ils étaient insérés dans des espaces sociaux alternatifs, comme l'explique d'ailleurs éloquemment Millie :

Quand je fais un party, ce que je fais régulièrement, j'ai à la maison des gens d'environ 50 nationalités différentes, qui vivent ici ou qui sont en visite. C'est génial. Et ces gens sont en fait tous des gens qui sont marginaux dans leur pays d'origine. C'est pour ça que nous sommes ici, pas vrai ? Donc, d'être marginal signifie que tu es fort probablement une personne plus intéressante que la moyenne. Tu as une histoire intéressante, tu as des choses à raconter,

ou alors tu as fait des choses que tu ne devrais pas avoir faites. Et j'aime ça. J'aime les originaux. (ma traduction)

Millie enchaîne ensuite :

Je suis associée professionnellement avec les Goanais. Mais je dois dire que socialement je suis réseautée principalement avec des amis occidentaux. [...] Les Goanais et les Occidentaux ont des idées très différentes de ce que c'est que de s'amuser. Donc, quand je fais des partys, ils ne les aiment pas, et je n'aime pas non plus les leurs. (ma traduction)

Le fait que son cercle intime soit composé exclusivement d'Occidentaux n'est donc pas pour Millie une question d'ethnicité, mais d'affinité. Il n'y a pas d'exclusion au nom de l'identité ethnique, mais bien un regroupement entre pairs partageant des mêmes intérêts, voire une même posture à l'égard des impératifs sociaux et de l'idéal cosmopolite.

Si le mythe-modèle de l'Inde idyllique persiste et explique le phénomène d'expatriation à Goa, un autre mythe-modèle émerge du modèle précédent, soit le mythe du Goa cosmopolite. L'idylle n'est donc plus liée à l'idée d'une terre non corrompue par l'Occident, mais à celle d'un lieu d'influences réciproques où tous vivent en harmonie. Une idée de progrès sous-tend néanmoins ce mythe avec, à un pôle, les traditions indiennes et, à l'autre pôle, l'idéal contemporain d'expression de soi. Cette idée de progrès justifie que les expatriés hédonistes-expressifs ne fassent pas de compromis sur leur mode de vie, même s'ils doivent se livrer à une négociation identitaire pour ne pas être associés à l'image du hippie ou du touriste.

L'observation participante réalisée à Goa témoigne également du fait que cet idéal cosmopolite se heurte à une division sociale bien marquée entre des Occidentaux excentriques et des Goanais ne prenant pas part à ces rassemblements alternatifs. Si l'on peut parler de regroupement affinitaire, la nature du rassemblement exclut tout de même d'emblée les Indiens désirant assumer leur rôle social, sans se frotter à cet hédonisme risquant de corrompre la société indienne. Ainsi, malgré le fait que les expatriés se réclament d'une vie en marge de l'Occident, cette division sociale a tout de même comme résultante de renforcer, aux yeux des Goanais, l'image d'un Occident déliquescents.

Mythes, mises en récits et pratiques quotidiennes

Dans les exemples ci-dessus, les mythes-modèles de l'Inde représentent la condition de possibilité de l'actualisation d'une expérience. Ils influencent le choix d'une zone frontière spécifique en Inde, répondant parfaitement au fantasme de l'ailleurs, tout comme ils influencent l'expérience inter-

culturelle dans cette zone frontière. Tantôt un intérêt pour la spiritualité, déjà présent au pays d'origine, poussait à visiter Rishikesh pour améliorer sa pratique yogique et à utiliser cet intérêt particulier pour entrer en relation avec l'autre; tantôt un désir de venir en aide aux plus démunis poussait à suivre les pas de Mère Teresa et à endosser un rôle social d'aidant; tantôt encore, une envie de rompre avec la pression sociale incitait à prendre la route pour atteindre un lieu idyllique où il est permis d'assumer sa marginalité. Si l'expérience de la rencontre pousse les expatriés à se réapproprier légèrement ces représentations collectives et à nuancer un peu leur discours sur l'Inde, c'est tout de même à travers ces représentations historiques et stéréotypées qu'ils entrent en relation. Autrement dit, les interactions sociales avec les Indiens demeurent modulées par ces représentations de l'Inde spirituelle, pauvre ou idyllique-cosmopolite.

En fait, les mythes-modèles de l'Inde sont maintenus et les légères réappropriations qu'ils subissent ne viennent pas modifier la base sur laquelle les interactions sociales sont construites. Au contraire, on constate une certaine adéquation du mythe et de l'expérience: on ne trouve pas de décalage majeur entre l'Inde imaginée et vécue, pas de désenchantement déterminant qui pousserait à renoncer au projet d'expatriation. La possibilité, pour les expatriés occidentaux, de choisir leurs espaces sociaux d'insertion y est pour beaucoup dans cette actualisation du mythe et dans la minimisation du décalage entre le projet d'expatriation et l'expérience de l'expatrié, ou entre l'anticipation de l'expérience et l'expérience vécue.

Cette facilité d'appropriation du lieu chez les expatriés, qui se sentent si facilement « chez eux » en Inde, fait écho aux propos de Molz (2008), qui nous rappelle que pour se sentir citoyen du monde, partout chez soi, le sujet doit souvent le faire au détriment des autres, dans un acte de souveraineté rappelant la violente histoire coloniale. En outre, c'est en grande partie le pouvoir économique des expatriés qui leur permet de rétrécir leur zone de contacts interculturels (ou à tout le moins de la choisir), de se maintenir dans un cercle d'initiés se concentrant à temps plein à leur projet de vie et donc, de mener à bien, avec autant de facilité, le projet migratoire qu'ils avaient imaginé et désiré avant leur départ.¹⁷ Dans les mots de Obeyesekere (1997), on dira donc que le fantasme et la réalité sont interreliés et se renforcent les uns les autres, limitant ainsi l'étendue des scénarios possibles. Cependant, on ne peut en dire autant de l'adéquation entre les mythes-modèles de l'Occident et l'expérience des expatriés.

Les mythes-modèles de l'Occident sont définis par opposition aux mythes-modèles de l'Inde, dans une persistance historique de la dichotomie entre l'Orient et l'Occident. Cette dichotomie est reprise dans les

discours des expatriés, qui opposent tantôt l'Inde spirituelle à l'Occident athée, tantôt l'Inde pauvre et humaniste à l'Occident privilégié mais affligé, et tantôt l'Inde idyllique à l'Occident aliénant. Autant d'oppositions qui idéalisent l'Inde et qui prennent racine dans le courant romantique-expressiviste, instaurateur de discursivité autant sur l'Orient que sur l'Occident (Taylor 1998). Ces mythes-modèles de l'Occident, omniprésents dans les récits des expatriés, révèlent une forme de « nationalisme inversé » (Todorov 1989) et leur servent en fait à justifier leur projet d'expatriation.

Par contre, le fait d'expérimenter un stéréotype de l'Occident et de se voir assigner une identité particulière dans les interactions avec les Indiens (l'autre significatif des expatriés) provoque une négociation identitaire importante. En fait, alors que les mythes-modèles de l'Inde correspondent en grande partie à ce qu'ils expérimentent dans une zone frontière spécifique, leurs propres représentations de l'Occident ne semblent pas correspondre à l'identité qui leur est assignée dans leurs relations interculturelles. Plutôt que de reconnaître leur désarroi, leur désolation et leur aliénation à leur société d'origine (et la quête d'une nouvelle vie qui en découle), on les renvoie plutôt à leur solitude, à leur richesse, voire à leur égoïsme ou à leurs mauvaises habitudes et à leur manque de respect des traditions locales. Les mythes-modèles de l'Occident sont donc à la fois, et selon les circonstances, endossés pour donner un sens au projet d'expatriation et rejetés par les expatriés qui dénoncent leur réductionnisme ou leur inadéquation.

Malgré le fait que l'on soit toujours dans un cercle interprétatif qui trace la supériorité morale de l'Inde, le décalage dans les représentations, qui se fait sentir dans les interactions sociales, a un impact majeur sur les modèles d'organisation sociale des expatriés. Pour faire face à ces stéréotypes, différents processus présents à des degrés divers dans les trois terrains de recherche sont mis en branle. L'appropriation symbolique et identitaire permet l'adoption de codes culturels indiens et la rupture avec l'identité précédente pour faire taire les stéréotypes. Ce processus demeure marginal dans les trois terrains de recherche. Le jeu d'appartenance et de retrait est plus typique de l'expérience des expatriés, qui souhaitent s'affirmer comme aspirant spirituel, travailleur humanitaire ou citoyen du monde, mais qui sont malgré tout ramenés de temps à autre à leur identité occidentale et aux stéréotypes qui y sont associés. Face à ces stéréotypes et aux bris de communication qu'ils induisent, les expatriés occidentaux ont recours au « refuge culturel », soit le regroupement entre Occidentaux comme soupape aux interactions trop exigeantes. Ce refuge culturel ne témoigne pas nécessairement d'une volonté première de se regrouper. Au contraire, c'est justement parce qu'ils sont

engagés dans un processus interculturel que les expatriés ont besoin de cet espace de stabilité où ils retrouvent des gens qui leur ressemblent (Hottola 1999).

Le regroupement des expatriés peut se faire en fonction de cette occidentalité-refuge (qui leur permet de se ressourcer momentanément), mais aussi en fonction d'intérêts partagés. C'est là le troisième processus de négociation identitaire. Les identités mises de l'avant dans les différents projets d'expatriation dictent alors les regroupements et favorisent l'insertion des expatriés au sein d'une communauté de pairs. Dans ces cas, même si les espaces sociaux des expatriés chevauchent ceux des Indiens, des liens plus profonds sont tissés uniquement à partir de ces affinités premières qui les ont poussés à l'expatriation. Ces regroupements affinitaires se faisant au nom d'intérêts communs plutôt qu'au nom de leur occidentalité, ils viennent confirmer la théorie de Amit et Rapport (2002) selon laquelle les communautés et les identités qui en découlent doivent être conceptualisées en référence à ce que les membres ont en commun, plutôt qu'en fonction de l'opposition catégorielle entre « eux » et « nous ».

Ces différents processus de négociation identitaires et les modèles d'organisation sociale qui en découlent amènent les expatriés à se réclamer d'une identité liminale, en marge des sociétés indienne et occidentale. En fait, leur statut d'expatrié leur confère une posture liminale quasi permanente, qui leur permet de se soustraire à la fois à la pression sociale occidentale et aux règles indiennes locales, sans pour autant se sentir marginaux en raison de l'engagement dans leur communauté de pairs. Cette liminalité, déployée dans une zone frontière spécifique, contribue à laisser émerger une nouvelle identité, mais rend du même souffle l'expatrié complètement otage d'un code d'interactions stéréotypées (Baudrillard et Guillaume 1992). En effet, les expatriés occidentaux en Inde qui sont dans cette posture ont la possibilité de déployer une identité malléable, mais ne peuvent pas pour autant éviter d'être confrontés aux stéréotypes qu'ont les Indiens à l'égard de l'Occident. Car qu'ils le veuillent ou non, l'épistémè les force à interagir en tenant compte des stéréotypes de l'Occident qu'on continue de leur assigner, et ce, malgré le fait qu'ils se considèrent en marge de cette culture occidentale.

Cette posture liminale a elle-même un corolaire, soit le maintien dans un cercle interprétatif et la reproduction de la dichotomie entre l'Inde et l'Occident. En effet, si les dichotomies classiques ne permettent pas de rendre compte de la totalité de leur expérience dans la zone frontière, elles persistent néanmoins dans les discours et les pratiques sociales des expatriés, l'idéalisation de la société indienne et le discours critique sur l'Occident permettant de justifier leur projet de vie. Ce constat nous éclaire sur la difficulté, malgré les nuances discursives et les négociations

identitaires, à rompre les chaînes associatives ancrées historiquement et reproduites socialement.

Finalement, considérant le manque de recherche portant sur la perception des acteurs locaux interagissant au sein des espaces touristiques (Stronza 2001), une avenue de recherche future devrait, selon nous, inclure le point de vue des Indiens locaux sur l'expatriation occidentale. Les quelques entrevues périphériques réalisées avec quelques-uns d'entre eux dans les différentes zones frontière suggèrent en effet un refus réciproque de se voir définir par des représentations qui perdurent à travers l'histoire, et un désir partagé de passer à une « reconnaissance de la différence sans assignation » (Corin 1998 : 199-200).

Notes

1. Les expatriés rencontrés dans le cadre de notre recherche visitaient souvent les lieux en tant que touristes avant de choisir de s'y établir de façon permanente. Ce phénomène fait écho à d'autres, recensés dans la littérature émergente sur la migration découlant de l'expérience touristique (*tourism-informed mobility* ou *migration that is tourist motivated*) (O' Reilly 2007).
2. Pour plus de détails sur ces malaises modernes et pour une anthropologie de l'Occident d'un point de vue excentré, voir Giguère (2009).
3. La recherche documentaire incluait les écrits missionnaires, les œuvres littéraires, les récits de voyage, et plus récemment les œuvres cinématographiques, de même que les travaux d'historiens et indianistes portant sur les constructions orientalistes.
4. La littérature récente sur le tourisme met au défi l'idée selon laquelle des stéréotypes sont transmis à travers le « regard touristique » (Urry 1990), et pousseraient les locaux à se redéfinir en fonction des attentes perçues (MacCannell 1999, 1984). La dynamique de la rencontre y est donc aussi mise en évidence, mais l'accent est mis sur l'agentivité des hôtes dans leur construction identitaire (Stronza 2001), plutôt que sur le partage des postulats.
5. Le choix du concept de mythe-modèle a aussi été fait, car il sert bien notre double approche du phénomène d'expatriation, c'est-à-dire de rendre compte à la fois de l'expérience interculturelle des expatriés et du contexte qui précède et permet cette expérience. Cette double approche nous permet de comprendre l'expérience contemporaine de la rencontre en nous évitant de dés-historiciser et de dépolitiser les sujets (Fabricant 1998; Kaplan 1996).
6. Les expatriés provenaient du Canada, des États-Unis, d'Angleterre, d'Allemagne, de Suisse, de Belgique, de France, d'Italie et d'Espagne. Eux-mêmes s'identifiaient comme venant « de l'Occident », et non pas d'un pays en particulier. Certains vivaient en Inde depuis deux ans, d'autres depuis plus de trente ans, mais en moyenne depuis 10 ans. Nous avons interrogé dix-neuf hommes et vingt et une femmes, âgés de trente à soixante-dix ans.
7. D'autres concepts émergent pour rendre compte des formes contemporaines de déplacements. Notons au passage celui de migrant « privilégié », écarté en raison de la trop grande relativité du concept (Torresan 2007), et celui de migrant « volontaire » (par opposition au départ « forcé ») (Fortin 2002), qui a une propension à ne tenir compte que des motifs personnels de départ (et très peu du contexte global

- entourant le déplacement). Quant au concept d'immigration dans le but d'améliorer son style de vie (traduction libre de *lifestyle migration*), il renvoie à un mouvement rendu possible grâce à des conditions économiques et politiques particulières, mais aussi à un contexte culturel auquel on veut échapper afin de « trouver mieux ailleurs » (Benson 2011), s'inscrivant ainsi en continuité avec le mouvement romantique (Thorpe 2007), et faisant pour sa part écho au phénomène dont il est question ici.
8. Pour Bruner (2005), l'espace touristique est divisé en trois lieux distincts : le lieu d'origine, l'ailleurs, et la zone frontière. C'est dans la zone frontière qu'a lieu la rencontre, ou le « jeu de rôles », après quoi les acteurs retournent chacun à leur propre espace. La notion de zone de contacts introduite par Pratt (2008) réfère aux interactions en situation inégalitaire. La rencontre y est conceptualisée comme une coprésence qui permet l'improvisation, mettant donc l'accent sur l'asymétrie des relations en contexte postcolonial, mais sans occulter l'aspect interactif.
 9. Sur les limites des représentations dominantes et les différentes possibilités d'interprétation dialogique de l'espace, voir entre autres Edensor (1998).
 10. Littéralement « le vrai gourou », celui qui mène à la réalisation du Soi.
 11. Les traces psychiques provenant des vies antérieures.
 12. Des récits qui font écho à ceux des *swamis* non indiens rencontrés par Khandelwal (2007).
 13. Philosophie hindoue qui enseigne l'unité du moi individuel (*Atman*) et du moi universel (*Brahman*).
 14. Rassemblement spirituel, généralement en compagnie d'un maître spirituel qui transmet son savoir.
 15. La distanciation temporelle permet de rendre compte du concept linéaire de l'histoire, avec à un pôle le progrès, le développement et la modernité (et dans ce cas-ci le cosmopolitisme), et à l'autre pôle la stagnation, le sous-développement et la tradition (Fabian 1983).
 16. Au début des années 2000, des lois sont adoptées pour réglementer l'utilisation de haut-parleurs après 23h. Les lois seront finalement assouplies en réaction aux protestations des travailleurs de l'industrie touristique, pour qui le chiffre d'affaires avait baissé considérablement à la suite des événements de septembre 2001 à New York (Saldanha 2004).
 17. Ce n'est cependant pas le projet civilisateur ou la rationalité économique qui est à la base du projet d'expatriation, mais l'impératif ressenti par plusieurs expatriés de changer radicalement leur mode de vie. L'Occident ne représente donc pas seulement la condition de réalisation du projet d'expatriation, mais ce que les expatriés désirent quitter.

Références

- Affergan, F., 1987. *Exotisme et altérité: essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Altglas, V., 2001. « L'implantation du néo-hindouisme en Occident », in J.-P. Bastian, F. Champion et al. (dir.), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan, p. 49-60.
- Amit, V., 2001. « Clash of Vulnerabilities: Citizenship, Labor and Expatriacy in the Cayman Islands », *American Ethnologist*, vol.28, n° 3, p. 574-594.
- Amit, V. et N. Rapport (dir.), 2002. *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London, Pluto Press.

- Baudrillard, J. et M. Guillaume, 1992. *Figures de l'altérité*. Paris, Descartes.
- Bauman, Z., 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Benson, M., 2011. « The Movement beyond (Lifestyle) Migration: Mobile Practices and the Constitution of a Better Way of Life », *Mobilities*, vol. 6, n° 2, p. 221-235.
- Bevir, M., 1994. « The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, n° 3, p. 747-767.
- Bhabha, H.K., 1983. « The Other Question... Homi Bhabha Reconsiders the Stereotype and Colonial Discourse », *Screen*, vol. 24, n° 6, p. 18-36.
- Bhattacharyya, D.P., 1997. « Mediating India: An Analysis of a Guidebook », *Annals of Tourism Research*, vol. 24, n° 2, p. 371-389.
- Bruner, E.M., 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Corin, E., 1998. « Les figures de l'étranger », *Prisme*, vol. 8, n° 3, p. 194-204.
- Edensor, T., 1998. *Tourists at the Taj: Performance and Meaning at a Symbolic Site*. London, Routledge.
- Fabian, J., 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- Fabricant, C., 1998. « Riding the Waves of (Post) Colonial Migrancy: Are we all Really in the Same Boat? », *Diaspora*, vol. 7, n° 1, p. 25-52.
- Fernandez, B., 2002. *Identité nomade: De l'expérience d'Occidentaux en Asie*. Paris, Anthropos.
- Fortin, S., 2002. *Trajectoires migratoires et espaces de sociabilité: Stratégies de migrants de France à Montréal*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université de Montréal.
- Giguère, N., 2009. *De l'aller-retour au point de non-retour. Étude comparative de l'expérience interculturelle et du sentiment d'épuisement culturel des expatriés occidentaux en Inde*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université de Montréal.
- Gokhale, B.G., 1992. *India in the American Mind*. Bombay, Popular Prakashan.
- Hottola, P., 1999. *The Intercultural Body: Western Woman, Culture Confusion and Control of Space in the South Asian Travel Scene*. Joensuu, Julkaisuja.
- Inden, R.B., 1986. « Orientalist Constructions of India », *Modern Asian Studies*, vol. 20, n° 3, p. 401-446.
- Kaplan, C., 1996. *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*. Durham, Duke University Press.
- Kaur, R., 2002. « Viewing the West through Bollywood: A celluloid Occident in the Making », *Contemporary South Asia*, vol. 11, n° 2, p. 199-209.
- Khandelwal, M., 2007. « Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 14, n° 3, p. 313-340.
- Kilani, M., 1994. *L'invention de l'autre: Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne, Éditions Payot.
- King, R., 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. London and New York, Routledge.

- Laing, J. H. et G. I. Crouch, 2009. « Myth, Adventure and Fantasy at the Frontier: Metaphors and Imagery Behind an Extraordinary Travel Experience », *International Journal of Tourism Research*, vol. 11, n° 2, p.127-141.
- MacCannell, D., 1999 [1976]. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York, Schocken Books.
- MacCannell D., 1984. « Reconstructed Ethnicity Tourism and Cultural Identity in Third World Communities », *Annals of Tourism Research*, vol. 11, p.375-391.
- Molz, J. G., 2008. « Global abode: Home and Mobility in Narratives of Round-the-world Travel », *Space and Culture*, vol. 11, n° 4, p.325-342.
- Nagy, R., 2007. « On Labels: Tourists, Migrants and Others ». Conference Proceedings ASA: *Thinking Through Tourism*, 10th-13th April, London Metropolitan University.
- Obeyesekere, G., 1997. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.
- O'Reilly, K., 2007. « The Rural Idyll, Residential Tourism, and the Spirit of Lifestyle Migration ». Conference Proceedings ASA: *Thinking Through Tourism*, 10th-13th April, London Metropolitan University.
- Pratt, M. L., 2008 [1992]. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London, Routledge.
- Routledge, P., 2001. « "Selling the Rain", Resisting the Sale: Resistant Identities and the Conflict over Tourism in Goa », *Social & Cultural Geography*, vol. 2, n° 2, p. 221-240.
- Said, E., 1978. *Orientalism*. New York, Vintage Books.
- Salazar, N., 2010. « Towards an Anthropology of Cultural Mobilities », *Crossings: Journal of Migration and Culture*, vol. 1, p. 53-68.
- Saldanha, A., 2004. « Goa Trance and Trance in Goa: Smooth Striations », in G. St-John (dir.), *Rave Culture and Religion*. London and New York, Routledge, p. 273-286.
- Saldanha, A., 2002. « Identity, Spatiality and Postcolonial Resistance: Geographies of the Tourism Critique in Goa », *Current Issues in Tourism*, vol. 5, n° 2, p. 94-111.
- Sen, A., 1997. « Indian Traditions and the Western Imagination », *Daedalus*, vol. XXII, p. 1-26.
- Shivani, A., 2006. « Indo-Anglian Fiction: The New Orientalism », *Race Class*, vol. 47, p. 1-25.
- Singer, M., 1972. « Passage to more than India: A Sketch of Changing European and American Images », in M. Singer (dir.), *When a Great Tradition Modernizes*. New York, Praeger, p. 11-38.
- Strauss, S., 2005. *Positioning Yoga: Balancing Acts across Cultures*. Oxford, Berg.
- Stronza, A., 2001. « The Anthropology of Tourism: Forging new Ground for Ecotourism and other Alternatives », *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, p. 261-283.
- Taylor, C., 1998 [1989]. *Les Sources du Moi: La formation de l'Identité moderne*. Montréal, Boréal.
- Taylor, C., 1994. *Le malaise de la modernité*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Teltscher, K., 1997 [1995]. *India Inscribed: European and British Writing on India, 1600-1800*. Delhi and New York, Oxford University Press.
- Thang, L. L., E. MacLachlan et M. Goda, 2002. « Expatriates on the Margins – A Study of Japanese Women Working in Singapore », *Geoforum*, vol. 33, n° 4, p. 539-551.

- Thorpe, C., 2007. «The Romantic Spectre Hhaunting Britain: Lifestyle Migration to Italy and the Return of the Romantic Zeitgesit». Conference Proceedings ASA: *Thinking Through Tourism*, 10th-13th April, London Metropolitan University.
- Todorov, T., 1989. *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Éditions du Seuil.
- Torresan, A., 2007. «How Privileged are They? Middle-class Brazilian Immigrants in Lisbon», in V. Amit (dir.), *Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement*. New York, Oxford, Berghahn Books, p. 103-125.
- Turner, B. S., 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London, New York, Routledge.
- Urry, J., 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London, Sage.
- Weinberger-Thomas, C., 1988. «Introduction: Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales», in C. Weinberger-Thomas (dir.), *L'Inde et l'imaginaire*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 9-31.
- Zunigo, X., 2000. *Volontariat et virtuosité ascétique. Les volontaires de l'Ordre des Missionnaires de la Charité de Mère Térésa à Calcutta*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.