UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté des Sciences économiques, sociales, politiques
et de communication
Département des Sciences de la Population et du Développement

Construction identitaire entre maternité et engagement social

Une approche par la méthode des récits de vie auprès de femmes d'origine marocaine

Catherine Laviolette

Thèse présentée ne vue de l'obtention du grade
de docteure en sciences politiques et sociales
de L'Université catholique de Louvain.

Co-Promoteurs :	
Danielle Desmarais	Prof. à l'Université du Québec à Montréal
Jean-Marie Wautelet	Prof. à l'Université catholique de Louvain
Président du jury :	
Dominique Tabutin	Prof. à l'Université catholique de Louvain
Jury de thèse :	
Catherine Delcroix	Prof. à l'Université catholique de Strasbourg
Vincent de Gaulejac	Prof. à l'Université Paris 7 Denis-Diderot
Françoise Digneffe	Prof. à l'Université catholique de Louvain
Guy de Villers Grandchamps	Prof. à l'Université catholique de Louvain
Michael Singleton	Prof. à l'Université catholique de Louvain

Louvain-la-Neuve, octobre 2010

Remerciements

Qu'il me soit permis de saluer et remercier ici toutes les personnes sans qui la concrétisation de ce travail de thèse de doctorat n'aurait pu aboutir. Ces remerciements sont rédigés dans un moment de doux apaisement intellectuel, au soir d'un long parcours qui m'a fait rencontrer des personnes humaines de grandes qualités. Je mesure que j'ai beaucoup de chance d'avoir bénéficié d'un contexte relationnel et humain aussi porteur et chaleureux.

Ma reconnaissance s'adresse d'abord aux femmes qui ont participé à ma recherche. Pour tout ce que j'ai appris en écoutant leurs histoires de vie et en partageant avec elles des moments intenses et humains, pour la confiance qu'elles m'ont témoignée en ouvrant les portes de leur intimité, pour toutes les joies et les peines, pour tout ce temps passé à leurs côtés, je les remercie.

J'ai bénéficié d'une commission d'accompagnement qui, tout en me soutenant, m'a laissée libre et responsable de mes choix. Une commission composée par de belles personnalités et d'origines disciplinaires diverses avec qui les débats et réflexions ont été très riches.

Je voudrais, en premier lieu, remercier profondément Danielle Desmarais, ma co-Directrice, pour tout ce qu'elle m'a apporté. Ce fut réellement une grande chance d'être suivie par elle, de manière soutenue, compétente et patiente pendant des années. Avec une grande disponibilité, sans jamais rien m'imposer, Danielle a été pour moi un exemple de générosité, de curiosité, de volonté et d'humilité. Chacune de nos rencontres à Paris a été chaleureuse, stimulante et fructueuse. Je garde de cette grande Dame l'image d'une intellectuelle rigoureuse et créative, profondément reliée au travail de terrain et intéressée par la vie des gens. Pour cette belle connivence, je lui exprime ma profonde gratitude.

Jean-Marie Wautelet, mon co-Directeur, m'accompagne de manière bienveillante et respectueuse à la Fopes depuis 1998. Tout en étant relativement éloigné de mon sujet d'étude, il a lu de manière scrupuleuse chacun de mes textes et m'a toujours apporté des conseils judicieux. Jean-Marie m'a permis de me construire une identité professionnelle avec beaucoup de confiance et d'ouverture ; j'ai bénéficié en outre de sa grande expérience dans les questions de développement des pays africains. Jean-Marie est une personnalité académique qui se caractérise par sa simplicité, son humilité et sa grande capacité de travail.

Je lui en suis très reconnaissante.

Je remercie aussi Françoise Digneffe, membre de ma commission, pour les différentes discussions que nous avons eues et pour l'attention scrupuleuse et respectueuse avec laquelle elle a considéré mon travail. Je la remercie pour le soutien chaleureux, généreux et fiable qu'elle m'a manifesté. Ses conseils ont été pour moi très précieux.

Remerciements

Je remercie Guy de Villers pour les réflexions et les conseils qu'il m'a prodigués lors des différentes occasions où nous nous sommes rencontrés. Je salue son exigence de rigueur scientifique dans les différents commentaires qu'il m'a apportés. Je lui suis aussi reconnaissante pour son accueil et sa disponibilité malgré un emploi du temps très chargé.

Je remercie enfin Mike Singleton pour sa confiance et son soutien durant ces années de thèse. Mike, « l'empêcheur de tourner en rond », m'a permis de développer un esprit critique et de construire un regard constamment ouvert sur le monde, sans mettre trop vite les concepts et les gens dans des « cases définitives ». Pour cette qualité d'ouverture, qu'il soit remercié.

Ma reconnaissance s'adresse aussi aux deux lecteurs extérieurs de ma commission d'accompagnement, Madame Catherine Delcroix de l'Université de Strasbourg et Monsieur Vincent de Gaulejac, de l'Université Paris 7 Denis-Diderot. Je les remercie pour leur lecture attentive et leurs critiques judicieuses et constructives.

Faire partie de l'équipe de la Fopes est pour moi un plaisir. Le cadre chaleureux et convivial soutenu par des personnes intelligentes et humaines est une grande force pour chacun. Je remercie toute l'équipe des adorables secrétaires, Brigitte, Chantal et Gisèle, des matériaux pédagogiques, Anne-Françoise et Anne-Hélène, et des conseillers à la formation qui m'ont supportée par de grands éclats de rire dans les aléas émotifs de ma thèse. Je remercie aussi Pierre Reman, Directeur de la Fopes, Joseph Godeau, Directeur administratif et Georges Liénard, Professeur émérite, pour leur soutien, leurs conseils et leur confiance.

Je souhaite aussi saluer ma « muse » et mon amie Florence Degavre pour nos mémorables « sessions au vert », moments de travail très intense mais aussi de profondes réflexions existentielles. Florence m'a sans aucun doute apporté un regard posé et nuancé sur de nombreux points de vues, elle m'a permis de croire aussi que c'était possible. Je lui exprime ma chaleureuse reconnaissance.

Merci à Eliane Godelet et à Chantal Grandmaire qui m'ont soutenue beaucoup ces dernières semaines très denses. J'ai beaucoup apprécié leur gentillesse et leur joyeuse présence. Eliane m'a en outre beaucoup aidée pour la réalisation des schémas de ma thèse et je lui dois « la vie », jolie calligraphie arabe de la première page. Je lui en suis très reconnaissante.

Je profite pour remercier aussi toutes les personnes qui m'ont accueillie dans leur maison pour pouvoir y travailler sereinement, loin du tumulte joyeux mais bruyant de la vie familiale. M et Mme Liétard (tante Claire et oncle Gaëtan), M et Mme Degavre et Mme Isabelle Cassiers en Belgique et Blandine Destremau et Myriam Billette en France.

L'équipe des bénévoles et les femmes de l'Arabesque font partie des personnes qui m'ont grandement aidée dans la réalisation de ma thèse. Par leur accueil, leur sens de l'écoute et leur profond intérêt pour mes questionnements, elles ont contribué à affiner la connaissance d'un monde social et des bricolages de vie de nombreuses femmes d'origine immigrée, vivant dans des quartiers populaires.

Ma profonde reconnaissance s'adresse aussi à mes amies, mes compagnes de route, mes copines, les intellectuelles, comme les autres baroudeuses de la vie, les mères de familles et celles qui se posent encore la question, les artistes, les écorchées, les courageuses, les rigolotes. Elles ont toujours été présentes, et pour leur chaleureuse, fidèle et combien précieuse amitié je les remercie infiniment. Je ne les citerai pas, pour n'oublier personne, mais elles sauront se reconnaître.

Je n'oublie pas non plus mes frères, mes amis, les hommes qui enrichissent ma vie et m'apportent beaucoup, avec la vision de l'autre moitié du monde. Humanistes et humanitaires, intellectuels et hommes de terrain, artistes et grands managers, hommes du Nord et du Sud, je les salue pour leur cheminement vers plus de conscience et leur volonté de solidarité et de parité. Qu'ils reçoivent toute ma reconnaissance.

Qu'il me soit aussi permis de remercier profondément Monsieur Alain Delmotte, informaticien patient et disponible qui m'a aidée à la mise en page de ce document. Sans ses conseils judicieux et avertis, je n'aurais simplement pas pu réaliser un tel travail. Je le remercie beaucoup !

Les remerciements qui suivent s'adressent au clan familial.

Ainsi, ma reconnaissance très émue se dirige vers mes parents, Geneviève et Philippe Laviolette, initiateurs et inspirateurs de mes penchants passionnés pour la compréhension du monde et des autres. C'est grâce à leur rapport à la vie, dans un sens sacré, que j'ai pu me construire comme acteure-sujet consciente et constamment en chemin. L'esprit de famille, la joyeuse convivialité, l'accueil chaleureux et l'entraide ont fait partie de leur transmission, et sans leur soutien pratique et logistique pour soulager mon champ identitaire maternité, je n'aurais pas pu m'investir dans ce long parcours intellectuel. Ils ont toujours été là et je les remercie infiniment.

Ma profonde gratitude se dirige aussi vers mes beaux-parents, Anne et Jacques Hublet, toujours présents et disponibles pour venir à la rescousse. Parfois un peu dépassés par les événements, ils ont témoigné d'une grande générosité, d'une incroyable bienveillance et de …beaucoup d'humour. J'adresse spécialement mes remerciements à mon beau-père, mon infatigable et patient correcteur-préféré, qui a lu et relu plusieurs fois les différentes parties de ma thèse et qui mange maintenant des virgules à tous les repas.

Enfin, je terminerai en exprimant la grande chance que j'ai de partager ma vie avec Pierre. Ma gratitude est immense envers son soutien et ses encouragements enthousiastes face à mon projet depuis le début. Sa crainte que je ne tombe dans un féminisme radical passée, il s'est révélé tout au long de ces années un interlocuteur intéressé, un collaborateur et un conseiller de qualité. En outre, partageant avec moi un idéal commun et les mêmes valeurs de vie, il est resté très proche de mes réflexions et de mes interrogations. Son aide a été inestimable ces derniers mois et, avec beaucoup de patience et d'efficacité, il m'a permis de me concentrer sur ma tâche, me libérant l'esprit et mon temps. Pour toute cette connivence, je le remercie infiniment.

Après Pierre, viennent Guillaume, Maïté, Baptiste et Valentine, nos quatre enfants formidables dont je suis très fière. Ils ont été remarquables durant toutes ces années par leur patience et leur soutien. Ils ont montré un intérêt réel à ma recherche, me demandant d'expliquer régulièrement où j'en étais. Les derniers mois on été plus difficiles, surtout pour Valentine, mais à aucun moment ils ne m'ont fait regretter mon choix. Cheminer à leurs côtés et les voir grandir m'a aussi fait mûrir et enrichir considérablement ma réflexivité. Sans leur présence interactive, je suis convaincue que ma position de mère chercheure n'aurait pas permis une rencontre aussi riche et proche avec d'autres mères, sujets de mon étude.

Pour tous ces moments de bonheur avec ma famille, j'exprime ma profonde gratitude et ma grande tendresse.

Remerciements

À A.

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE 17

PREMIERE PARTIE : UN MODELE THEORIQUE DE LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE ENTRE MATERNITE ET ENGAGEMENT SOCIAL 21

INTRODUCTION 21
CHAPITRE 1. LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE 23
1.1. Construction sociale et élaboration sociologique de « l'acteur.e-sujet » 24
1.1.1. L'individu 24
1.1.2. L'individu-acteur 27
1.1.3. L'expérience sociale 31
1.1.4. Le sujet 33
1.1.4.1. Les quatre univers théoriques 34
1.1.4.2. Le sujet de l'hypermodernité ou le fardeau d'être sujet 37
1.1.4.3. La chance d'être sujet 39
Conclusion : la notion d'acteur.e-sujet 42
1.2. Le concept d'identité et les conditions de son élaboration 43
1.2.1. L'identité liée à l'évolution des sociétés 44
1.2.2. Une construction sociologique et psychosociologique 46
1.2.3. La contribution des religions dans le développement de l'identité 48
1.2.4. Trois fondements conceptuels 50
1.2.4.1. L'identité comme processus 50
1.2.4.2. La subjectivité 51
1.2.4.3. Le rapport à autrui et la reconnaissance de l'autre dans la construction identitaire 55
1.3. Les supports de la construction identitaire 59
1.3.1. Le temps et l'espace 59
1.3.2. Les ascriptions et les héritages identitaires 61
1.3.3. Les identités individuelles et collectives 62
1.3.4. L'identité narrative 65
1.4. La dynamique de la construction identitaire 67
1.4.1. Rapports sociaux de sexe et dynamiques des identités sexuées 68
1.4.2. Les crises identitaires 70
1.4.3. Les stratégies identitaires au cœur d'un métissage culturel 74
Conclusion 79
CHAPITRE.2. LA MATERNITE 81
2.1. Pour une conceptualisation de la maternité 81
2.1.1. Maternité et idéologies religieuses 83
2.1.2. Construction sociale de la maternité 84
2.1.3. La maternité ou le mythe de la « mère-avant-tout » dans le monde arabo-musulman traditionnel 85
2.1.3.1. Le statut de la maternité… 85
2.1.3.2. …et de la paternité 86

2.1.3.3. L'éducation des petites filles 87
2.1.3.4. Le statut des filles-mères 89
2.1.3.5. Les relations mères-fils 89
2.1.3.6. Les belles-mères 91
2.1.4. Points de vue féministes 92
2.2. Maternité et identités publiques *100*
2.2.1. Maternité et travail salarié 101
2.2.2. Maternité et citoyenneté 102
2.3. Maternité et immigration *104*
2.3.1. Une affaire de femme, de famille et de réseau 105
2.3.2. Un espace de transmission 106
2.3.3. Un espace d'acculturation contrainte ou de marginalisation 108
Conclusion *109*
CHAPITRE 3. L'ENGAGEMENT SOCIAL 111
3.1. Eléments de compréhension de l'histoire du militantisme féminin *111*
3.1.1. Du point de vue occidental 111
3.1.2. Les grandes lignes du mouvement des femmes au Maroc depuis un siècle 113
3.2. Crise du militantisme et nouvelles formes d'engagement *116*
3.3. L'engagement social au féminin *118*
3.3.1. Le sens de l'engagement des femmes 120
3.3.2. Engagements et désengagements dans la vie quotidienne 120
3.3.3. L'engagement féministe 122
3.4. L'engagement : le concept finalement… *123*
3.4.1. L'engagement : conduite et acte 123
3.4.2. Le rapport à l'avenir 126
3.4.3. L'affectivité : base de l'engagement 127
3.4.4. S'engager c'est prendre un risque 127
3.5. Engagement et maternité *128*
Conclusion *129*
CONCLUSION : UN MODÈLE D'ANALYSE 131
4.1. L'expérience des acteures-sujets : réflexivité et reconnaissance par autrui *131*
4.2. La dynamique de la construction identitaire *132*
4.3. L'identité individuelle et les identités collectives *133*
4.4. L'identité narrative *133*
4.5. L'articulation de deux champs : la construction identitaire entre maternité et engagement social *134*

DEUXIEME PARTIE : METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE : UNE APPROCHE BIOGRAPHIQUE 137

INTRODUCTION 137
CHAPITRE 1. REPERES GENERAUX 141
1.1. Brefs repères historiques *141*
1.2. Fondements épistémologiques *145*
1.2.1. La démarche herméneutique 145
1.2.2. Pas de production de connaissance sans autrui 151

1.2.2.1. L'histoire d'une relation avant tout 151
1.2.2.2. Implication et auto-réflexivité ou quand la chercheure s'engage 152
1.3. L'orientation : une approche ethnosociologique, historique et culturelle 155
1.3.1. Quelques définitions 155
1.3.2. La découverte du terrain 158
1.3.3. Les étapes méthodologiques du processus herméneutique 159
CHAPITRE 2. LES CONDITIONS DU RECUEIL DES RECITS DE VIE 161
2.1. Introduction : la force de l'observation 161
2.2. Au point de départ : le hasard 162
2.3. La magie d'un lieu 163
2.4. La rencontre avec Kalila ou la découverte d'un autre monde 165
2.5. Ma vie comme bénévole à l'Arabesque 167
2.6. Chaque nouveau récit ou l'affinage d'un processus 169
CHAPITRE 3. PROCEDURE POUR L'ANALYSE DES RECITS DE VIE 173
3.1. Construction de l'« arbre de sens » 174
3.2. Compréhension de l'essence originale de chaque récit 176
3.2.1. La structure diachronique des événements biographiques et du récit 176
3.2.1.1. Petit détour définitionnel : événements, parcours et ligne de vie 176
3.2.1.2. La dimension diachronique 178
3.2.2. L'axe synchronique 179
CHAPITRE 4. PROCEDURE DE VALIDATION DE LA RECHERCHE 183
4.1. La perspective comparative 183
4.2. Des récurrences dans les parcours : ouverture sur des pistes interprétatives 184
4.3. La construction d'hypothèses et les transferts conceptuels 185
4.4. Ne pas publier les récits : un choix, une décence 186
CONCLUSION 187

TROISIEME PARTIE : ANALYSE ET INTERPRETATION DES RECITS DE VIE 189

INTRODUCTION 189
CHAPITRE 1. PRESENTATION DES NARRATRICES ET DES FIGURES DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE 193
1.1.Tableaux des événements significatifs et résumés des récits de vie des femmes 193
1.1.1. Fatima 194
1.1.2. Nehal 197
1.1.3. Wafa 200
1.1.4. Kalila 203
1.1.5. Lina 207
1.1.6. Chaïmaa 210
1.1.7. Massinissa 213
1.1.8. Linda 216

1.1.9. Lamia....219
1.2. Figures de la construction identitaire entre maternité et engagement social....*222*
1.2.1. Petit retour épistémologique....222
1.2.2. Les caractéristiques de la constitution des figures de construction identitaire....223
1.2.3. Des indicateurs d'enrichissement des figures....228
1.2.4. Les figures de la construction identitaire....230
1.2.4.1. La figure de la femme et la mère épanouies....230
1.2.4.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme....231
1.2.4.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité....231
1.2.4.4. La figure de la femme mutilée et la mère réparée....231
1.2.4.5. La figure de la femme et la mère mutilées....232
CHAPITRE 2. UN ÉTAYAGE DES FIGURES DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE....235
2.1. Les acteures-sujets : êtres d'expériences....*235*
2.1.1. La figure de la femme et la mère épanouies....236
Fatima ou la femme et la mère construite dans une « *famille formidable* »....236
Nehal ou le privilège d'appartenir à une famille en processus de métissage....237
Wafa ou l'adolescente violentée mais la femme et la mère accomplies....237
En résumé....238
2.1.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme....239
Kalila ou « maman depuis ma naissance »....239
Lina ou la femme qui s'éveille lentement....240
En résumé....242
2.1.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité....242
Chaïmaa ou la femme fragilisée....242
Massinissa ou la désillusion....243
En résumé....244
2.1.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité....244
Linda ou la femme réflexive dans un parcours de vie hors norme....244
2.1.5. La figure de la femme et la mère mutilées....245
Lamia ou la femme aux aguets....245
Conclusion : ces expériences qui reflètent les rapports de genre....246
2.2. La dynamique de la construction identitaire....*246*
2.2.1. La figure de la femme et la mère épanouies....246
Fatima ou les émotions positives dans tous les champs identitaires....246
Nehal, ou le partage équilibré des champs identitaires....247
Wafa, ou de la jeune femme rebelle à la mère conscientisée....248
En résumé....250
2.2.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme....250
Kalila, ou la mère-avant-tout....250
Lina, ou de la femme battue à la mère qui s'insurge....252

En résumé 253
2.2.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité 254
Chaïmaa, ou la femme épuisée qui tente de se reconstruire 254
Massinissa, ou la femme qui se libère de son « *erreur* » 255
En résumé 255
2.2.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité 256
Linda, ou la débrouillardise coûte que coûte 256
2.2.5. La figure de la femme et la mère mutilées 257
Lamia : une certaine inventivité pour accéder à son autonomie 257
Conclusion 258
2.3. Les identités individuelles et collectives 258
2.3.1. La Figure de la femme et la mère épanouies 259
Fatima, ou le bonheur d'être soi 259
Nehal : être soi ou simplement un produit ordinaire du destin 260
Wafa : « Je m'appelle Wafa! » 261
En résumé 262
2.3.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme 263
Kalila : fierté, force et dignité 263
Lina, ou la patience et la détermination 264
En résumé 266
2.3.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité 266
Chaïmaa, « *l'étrangère* » 266
Massinissa, « la petite rivière silencieuse » 267
En résumé 268
2.3.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité 269
Linda, la dignité de la femme et de la mère entre l'image de la prostituée et de la religieuse 269
2.3.5. La figure de la femme et la mère mutilées 270
Lamia, ou l'ambivalence entre se battre et n'être rien 270
Conclusion : se construire avec et à travers autrui 272
2.4. L'identité narrative 272
2.4.1. La figure de la femme et la mère épanouies 273
Fatima ou la femme qui n'avait rien à dire 273
Nehal ou le récit de l'image satisfaite de soi 274
Wafa : du récit de la violence au récit de la femme et la mère qui veut tout dire 275
En résumé 276
2.4.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme 277
Kalila, ou le récit de « *la petite bougie* » 277
Lina ou « *l'oiseau libéré de sa cage* » 278
En résumé 279
2.4.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité 280
Chaïmaa, ou le récit de l'image blessée de soi 280
Massinissa ou la « femme secret » 281

En résumé 282
2.4.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité 282
Linda ou l'extrême richesse d'un récit 282
2.4.5. La figure de la femme et la mère mutilées 284
Lamia ou le récit de l'insoutenable violence conjugale qui mine un parcours de vie 284
Conclusion : Les identités narratives : chemin d'ouverture et d'espoir 286
CHAPITRE 3. LA TEMPORALITE BIOGRAPHIQUE DES FIGURES DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE 287
3.1. La figure de la femme et la mère épanouies 287
3.1.1. Fatima 287
3.1.2. Nehal 290
3.1.3. Wafa 292
Conclusion 295
3.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme 295
3.2.1. Kalila 295
3.2.2. Lina 298
Conclusion 301
3.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité 301
3.3.1. Chaïmaa 301
3.3.2. Massinissa 305
Conclusion 307
3.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité 308
Linda 308
3.5. La figure de la femme et la mère mutilées 311
Lamia 311
Conclusion 314
CHAPITRE 4. DES PISTES INTERPRETATIVES DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE DANS LES RECITS ANALYSES 317
4.1. L'importance cruciale des formes de reconnaissance par l'Autre pour la construction identitaire 319
4.1.1. A travers la première figure 320
La reconnaissance particulière d'un grand-père bienveillant 320
Le regard d'un mari partenaire, ciment d'une nouvelle forme de couple 322
L'affirmation de soi dans l'équipe des bénévoles de l'Arabesque 323
4.1.2. A travers la deuxième figure 323
La tendresse de la mère, base affective perdue par la migration 323
Quand le fils aîné remplace le père et les hommes 324
La famille des femmes de l'Arabesque ou les retrouvailles avec les collectifs féminins d'antan 324
4.1.3. A travers la troisième figure 324
Le déni de reconnaissance de la société dite « d'accueil » 325
Le mépris du mari rêvé et idéalisé dans la jeune génération 325
4.1.4. A travers la quatrième figure 326
Des religieuses, femmes magnifiques 326

La reconnaissance dans l'intimité du Groupe Paroles de Femmes 327
4.1.5. A travers la cinquième figure 327
Le déni de reconnaissance et le mépris qui mènent à l'effondrement de l'identité entière 327
En conclusion… 328
4.2. La complexité des processus de métissage culturel qui se croisent avec les transmissions transgénérationnelles 332
4.2.1. Dans la première figure 332
Transmission et communication avec les enfants: une rupture radicale 333
4.2.2. Dans la deuxième figure 334
Mixité et partage des tâches dans la vie de famille 334
Scolarité des filles et choix du conjoint : le refus dorénavant d'intervenir 334
4.2.3. Dans la troisième figure 335
Avoir moins d'enfants pour s'émanciper 335
Une nouvelle vision du divorce 335
4.2.4. Dans la quatrième figure 336
Les transgressions de la honte 336
4.2.5. Dans la cinquième figure 337
L'activité professionnelle qui empêche de se dissoudre 337
La propriété d'un bien qui instaure le sujet 337
En conclusion 337
4.3. Les effets de la narration : se raconter et se connaître pour s'émanciper 338
4.3.1. Aux dires de la première figure 339
Raconter pour se re-connaître 339
Le récit qui tranche entre un passé révolu et un présent qui se répare. 339
4.3.2. Aux dires de la deuxième figure 339
Se raconter comme mère et remettre ce vécu dans l'agenda des priorités militantes 339
Parler pour déposer la souffrance une fois pour toutes 340
4.3.3. Aux dires de la troisième figure 340
Quand le récit est la seule expression du malaise profond 340
4.3.4. Aux dires de la quatrième figure 341
Un récit qui reconstruit 341
4.3.5. Aux dires de la cinquième figure 341
Le récit pour combattre la violence et la religion des hommes 341
En conclusion 342
4.4. L'Arabesque : un foyer identitaire conjoncturel qui ouvre à de multiples dimensions de soi 342
4.4.1. Pour la première figure 343
L'éducation permanente qui ouvre à l'engagement social 343
Le bénévolat à l'Arabesque : un métier 344
La reconnaissance d'une place dans la hiérarchie 344
L'Arabesque, prolongement des collectifs de vie et des grandes familles 344

4.4.2. Pour la deuxième figure 345
L'associatif qui permet de se « refaire » et de s'affirmer 345
4.4.3. Pour la troisième figure 345
Quand le passage à l'Arabesque sert de déclencheur 345
4.4.4. Pour la troisième figure 347
Un effet catharsis 347
4.4.5. Pour la cinquième figure 347
Le dernier lien qui reste 347
En conclusion 348
Conclusion *348*

CONCLUSION GENERALE : FEMMES ET MERES ISSUES DE L'IMMIGRATION, LA CONSTRUCTION DE SOI ENTRE MATERNITE ET ENGAGEMENT SOCIAL 351

LA CONSTRUCTION THEORIQUE : UNE DEMARCHE PROCESSUELLE 351
LA METHODE : UNE DEMARCHE HERMENEUTIQUE CONSTRUITE DANS LA RECIPROCITE 355
De la découverte d'un terrain et de la rencontre des femmes : un parcours initiatique 355
Des fondements de l'approche biographique 357
PRESENTATION ET ANALYSE DES RECITS : ETAYAGE ET INTERPRETATION DES FIGURES DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE 359
LIMITES ET OUVERTURES 360

BIBLIOGRAPHIE 365

Introduction générale

Le questionnement personnel au départ de cette thèse de doctorat prend sans doute ses racines dans mon travail comme agent humanitaire, accompli dès le début des années 1990 dans les camps de réfugiés afghans et cambodgiens aux frontières du Pakistan et de la Thaïlande, et par la suite au Sri Lanka ainsi que sur les hauts-plateaux éthiopiens.

Jeune femme sans enfants et engagée pour un travail médical dans ces parties du monde déchirées par la guerre et l'innommable, j'ai été frappée par le statut et le rôle des mères. Femmes dans la tourmente, elles occupaient une place importante dans le lien entre les générations et dans la transmission des racines, et elles menaient un combat quotidien pour la survie de leurs enfants. Devenant mère à mon tour, j'ai réalisé que mon rapport au monde changeait profondément, et mon engagement et mon travail dans les camps en furent bouleversés et transformés. Etudiant ensuite la Campagne Internationale Contre les Mines Antipersonnel dans le cadre de mon mémoire de maîtrise en études du développement, j'ai également été frappée par le statut des acteurs principaux de cette campagne : des femmes militantes occidentales, principalement âgées de 35 à 50 ans et pour la presque totalité sans enfants.

J'ai décidé alors de me pencher davantage sur le lien entre la maternité et l'engagement social, car il m'apparaissait qu'être mère et militante n'était pas une association de statuts aisée, ne fût-ce que sur le plan de la gestion pratique du quotidien. Ma rencontre avec certaines personnalités du monde académique et du monde associatif et militant augmenta encore ma curiosité quand elles me déclarèrent que ces deux positions n'allaient pas ensemble : ou on est mère, ou on est militante !

Mon vécu personnel de mère de famille nombreuse et foncièrement impliquée dans un engagement social et militant depuis plus de 20 ans n'est pas étranger non plus à ce choix de recherche.

Etudier l'articulation entre maternité et engagement de femmes célèbres telles que Aung San Suu Kyi, Raymunda Hawa Tamil ou Leïla Zana fut dès lors mon premier souhait de recherche doctorale… La question logistique se posa évidemment très vite et c'est par hasard que j'ai rencontré à l'époque la présidente d'une organisation, véritable mouvement féministe porteur d'action culturelle et sociale. Elle me suggéra plutôt d'aller voir des « mères de l'ombre » et engagées : cette rencontre détermina le sujet de ma recherche doctorale. La construction de soi, en tant que mère et citoyenne qui se raconte et intégrée dans la société en mouvement a occupé alors tout mon intérêt.

C'est ainsi que je suis arrivée en mai 2003 dans une association exclusivement féminine et urbaine, espace où se rencontrent des femmes d'origines diverses qui désirent se former sur des questions qui les touchent dans leur vie quotidienne. Les différentes activités qui sont mises en place le sont en fonction des besoins exprimés par les femmes et des objectifs d'éducation permanente. Plusieurs associations

fonctionnent ainsi à l'initiative d'une organisation en réseau qui comporte plus de 50 000 femmes affiliées.

Pendant 5 années, je me suis investie régulièrement comme chercheure mais aussi comme bénévole dans cette association, qui reçoit plus de 300 femmes par semaine de 40 nationalités différentes (dont 70% sont issues de l'immigration marocaine), et que j'appellerai l'Arabesque.

Mon intérêt pour aller à la rencontre de « femmes de l'ombre », comme les appelle la présidente du réseau d'éducation permanente dont fait partie l'association, était justement de les faire sortir, un tant soit peu, de l'ombre où on les laisse trop souvent et de montrer leur contribution à la construction de la société, entre autres par l'éducation et la transmission aux enfants de valeurs traditionnelles et métissées. En outre, comme le souligne Delcroix, les femmes immigrées issues de pays du Maghreb « constituent une *catégorie* particulièrement exposée au discrédit : en tant qu'immigrées, en tant que vivant dans des milieux populaires, et en tant que femmes soumises au poids du patriarcat »[1].

Ainsi, le fait de désirer comprendre comment se construisent au quotidien des femmes d'origine marocaine, entre leur maternité et leur engagement social dans une association féminine, m'a entraînée dans cette longue enquête à l'Arabesque. Comment, à travers leurs différents rôles, s'articulent-elles, « entre leur intériorité d'individu et les extériorités sociales qu'elles rencontrent ? »[2]. Il semble que la gestion des situations de la vie quotidienne, parfois très contrastées, et la recomposition par les femmes des diverses composantes de leur identité soient mobilisées par elles comme stratégies face aux changements dans leurs lieux d'insertion sociaux et culturels.

Mon choix des femmes d'origine marocaine se fit par hasard, en fonction des bénévoles investies dans l'équipe d'animation de l'Arabesque. En effet, dans le sillage des femmes d'origine belge, certaines Marocaines arrivées dans les années 1960 étaient les premières bénéficiaires à souhaiter s'investir dans l'association. Les bénévoles sont aujourd'hui une trentaine dans l'équipe, dont le tiers sont d'origine marocaine. Jeunes femmes, femmes et mères bénévoles au sein de l'association, elles ont donc accepté de me raconter leur histoire de vie, qui les a un jour menées à s'engager au service de l'éducation permanente et de la lutte avec d'autres femmes pour plus de justice et d'égalité.

Auprès de ces femmes j'ai entre autres mis à contribution une approche biographique, car il apparaît que les parcours de vie sont autant de pistes heuristiques pour comprendre le processus de construction identitaire, véritable intersection entre deux champs principaux qui façonnent les femmes : la maternité et l'engagement social.

---

[1] Delcroix, 2005 : 238.

[2] Kaufmann, 2004 : 73.

Tout au long de cette thèse, il sera donc question de femmes, mères de famille actives dans l'éducation de plusieurs enfants, immigrées et engagées dans un réseau social prônant des valeurs pour une société plus juste et un cadre de vie local plus humain. En outre, cette présente recherche tente d'apporter une certaine visibilité aux espaces concrets de la maternité et de l'Arabesque où s'exerce l'engagement des femmes, et d'interroger le sens et les enjeux de ces pratiques dans le processus de leur construction identitaire.

Cette recherche doctorale se compose de trois grandes parties :

Partie I : Un modèle théorique de la construction identitaire entre maternité et engagement social.

Partie II : Méthodologie de la recherche : une approche biographique.

Partie III : Analyse et interprétation des récits de vie.

La première partie est constituée de quatre chapitres. Un premier chapitre propose un modèle théorique de la construction identitaire. La notion d'identité est retraversée principalement par les théories sociologiques qui ont conceptualisé les notions d'acteur et de sujet, être d'expériences qui développe sa subjectivité dans son rapport aux autres et au monde. Je propose ensuite les différents supports de la construction de soi, avec principalement les héritages et les ascriptions identitaires, l'identité individuelle et collective ainsi que l'identité narrative. La dynamique identitaire est enfin présentée à travers les stratégies que l'acteur.e.-sujet met en place pour se construire en permanence et qui sont colorées par un métissage culturel.

La construction du champ identitaire de la maternité concerne le deuxième chapitre. Une conceptualisation de celle-ci est présentée par une lecture éclairante de l'Histoire, au cœur des religions, dans la culture arabo-musulmane et selon les différents courants féministes. Je propose ensuite une articulation entre la maternité et des identités publiques telles que l'activité professionnelle et le rapport à la citoyenneté. Enfin, situer la maternité dans un vécu d'immigration permet de contextualiser plus spécifiquement ma recherche.

Le troisième chapitre construit ensuite le deuxième champ identitaire du modèle théorique : celui de l'engagement social. Celui-ci est conceptualisé dans un premier temps dans l'histoire du militantisme féminin et par rapport à la crise du militantisme en général. Les spécificités de l'engagement social au féminin sont proposées ensuite. Vient alors la conceptualisation de l'engagement selon deux types : l'engagement-conduite et l'engagement comme acte. Et pour terminer, je propose une articulation entre engagement et maternité.

Le quatrième et dernier chapitre de la construction du cadre théorique propose un modèle d'analyse basé sur cinq points :

L'expérience des acteures-sujets : réflexivité et reconnaissance par autrui

La dynamique de la construction identitaire

L'identité individuelle et les identités collectives

L'identité narrative

L'articulation de deux champs : la construction identitaire entre maternité et engagement social.

La deuxième partie présente la méthodologie de la recherche. Dans le premier chapitre, je propose les fondements épistémologiques de la méthode dans une perspective de démarche herméneutique. L'orientation de la recherche se précise par une approche ethnosociologique, historique et culturelle. Je présente ensuite dans le deuxième chapitre les conditions du recueil des récits de vie. La procédure pour l'analyse des récits et enfin la procédure de validation de la recherche représentent respectivement les troisième et quatrième chapitres.

La troisième grande partie est constituée par l'analyse et l'interprétation des récits. Dans un premier chapitre, je présente les interlocutrices avec, pour chacune d'entre elles, un tableau des événements significatifs de sa vie et un résumé du parcours de vie ; je propose ensuite un regroupement de parcours en figures de construction identitaire entre maternité et engagement social. Le deuxième chapitre constitue véritablement l'étayage des figures de construction identitaire à partir des quatre premières composantes précitées du modèle d'analyse. Le troisième chapitre permet d'éclairer les figures de construction identitaire des femmes en tant que mères et en tant qu'acteures-sujets engagées à l'Arabesque, du point de vue de la temporalité biographique. Le quatrième et dernier chapitre comprend alors des pistes interprétatives des figures de construction identitaire présentées sous forme d'idées-clés.

Une conclusion générale clôture enfin la démarche de recherche. Elle présente d'abord une synthèse de l'ensemble de la thèse et, brièvement, dans un deuxième temps, les limites de la recherche ainsi que des perspectives de recherche ultérieure.

Pour terminer cette note introductive, je voudrais souligner que j'ai essayé, tout au long de ma démarche de recherche doctorale, de construire une posture scientifique qui intégrait les exigences de la démarche scientifique d'un doctorat, tout en entretenant en tant que chercheure, avec mon empirie, un rapport non exploiteur et détaché des cadres culturels et sociaux liés à ma position de classe et de race ; là où tout me poussait à l'empathie, j'ai essayé de le traduire par une relation non exploitante. Par mon choix de méthodologie, j'ai donc essayé de construire une posture intellectuelle, mais j'ai choisi aussi la relation réciproque.

Première Partie : un modèle théorique de la construction identitaire entre maternité et engagement social

Introduction

Rendre compte de la construction sociale d'identités sur un plan théorique suppose de revenir sur les paradigmes et théories sociologiques qui concernent et interpellent la construction du sujet. Elaborées en concordance avec les idéologies de la modernité (et a fortiori de la « post-modernité ») et parfois, comme le pointe Franssen, sous la forme d'une morale moderne, les théories sociologiques ont longtemps soutenu la correspondance relationnelle entre l'individu et la société, l'acteur et le système, la subjectivité et l'objectivité, etc… (Franssen, 2002). Elles se trouvent néanmoins aujourd'hui remises en question par la montée et l'affirmation culturelle forte de l'image du sujet autonome et réflexif, engendrée par les mutations sociales et culturelles[3]. De plus, la complexité de ces mutations normatives contemporaines entraîne une difficulté évidente dans la compréhension de l'expérience subjective individuelle et collective et donc une nécessité à y voir plus clair.

Je tenterai de présenter dans cette partie théorique la construction identitaire des individus comme acteurs et sujets dans la société contemporaine. Dans un premier temps, à travers entre autres une relecture rapide des pères fondateurs de la sociologie classique, je rendrai compte de différents apports sur la question de l'individu, de l'acteur, du sujet, de leur place et de leur expérience dans la société, pour aboutir à la notion d'identité et de construction identitaire, véritable noyau central de ma recherche. Dans un second temps il sera question d'approcher les notions de maternité et d'engagement social, également dans une démarche herméneutique de re-visitation d'auteurs et de leurs interprétations. L'élaboration d'une articulation pertinente entre les différents champs principalement étudiés, la maternité et l'engagement social, sera enfin l'apport original de cet effort théorique sur la construction identitaire.

Sur un plan épistémologique, la manière de procéder dans cette partie théorique consiste selon une démarche de type constructiviste[4], à construire et problématiser pas à pas la définition, ou plus justement des balises « définissantes », des concepts utiles à cette recherche. Il s'agit donc de partir d'un concept qui renvoie à un autre et

[3] Voir les travaux, entre autres, de G. Lipovetsky (1987), M. Maffesoli (1988) ou A. Erhenbergh pour la société française des années 1980 et 1990.

[4] Ce type de démarche vise à construire une discussion théorique plutôt que de soumettre des définitions hégémoniques, en proposant les possibilités et les limites que les auteurs suggèrent sur tel ou tel concept et les articuler avec d'autres concepts. Il s'agit bien d'une construction progressive, d'un processus de compréhension.

ainsi de suite, sur un plan théorique et historique mais aussi par imbrications et articulations progressives de ces concepts entre eux.

Parmi la profusion des auteurs et chercheurs en sociologie et des théories, j'ai forcément procédé à une sélection qui provient à la fois des conditions de production de ce travail (contingence socio-historique expérientielle et institutionnelle, « hasard » des rencontres intellectuelles et des lectures, affinités pour certaines théories, etc.) et de la nécessité d'extraire des propos les plus cohérents possibles. Je n'ai aucunement la prétention d'avoir épuisé l'essentiel de chaque auteur ; ma démarche a été celle de relever l'essentiel de leurs interprétations pouvant être cohérentes pour mon propos : *la construction identitaire de femmes d'origine marocaine.*

Chapitre 1. La construction identitaire

Depuis la seconde moitié du 20ème siècle, le thème de l'identité s'est imposé graduellement dans les domaines savants et du sens commun, comme un concept fluide et mobile, admis comme bien d'autres thématiques, sans nécessité conceptuelle (Kaufmann, 2004). « L'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle », commente Lévi-Strauss dans sa conclusion du séminaire organisé au Collège de France en 1979 (Lévi-Strauss, 1979 : 332). Elle désigne en effet des phénomènes extrêmement diversifiés ; ainsi, sur le plan individuel revient souvent par exemple la quête du sens de la vie : en ayant trouvé qui je suis, mon identité ne me poserait plus problème. Sur un plan collectif, l'identité peut devenir une culture, une ethnie, une religion, une nation, ou encore l'« image » d'une organisation ou d'une entreprise. Ce qui fait dire à Kaufmann que « l'identité est un concept efficace et stimulant, permettant de dégager une vision plus dynamique, de lier plus étroitement individu et société. Le prix à payer est cependant de l'utiliser sans se poser trop de questions à son sujet » (Kaufmann, 2004 : 37). C'est pourquoi le monde scientifique commence aujourd'hui à se méfier de l'identité. En cela, dira de Gaulejac : « notion multiréférentielle, plurielle, complexe, l'identité est récusée par certains auteurs qui estiment qu'elle n'a aucune consistance conceptuelle » (de Gaulejac, 2002 :174). Un des enjeux de cette thèse est de proposer une « photographie », c'est-à-dire un état des lieux à un moment de l'histoire, du processus de construction identitaire d'acteures-sujets[5] et de tenter d'apporter des compléments originaux à l'analyse théorique de ce concept.

Dans le cadre de ma recherche doctorale, c'est le parcours des femmes d'origine marocaine qui travaillent comme bénévoles à l'Arabesque qui m'intéresse. C'est pourquoi j'ai choisi plus précisément de conceptualiser la notion de « construction » identitaire, notion qui m'apparaît beaucoup plus pertinente que celle d'identité, car en lien avec cette dimension processuelle de parcours biographique.

Mais avant de considérer les éléments structurants (ou supports) et la dynamique de la construction identitaire, je propose dans un premier temps de revisiter -au pas de charge- les notions d'individu, d'acteur et de sujet. D'autre part, il me semble aussi fondamental de construire la notion d'expérience sociale vécue par les acteures-sujets, car c'est à travers la construction d'expériences individuelles et collectives que les femmes de l'Arabesque enrichissent leur rapport aux autres et au monde. Dans un deuxième temps, je vais explorer le concept d'identité avec des éléments de son histoire et des outils de compréhension de la vie sociale tels que la philosophie, la sociologie ou la religion, autant de disciplines pertinentes pour consolider mon

[5] La notion « acteure-sujet » n'est pas fortuite. C'est un choix délibéré que j'expliciterai plus loin.

raisonnement. Cette « mise en bouche »[6] conceptuelle constitue ainsi une introduction au thème de la construction identitaire.

1.1. Construction sociale et élaboration sociologique de « l'acteur.e-sujet »

1.1.1. L'individu

Au départ de l'identité, il y a l'individu, *matière et esprit*, qui se construit dans la société et dans l'histoire pour, comme nous le verrons largement, se constituer comme acteur et comme sujet. Le terme d'individu, comme celui d'acteur, de sujet, de subjectivité et bien d'autres, est extrêmement polysémique. Je suis de l'avis de Dubar quand il écrit : « les questions de vocabulaire peuvent constituer des obstacles très difficiles à surmonter pour qui veut proposer une approche compréhensive des dynamiques identitaires » (Dubar, 2000 : 228).

Commençons alors par déterminer le terme d'individu, dont l'utilisation en sociologie aujourd'hui se réfère souvent aux notions d'individualité et d'individualisme, qui ne sont pas de mon propos. Je ne souhaite donc pas utiliser la notion d'individu dans ce sens de l'idéologie ultra-individualiste post-moderne, qui ne correspond pas avec l'image des femmes rencontrées à l'Arabesque. Dumont a distingué deux manières très différentes d'utiliser le terme d'individu : dans le sens de « l'agent empirique présent dans toute société, qui est à ce titre la matière principale de toute sociologie » (Dumont, 1966 : 22). C'est, comme l'entend Legrand, « l'individu dans son sens biologique de base, comme un exemplaire indivis, tenant ou se mouvant par lui-même, d'une espèce vivante, éventuellement de l'espèce humaine » (Legrand, 2003 : 57). Les individus seraient alors la *matière première* de toutes les sociétés qui, selon Castoriadis, les transformeront en individus sociaux ou socialement constitués (Castoriadis, 1986). Dans un second sens, Dumont décrit l'individu comme « l'être de raison, le sujet normatif des institutions ; ceci nous est propre, comme en font foi les valeurs d'égalité et de liberté, c'est une représentation idéelle et idéale que nous avons » (Dumont, 1966 : 22). Pour Legrand, l'individu est dans ce sens la *valeur première*, « pensé comme agent ou sujet autonome, séparé du tout social, libre et égal, maître ou régisseur de sa propre destinée » (Legrand, 2003 : 57).

Dans mon propos, lorsque j'utilise le terme d'individu il s'agit bien de la matière et de l'esprit, valeur première qui se construit dans la société et dans l'histoire. A travers la littérature qui a établi les sciences sociales, on peut d'ailleurs découvrir des processus historiques de longues périodes qui modifient les manières de comprendre et de définir les individus. Ainsi, les théories sociologiques ont toutes en commun que la définition même de l'individu et de sa position dans le processus social s'est modifiée petit à petit au cours de l'histoire (Dubar, 2000). Les nouvelles

[6] L'utilisation de termes « culinaires » peut être un clin-d'œil au terrain car c'est dans la cuisine de l'Arabesque, lieu des femmes par excellence, que se sont réalisés tous les récits de vie et dévoilées les intimités.

formes d'individualité ne sont pas dues à un processus particulier déterminant mais elles sont la conséquence de transformations importantes dans l'organisation politique, économique et symbolique des rapports sociaux. Depuis Elias, il y a un refus de la vision dualiste qui oppose individus et société (Elias, 1939). Pour lui et pour ceux qui ont suivi, les individus composent la société et leur évolution a permis celle de la société et donc de la civilisation. Inversement, la civilisation a permis à l'individu de prendre conscience de son être propre en intériorisant la morale, le contrôle social, ses devoirs et ses obligations, et c'est la division du travail social et la constitution de l'état moderne qui ont encore mis en exergue l'individu personnel.

La sociologie classique a pour vocation d'expliquer le social par le social, un social « autosuffisant » qui constitue les conduites que l'individu perçoit comme « des choix et des libertés ». Pour le sociologue classique, l'individu n'est pas autonome et libre ; son autonomie est socialement constituée (Dubet, 1994). Cette vision sociologique peut expliquer le fonctionnement de la société pré-islamique qui a socialement défini des rôles pour chaque individu, selon son sexe, son âge et son statut au sein du clan ou de la tribu. Avec la naissance de l'Islam et dans la société marocaine traditionnelle, les conduites sociales et leur responsabilité sont toujours portées par la collectivité.

Cependant, on observe dans la société occidentale que cette vision de l'individu « absolument » construit par le social n'a pas suffi, et les réflexions qui ont suivi ont entraîné un éclatement du champ sociologique qui a alors complété cette vision de la sociologie classique. Je n'entrerai pas ici dans l'étude des processus historico-sociaux -questions considérables- qui ont accompagné cette émergence de la figure de l'individu moderne comme agent autonome, affirmerait Legrand (Legrand, 2003). Mais il est clair que cette vision de l'individu autonome est devenue une valeur et c'est ce que Castel relève lorsqu'il écrit : « exister positivement comme individu, c'est… avoir la capacité de développer des stratégies personnelles, disposer d'une certaine liberté de choix dans la conduite de sa vie parce que l'on n'est pas dans la dépendance d'autrui » (Castel, Haroche, 2001)[7].

En réponse à ce social autosuffisant, certains auteurs tels que Gauchet proposent d'ailleurs une vision tout à fait radicalisée de l'individu contemporain ou « hyper-moderne » totalement séparé de la société. Pour Gauchet en effet,

> « l'individu contemporain, ce serait l'individu déconnecté symboliquement et cognitivement du point de vue du tout, l'individu

[7] C'est ce qui a amené des auteurs comme Castel à travailler sur un « support » de l'individu moderne : la propriété. Pour Castel, « il faut être supporté pour exister socialement comme individu à part entière » (Castel, 2004 : 77). Pour lui, l'homme moderne, le citoyen, c'est celui qui est devenu indissociablement propriétaire de lui-même et possesseur de biens. C'est grâce au fait qu'ils peuvent s'appuyer sur la propriété sociale, véritable support objectif, que les individus peuvent se développer comme individus. (Castel, 2004). Et à ce titre il est intéressant de revisiter l'histoire de nombreuses sociétés pour observer qu'il y a bien, comme le souligne Castel : individu et individu, et que, sur le plan de la propriété être homme ou femme ne signifie pas jouir des mêmes droits et privilèges.

> pour lequel il n'y a plus de sens à placer au niveau de l'ensemble […] L'individu contemporain aurait en propre d'être le premier individu à vivre en ignorant qu'il vit en société, le premier individu à pouvoir se permettre, de par l'évolution de la société, d'ignorer qu'il est en société » (Gauchet, 1985 : 232).

Mais cette vision extrême de l'individu *hors de* la vie sociale et surtout des rapports aux autres n'est pas, de mon point de vue, acceptable car, même si au début de ce 21ème siècle, les changements sociaux sont pétris par de multiples bouleversements - et les enjeux sociaux, économiques, politiques et environnementaux sont de taille[8]- l'individu est

> « lui-même de la matière sociale, un fragment de la société de son époque, quotidiennement fabriqué par le contexte auquel il participe, y compris dans ses plis les plus personnels, y compris de l'intérieur…il n'est pas une pure conscience hors de l'histoire et séparée de son contexte » (Kaufmann, 2004 : 49).

J'ajouterais, -et c'est là un point central de ma thèse-, que le rapport à autrui intervient toujours dans la construction des individus qui constituent la société.

Mais en rester là à propos de la conception de l'individu me paraît tomber dans un certain sociologisme dont je dois m'extirper. Quand de Gaulejac analyse[9] l'ouvrage « Sociologie de l'individu » de Kaufmann, il repère combien ce sociologue, à l'instar de nombreux de ses pairs, propose une analyse de la production sociale des individus en ignorant, comme le souligne de Gaulejac, « les processus par lesquels ceux-ci contribuent à cette production » (de Gaulejac, 2004b). Dans ce contexte, l'essence même de l'individu est limitée au domaine social et tout ce qui échappe alors au social est renvoyé au domaine biologique. Comme le commente de Gaulejac, « l'individu devient une larve mammifère socialement déterminée » (2004b : 94-95). L'analyse de Kaufmann se base alors sur une opposition « simpliste » entre corps biologique et corps socialisé car pour lui, « l'homme est fait d'habitudes, il n'est presque fait que d'habitudes » écrit-il (2001 : 158). Alors : exit les sentiments, les affects, les émotions, les désirs, la sexualité et la subjectivité ?

Pour élaborer une théorie de l'individu, il faut s'appuyer sur *l'irréductible psychisme* dans un rapport complémentaire mais aussi contradictoire avec le tout aussi *irréductible social* (de Gaulejac, 1982-1983). Des références d'auteurs plus anciens vont déjà dans ce sens. Ainsi, Durkheim avait dès 1885, donné une base pour une sociologie de l'individu :

> « Puisqu'il n'y a dans la société que des individus, ce sont eux et eux seuls qui sont les facteurs de la vie sociale (…) L'étude des phénomènes sociologiques-psychiques n'est donc pas une simple

[8] Je pense que les femmes de cette recherche, qui sont à la croisée de plusieurs cultures, sont sans aucun doute des témoins privilégiés de tous ces bouleversements « métissés ».

[9] Ce ne sera pas mon cas dans la présente recherche.

> annexe de la sociologie : c'en est la substance même » (Durkheim, 1895 : 351-352).

Pour Mauss, il existe dans l'action humaine un caractère inextricable des « montages physio-psycho-sociologiques » (Mauss cité par Kaufmann, 2001 : 170). Dans la prolongation de cette pensée, Elias soutient aussi que le psychisme constitue un maillon essentiel de l'incorporation des habitudes (Elias cité par Kaufmann, 2001 : 122). En cela, dira Bourdieu :

> « la sociologie était un refuge contre le vécu… Il m'a fallu beaucoup de temps pour comprendre que le refus de l'existentiel était un piège, que la sociologie s'est constituée contre le singulier, le personnel, l'existentiel et que c'est l'une des causes majeures de l'incapacité des sociologues à comprendre la souffrance sociale » (Bourdieu cité par de Gaulejac, 1992).

Pour comprendre la construction d'un individu, l'analyse des processus sociopsychiques est donc fondamentale. Je tenterai de ne pas passer à côté de cette mystérieuse partie de la « boîte noire » de l'existence humaine, selon l'expression de de Gaulejac (2004b).

Pour poursuivre mon raisonnement, l'individu contribue donc à la construction sociale dans un certain contexte auquel il participe. Cette participation le fait donc devenir acteur, autre terme polysémique qui a animé de nombreux débats en sciences sociales et stimulé la pensée de nombreux sociologues, dont bien évidemment Touraine.

1.1.2. L'individu-acteur

Comme le pointe Dubet, les individus qui intègrent les valeurs d'une société et qui par leur action sociale deviennent des acteurs, permettent à la société de continuer à subsister (Dubet, 1994). Pourtant, la notion d'acteur semble, au début de ce 21ème siècle, être en plein reflux et ne plus occuper une place centrale en sociologie. Alors pourquoi « perdre son temps » à en construire encore les contours ?

Primo, parce que les différentes « attaques » qui ont cherché à détruire l'idée d'acteur social ne sont pas, comme nous le verrons, dénuées d'intérêt.

Secundo, parce que l'acteur n'est pas dissocié de l'action qui, selon l'expression de Quéré, « dit en effet engagement, donc orientation des efforts vers un résultat à atteindre » (Quéré, 2006 : 9). Cet engagement de l'individu social pour atteindre un but est tout simplement inhérent à la condition humaine, c'est l'action sociale. D'ailleurs, comme le relève Dubet, la majorité des théories sociologiques actuelles sont des théories de l'action qui refusent les principes de la sociologie classique et qui se sont construites à partir des logiques des acteurs, de leur étude et de leur relation plus ou moins distante avec le système. Pour eux, l'action sociale n'est pas une illusion, les individus par leur initiative et leur capacité d'opérer des choix ne peuvent être fondus dans le système, comme l'affirmait aussi la sociologie « structuraliste » et marxiste des années 70. Ce point de vue théorique complète donc la notion d'individu par celle d'acteur social, individu ayant acquis son autonomie grâce à sa socialisation. Pour Dubet, individus et acteurs sont les auteurs

de l'action sociale qui par leurs logiques d'actions[10], l'intégration, la socialisation et la subjectivation, élaborent un « travail » de construction de l'expérience sociale (Dubet, 1994).

Dubet définit l'action sociale comme un ensemble de moyens que l'acteur se donne pour arriver à des fins. Pour lui, dans les moyens on retrouve des normes, des codes, des calculs, tandis que dans les fins il y aurait plus de composantes d'ordre culturel. Pour ma part, dans le cadre de ma recherche, les composantes d'ordre culturel sont agissantes autant à travers les codes et les conduites des femmes d'origine marocaine que dans les fins sociales qu'elles tentent d'atteindre.

Tertio, parce que « l'emploi du mot acteur souligne que chacun peut interpréter de manière particulière les rôles qui lui sont confiés » (Touraine, 2006 : 7). Ce qui ouvre l'espace au potentiel personnel et original de l'acteur (je suis donc bien sur le chemin de la construction du *sujet*). Kaufmann considère en effet deux logiques d'action qui sont fondamentales dans la construction sociale. Celle-ci se forme dans un mouvement de « double hélice » selon deux modalités bien différentes : la première consiste en la socialisation pure, « c'est la logique des choses, c'est comme ça », et la deuxième fait intervenir la subjectivité, c'est-à-dire la réflexion sur les orientations possibles du cours de l'existence, voire des rectifications que l'on peut y apporter (Kaufmann, 2004). L'action permet donc à l'acteur de devenir un sujet réfléchissant…

Observer maintenant quelques approches de la pensée sociologique va permettre d'approfondir ces trois arguments et de comprendre les nuances de cette notion d'« acteur.e », qui construit l'étude des femmes de l'Arabesque.

Pour la sociologie classique[11] – pour Dubet, principalement représentée par trois sociologues : Emile Durkheim (1893), Norbert Elias (1932) et Talcott Parsons (1950)[12] –, *l'acteur est le système* et la société subsiste grâce aux individus qu'elle produit. Comme le relève Touraine,

---

[10] Ces logiques d'action sont inspirées de l'œuvre d'Alain Touraine ; elles peuvent être individuelles ou collectives comme les mouvements sociaux, profondément analysés par cet auteur (Touraine, 1965).

[11] Faire référence à la sociologie des pères fondateurs, pour s'y inscrire ou s'en distancier, rappelle combien leur diagnostic de la société, à l'époque, est en lien avec l'inquiétude qui est aussi au cœur de la démarche des sociologues aujourd'hui. Comme le commente Digneffe, on retrouve chez les anciens le sentiment, que nous partageons encore, de vivre l'effondrement d'un monde ancien et d'assister à l'émergence d'un monde nouveau (Digneffe, 1989) ; d'« être les témoins d'une période de basculement historique, caractérisée par la « crise » du lien social et les métamorphoses de la conscience collective et individuelle » (Franssen, 2002 : 14).

[12] Pour Martucelli, il faut rajouter Weber, Simmel et Marx, dans ce que cet auteur qualifie de « matrices » des sociologies de la modernité, tant les réponses qu'ils ont ébauchées ou apportées continuent à déterminer les termes du débat : « un débat qui engage des conceptions différentes de la place et du statut du sujet dans la société moderne et, corrélativement, des modes de traitement à lui réserver tant dans l'ordre des discours que des pratiques sociales » (Franssen, 2002 : 15).

> « l'idée d'acteur renvoie ainsi à une réalité objective qui peut être définie sans recourir aux intentions de l'acteur. Celui-ci reçoit le sens de sa conduite de la société où il vit, où il a été socialisé, où il occupe des statuts qui le placent dans des rôles par rapport à d'autres acteurs » (Touraine, 2006b : 6).

Camilleri et ses collaborateurs ont développé cet aspect, qui dans un contexte arabo-musulman est prépondérant. Ils reprennent ainsi le terme de rôles, qui s'applique généralement

> « à des situations dans lesquelles les normes régissant l'interaction sont définies culturellement et sont indépendantes des relations personnelles particulières que peuvent par ailleurs entretenir les personnes qui occupent les positions correspondantes » (Deutsch et Krauss, 1972 in Camilleri, Kastersztein, 1990: 15). « De cette façon, l'acteur social est entraîné au cours de sa vie à assumer un certain nombre de rôles liés à son âge (enfance, adolescence, vieillesse), son sexe (maternité), son métier (technicienne de surface),…dont la définition socioculturelle peut susciter des conflits » (Camilleri, Kastersztein, 1990 : 15).

Dans cette démarche, l'idée d'acteur s'insère « dans un sociologisme qui explique les conduites par des positions sociales, définies elles-mêmes par leur effet plus ou moins négatif sur le fonctionnement de la société » (Touraine, 2006b : 7). Et Touraine ajoute que « cet usage si fréquent de la notion d'acteur ne lui donne presque pas d'importance, puisque l'explication des conduites n'est pas à chercher dans les intentions ou les affects des acteurs mais dans les besoins et dans les normes de fonctionnement de la société » (Touraine, 2006b : 7).

Mais, comme nous le savons, cette vision du fonctionnement objectif du système proposée par la sociologie classique n'est pas suffisante ; une rupture importante s'est donc opérée dans la pensée sociologique afin de considérer « l'analyse des intentions et des décisions de l'acteur ou des acteurs pour comprendre non seulement leurs conduites mais beaucoup d'aspects de l'organisation sociale » (Touraine, 2006b : 7).

Ainsi, c'est à un niveau plus élevé, plus complexe, plus global que la notion d'acteur s'est posée comme l'adversaire frontal de la notion de système social et plus comme sa partie complémentaire. En cela, dira Touraine : « l'acteur est d'autant plus libre et actif qu'il agit selon ses orientations personnelles plutôt que selon les besoins du système social » (Touraine, 2006b : 8).

Enfin, comme le pointe encore cet auteur,

> « la notion d'acteur présente son niveau d'influence le plus élevé quand l'ensemble des institutions et des formes d'organisation du travail apparaissent comme le produit d'actions et d'interactions, d'innovations, de résistances, de conflits et de compromis, en un mot quand la vie sociale semble être avant tout politique » (Touraine, 2006b : 8).

Mais cette vision de l'acteur correspond à une période de l'histoire de l'Europe d'après-guerre qui, durant une trentaine d'années, s'est reconstruite avec un Etat

volontariste autour des transformations sociales et d'une conception du développement qui signifiait modernisation économique. De plus, cette notion d'acteur a été probablement la plus « confortable » pour les études sociologiques, qui se sont longtemps méfiées de la psychologie en général et de la psychanalyse en particulier, car elle est liée à l'action sociale, individuelle ou en mouvement collectif, et donc beaucoup plus facilement analysable que tout ce qui touche à l'intériorité de l'individu. Cette période fut de courte durée et Touraine identifie trois types d'attaques de mouvances très diverses qui tentèrent de détruire cette idée d'acteur social, ce qu'elles réussirent en partie en ce début de 21ème siècle.

La première vague formée pour attaquer cette notion d'acteur réagit contre tous les volontarismes communistes, sociaux-démocrates ou libéraux, puisque les régimes fascistes avaient déjà été détruits : car, dissimulés ou non, ces volontarismes sont considérés comme des stratégies de pouvoir. Foucault et Bourdieu par exemple, amorcèrent largement, par leurs contributions sociologiques sur les exclus et les défavorisés[13], la montée d'une philosophie sociale critique. Cette interprétation, même si la réalité sociale y résista, prit beaucoup d'ampleur et fut même parfois reconnue comme « politiquement correcte » (Touraine : 2006).

La deuxième vague se basa sur une œuvre intellectuellement prépondérante de Habermas[14], qui construisit une théorie sur les conditions de *communication* entre acteurs, entre groupes, sociétés et cultures différentes plutôt que de parler d'acteurs et d'actions. Ce point de vue, qui réduit l'action pour donner l'importance à la communication, est d'autant plus important que l'on analyse de plus en plus la civilisation contemporaine multiculturelle au moyen de messages et de langages, ce qui transforme l'acteur en locuteur ; de mon point de vue, je dirais même en *narrateur*.

La troisième vague qui a tenté de renverser l'idée d'acteur social se différencie des deux autres, car il s'agit en fait d'une radicalisation de cette notion d'acteur se substituant à l'idée même de système. Dans les années 1980-1990, les différents champs des sciences humaines, telle la sociologie, ont été marqués en effet par le « retour de l'acteur »[15], avec une attention particulière pour les individus singuliers et la subjectivité des acteurs. On peut considérer qu'avec l'étude du système on avait été trop loin dans le « macro » ; ce retour de l'acteur est en fait un retour du regard sociologique sur l'individu, sur la vie de chaque individu dans des rapports sociaux. Mais on se trouve à présent dans une société mondialisée où les acteurs politiques et sociaux n'ont plus grand-chose à dire : les initiatives, les négociations, les conflits n'ont quasiment plus de possibilités d'expression. On observe véritablement l'écroulement de tout ce qui constituait l'ordre social tandis qu'on assiste à

[13] Voir les travaux et l'engagement intellectuel et militant de Foucault et Bourdieu.

[14] Habermas J. (1985), *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris Fayard, 1987.

[15] C'est Touraine qui a certainement amorcé ce retour de l'acteur. Mais bien d'autres auteurs ont contribué à ce mouvement, c'est le cas de Bertaux qui a propulsé les récits de vie et la parole des acteurs dans la méthodologie sociologique et anthropologique.

l'émergence de l'idée de sujet personnel au profit de celle d'acteur social. Les protestations des mouvements féministes et post-féministes qui mettent en exergue la singularité et l'identité culturelle d'un individu ou d'un groupe parlent ainsi au nom d'une volonté de liberté et d'identité dont la légitimité n'est plus définie en termes sociaux. La résistance à cette globalisation de la gestion du monde en appelle, comme le relève Touraine : « plus souvent à une spiritualité et à la reconnaissance de soi et de l'autre qu'à des groupes définis par des intérêts et par des choix sociaux » (Touraine, 2006 : 8).

Ces trois vagues de mutations de la pensée sociale ont en commun le fait qu'elles attaquent et rejettent et l'idée d'acteur social et celle de système social. Ces deux notions avaient été associées dans un premier temps ; ensuite la notion d'acteur avait supplanté, du moins en partie, celle de système, et dans un troisième temps, qui est le nôtre aujourd'hui, ces deux notions sont rejetées pour ne laisser la place qu'à des réseaux de communication et de décision face à des sujets véritablement personnels.

Cependant, je ne souhaite pas, pour ma part, tirer un trait définitif sur la notion d'acteur. En effet, il y a une composante intrinsèque et fondamentale dans ce qui constitue l'acteur et qui le lie à l'espace social[16] et le conduit à devenir sujet réfléchissant, c'est la notion d'expérience.

1.1.3. L'expérience sociale

Comme vu précédemment, la vision de la sociologie classique a présenté des limites et, en réponse à l'éclatement des logiques d'action proposées par la sociologie classique, Dubet part de l'expérience du sujet réflexif pour construire une sociologie de l'expérience. Pour lui, ce qui définit le sujet, c'est le travail incessant qu'il réalise sur lui pour articuler les diverses dimensions hétérogènes de son expérience (Dubet, 1994).

L'acteur apporte alors sa propre vision de construction de l'action en fonction de qui il est et de qui il est devenu grâce ou à cause de sa socialisation « de base », de son « bagage » social -ou *habitus*- reçu dans son enfance, par l'apprentissage du respect des normes et des règles, bref tout ce qui porte sur l'intériorisation du fonctionnement du monde social et historique qui l'entoure. L'interaction permanente de l'individu avec les autres, le langage qu'il utilise, sa capacité de négociation, les « règles du jeu » social, politique et économique et l'objectif qu'il se fixe sont autant de facteurs qui vont construire et conditionner l'action sociale. Et grâce à l'association des différentes logiques d'action qu'ils utilisent pour arriver à leurs fins, les acteurs acquièrent ainsi une expérience sociale. Dubet propose ainsi une ré-interprétation des logiques d'action que les paradigmes classiques de la sociologie, et plus tard Touraine -avec les niveaux d'action, (organisation, institution, historicité)- ont distingués. Cette relecture des logiques d'action qui constitue le cœur de l'expérience sociale ouvre déjà une passerelle vers la notion d'identité.

[16] En référence à Dubet.

Dans la logique d'intégration, c'est par un jeu d'identification et de différenciation que l'acteur se définit par ses appartenances et tente de les maintenir ou de les consolider au cœur d'une société perçue comme un système d'intégration. En cela, on peut dire que « l'identité de l'acteur est définie comme le versant subjectif de cette intégration ; elle est la manière dont il a intériorisé via la socialisation les valeurs institutionnalisées au travers des rôles » (Franssen, 2002 : 106).

Dans la logique stratégique, la société est alors considérée comme un marché et l'acteur tente de réaliser la conception qu'il se fait de ses intérêts dans ce type de société. C'est donc en terme de statut c'est-à-dire telle une ressource stratégique dans une relation de concurrence que les acteurs construisent leur identité (Franssen, 2002).

Dans la logique de la subjectivation sociale, l'acteur a la capacité de se définir comme l'acteur de sa propre vie, de rendre son expérience significative. Mais pour Dubet, cela ne peut se faire que si l'acteur dispose d'une certaine image historique du sujet définie par le modèle culturel, ce qui ramène à la culture comme définition historique du sujet (Dubet, 1994). Ici, c'est dans un double mouvement de distanciation et d'engagement par rapport à des modèles culturels qui façonnent la représentation du sujet que l'identité de l'acteur se construit. Ainsi, qu'est-ce que c'est qu'être femme et mère dans les sociétés maghrébines et dans l'Islam ?

Par la conscience que les individus ont d'eux-mêmes et du monde qui les entoure, c'est-à-dire par leur subjectivité, ces individus s'autonomisent et prennent des distances avec l'objectivité du système en vivant des expériences. Dubet a donc construit cette notion d'expérience « qui désigne les conduites individuelles et collectives dominées par l'hétérogénéité de leurs principes constitutifs, et par l'activité des individus qui doivent construire le sens de leurs pratiques au sein même de cette hétérogénéité » (Dubet, 1994 :15). Pour lui,

> « la notion d'expérience sociale serait la moins maladroite pour désigner la nature de l'objet rencontré dans quelques études empiriques où les conduites sociales n'apparaissaient pas réductibles à de pures applications de codes intériorisés ou à des enchaînements de choix stratégiques faisant de l'action une série de décisions rationnelles » (Dubet, 1994 : 91).

Néanmoins, les objets d'étude de Dubet tournent autour des actions collectives bien souvent dans des situations de crise (les conduites juvéniles), mais la notion d'expérience n'est évidemment pas limitée à des situations de crise désorganisées et déstructurées.

De plus comme le souligne Kaufmann, les expériences sont soumises à une certaine temporalité et historicité qui vont les faire fluctuer et se modifier en permanence (Kaufmann, 2004). Ce qui confirme l'intérêt d'une appréhension processuelle de l'identité.

A ce stade, retenons alors ce début d'articulation :

- Primo, *l'expérience est une combinaison de logiques d'action*, « logiques qui lient l'acteur à chacune des dimensions du système. L'acteur est tenu d'articuler des logiques d'action différentes, et c'est la dynamique engendrée par cette activité qui constitue la subjectivité de l'acteur et sa réflexivité » (Dubet, 1994 : 22).

- Secundo, *l'acteur n'est jamais totalement socialisé*, ce qui donne tout son sens et son utilité à l'expérience. L'action sociale ne peut être réduite à un programme unique et il existe dans l'expérience sociale une dimension incomplète et opaque, car la subjectivité de l'acteur et l'objectivité du système ne sont pas strictement adéquats. Ainsi, à partir de logiques d'action qui lui préexistent et qui renvoient chacune à une dimension du système social, l'acteur construit subjectivement son expérience. Pour Dubet, les expériences sociales sont donc des combinaisons subjectives d'éléments objectifs. L'acteur ne peut construire ainsi son identité uniquement dans les catégorisations du système social institutionnalisé, la notion d'expérience qui pousse l'individu à construire sa propre action est nécessaire elle aussi (Dubet, 1994).

- Tertio, *l'expérience sociale est construite*. La vision du monde social unique et porteur de sens provient du travail de l'individu qui gère le travail de son expérience selon des formes et des règles définies. La notion d'expérience ouvre donc la porte à la singularité. De plus, l'expérience, souvent individuelle, n'existe réellement que soumise et reconnue par les autres ; même l'expérience la plus personnelle n'échappe pas aux typologies sociales de son témoignage.

- Quatro, *l'expérience sociale est critique* car plus on s'écarte du couple acteur-système, plus les espaces de références réciproques deviennent diversifiés et plus les individus doivent « débattre ». Ainsi, pour se justifier, les individus se distancient de leur propre expérience pour en appeler à d'autres critères de justice, de vérité, etc.[17] De plus, une sociologie de l'expérience « invite à considérer chaque individu comme un « intellectuel », comme un acteur capable de maîtriser consciemment, dans une certaine mesure en tout cas, son rapport au monde » (Dubet, 1994 : 105). C'est la recherche ou la quête de sens à donner à sa vie.

Posons-nous maintenant la question : qu'en est-il de ce *sujet* déjà mentionné à maintes reprises sans être réellement identifié ni défini ?

1.1.4. Le sujet

« L'homme est le produit d'une histoire dont il cherche à devenir le sujet »

(Vincent de Gaulejac, *La névrose de classe*)

L'émergence du sujet dans la modernité est étroitement liée aux mutations des sociétés contemporaines, elles-mêmes rapportées au mouvement propre de l'histoire. L'évolution montre des transformations profondes qui permettent l'émergence du sujet moderne à partir de l'effacement de l'ordre social et symbolique traditionnel. Avec le 19ème siècle, on est dans un type de modernité qui va faire basculer les sociétés industrielles vers ce que certains ont appelé la post-modernité, la modernité avancée, libérale ou encore l'hypermodernité contemporaine, terme que j'utilise dans cette présente recherche.

[17] L'expérience du Groupe Paroles de Femmes de l'Arabesque soumet les femmes à cette prise de distance.

C'est au carrefour de quatre univers théoriques que s'inscrit la question du sujet dans la modernité. Chacun de ces univers est relié à différents champs disciplinaires dont tout l'intérêt réside dans la compréhension de leurs différences, leurs connections, leurs oppositions (de Gaulejac : 2004b).

1.1.4.1. Les quatre univers théoriques

A. Le premier univers est celui du cognitif de la réflexivité, espace où l'individu se construit comme sujet d'une parole qui l'autorise à penser (*cogito ergo sum*), à désigner et à parvenir à une certaine maîtrise dans sa relation au monde.

En parcourant les différentes définitions du « sujet » dans les sciences humaines et en lien avec ce premier « univers », il s'avère que cette notion est au premier chef une construction proprement philosophique.

> « Sous le terme de *sujet*, l'humanisme moderne, thématisé au moins depuis Descartes par les grandes métaphysiques de la subjectivité, a consisté à valoriser en l'homme une double capacité : celle d'être conscient de lui-même (l'autoréflexion) et celle de fonder son propre destin (l'autofondation) » (Renaut, 2006 : 1139).

Ces deux dimensions ont construit l'idée classique de subjectivité, « conçue comme désignant l'aptitude où se situerait l'humanité de l'homme à être l'auteur conscient et responsable de ses pensées et de ses actes, bref : leur fondement, leur *sub-jectum* » (Renaut, 2006 : 1139). Pour Heidegger, l'installation (philosophique) de l'homme comme sujet est inhérente aux sociétés modernes et à l'essor de l'humanisme. Selon sa vision en effet, l'idée de moderne interprète ce rapport au monde où l'homme se constitue comme « pouvoir de fondation de ses actes et de ses représentations, mais aussi de l'histoire, de la vérité ou de la loi » (Renaut, 2006 : 1140).

B. Le deuxième univers est celui de la loi, des règles et des normes, espace où l'individu est un « sujet de droit » en face à face avec l'éthique du respect des codes et des valeurs (de Gaulejac, 2004b : 99)[18]. Dans le monde arabo-musulman, cet espace a longtemps divisé les droits entre les hommes et les femmes. Le Statut du Code Personnel ou Moudawana qui légifère la soumission des femmes au patriarcat a été récemment révisé, mais les transformations apportées semblent plus satisfaire les juristes que les sociologues, car dans la pratique, la tradition pèse encore bien lourd sur les manières de vivre et sur la possibilité de reconnaître de nouveaux droits aux femmes et surtout aux jeunes filles (j'y reviendrai largement).

C. Le troisième univers – que je détaille un peu plus longuement – est celui de la société, de la culture, des rapports sociaux, de l'économie, des institutions, des statuts et des positions sociales. Espace où l'individu est « sujet-socio-historique » face à des déterminations multiples liées au contexte dans lequel il émerge (de

[18] Je ne souhaite pas m'étendre sur cet « univers » néanmoins, dans le cadre de cette recherche le statut juridique des femmes d'origine marocaine est particulier, car il dépend encore du statut du code personnel marocain (ou Moudawana), du moins dans le vécu quotidien des familles immigrées. J'y referai allusion dans l'analyse du terrain.

Gaulejac, 2004b : 99). Pour Resweber, il s'agit du sujet épistémique ou sujet de la science « qui parle exclusivement le langage de l'énoncé » (Resweber, 2004 : 261). C'est aussi le « sujet de la raison sociale » mis en évidence par la sociologie de la modernité, défini par son intériorisation du social, son rapport d'adhésion immédiate aux normes et ses inscriptions sociales (Franssen, 2002).

Dans cet univers de la sociologie, la notion de sujet s'est élaborée grâce aux réflexions des pères fondateurs de la sociologie classique qui étudiaient la place des individus dans la société et leur relation au système. Ainsi, pour revenir à la sociologie morale d'Emile Durkheim de la fin du 19ème siècle, on trouve déjà la difficulté de l'articulation entre l'individu et la société dans la définition même de l'individu[19] : « l'homme est homo duplex, partagé entre identité égoïste, anarchique et mue par son intérêt personnel, et une identité morale en ce qu'il est contraint et réglementé par la société, source de toute logique et de toute morale » (Digneffe, 1989 : 46). Dans cette vision, la construction du social se fait contre l'individu et ce n'est que par sa socialisation que l'individu est sujet[20]. Pour Durkheim, l'individu peut être défini comme un être dont les désirs sont illimités, il ne se constitue alors comme acteur et comme sujet que par le fait qu'il est socialisé, et de manière plus précise, par le fait qu'il fait siennes les valeurs et les normes liées à sa fonction.

L'apport de Weber aussi m'apparaît important à souligner dans l'évolution de la compréhension de mon propos car, à l'opposé de Durkheim, qui avantage l'extériorité et l'objectivité du fait social, Weber place au cœur de sa définition de l'action sociale « la signification subjective que l'individu ou les individus y attachent …dans la mesure où cette signification subjective tient compte du comportement des autres et en est affectée dans son cours » (Weber, 1922 : 4). Pour la sociologie weberienne donc, le sujet par sa dimension réflexive et intentionnelle est un sujet doué de conscience et l'individu est le centre même de l'action et de l'analyse.

Comme le relève Franssen, « au concept de *socialisation* définie par Durkheim comme intériorisation des contraintes sociales par laquelle l'individu est constitué comme sujet, on peut ici opposer le concept de *subjectivation* » (Franssen, 2002 : 20-21), notion proposée et élaborée entre autres par Dubet, qui exprime une activité significativement orientée vers autrui telle que l'engagement, par exemple, par lequel le sujet donne sens au monde social et finalement à son expérience. J'observe là non seulement deux conceptions opposées mais complémentaires du sujet de l'action sociale, mais aussi d'autres éléments qui composent ma grille d'analyse tels que la notion d'expérience théorisée par Dubet, le rapport à autrui commenté par de nombreux auteurs tels que Dubar, Kaufmann, Messu, et la notion de réflexivité, reprise entre autres par de Gaulejac et qui tient une place importante dans ma recherche (Laviolette, 2007).

---

19 Cette dualité va imprimer longtemps la vision sociologique depuis celle des pères fondateurs jusqu'à aujourd'hui.

20 On ne peut s'empêcher de penser avec cette vision de Durkheim à la « socialisation » des petites filles dans la tradition arabo-musulmane…

D. Le quatrième univers est celui de l'inconscient, des pulsions, des fantasmes et de l'imaginaire. C'est l'espace où l'individu est « sujet de désir » et confronté au désir de l'autre qui contribue à le produire et/ou l'assujettir (de Gaulejac, 2004b : 99). Il s'agit du sujet de la psychanalyse, sujet de l'énonciation pensé par Jacques Lacan. Ainsi, pour reprendre le point de vue de de Villers, dans l'œuvre de Freud, mais plus précisément encore dans celle de Lacan, la notion de « sujet » doit être comprise (implicitement ou explicitement) comme une instance assujettie au langage.

Plus positivement, souligne de Villers, cela signifie que l'existence de l'individu dépend de la médiation d'une parole qui lui donne vie au sein même du discours (de Villers, 2009). La structure du sujet est alors obligatoirement symbolique et, c'est ce qui fait dire à l'auteur que « c'est en cela que surgit le paradoxe du sujet : au moment où il se signifie, le sujet disparaît puisqu'il est seulement représenté. C'est pourquoi la psychanalyse ne parle pas de l'individu mais du sujet divisé, par le fait qu'il n'équivaut pas à sa représentation » (de Villers, 2009 : 13)[21]. L'énonciation est alors déployée entre l'écriture de l'inconscient et la parole qui ré-engage celle-ci en l'interprétant (Resweber, 2004).

Pour Simmel, autre père fondateur de la sociologie classique, l'émergence du sujet individuel et réflexif se situe bien dans le processus historique de la modernité (Simmel, 1981). Mais pour lui, l'individu n'est pas un pur produit de la modernité, car le sujet présente une consistance psychique propre. « Simmel développe une conception plus positive et autonome de la subjectivité, fondamentalement animée par une quête de réalisation de soi et d'unité qui s'actualise de manière variable dans le jeu social » (Franssen, 2002 : 25).

Dans l'expérience de formation pour adultes, de Villers décrit la subjectivité comme une condition nécessaire pour que se réalise une transformation identitaire dans l'engagement en formation. Ce point de vue est tout à fait cohérent dans la présente recherche où les femmes de l'Arabesque ont toutes vécu -ou vivent encore- une expérience d'éducation permanente telle que des cours de français ou d'alphabétisation. Pour de Villers en effet, c'est précisément dans cette dynamique qu'une démarche de narration autobiographique trouve sa place légitime par la mobilisation de celui qui apprend vers un nouveau rapport aux savoirs, tant du point de vue expérientiel que formel (de Villers, 2009). Mais je reviendrai encore largement sur la notion de subjectivité dans les fondements de l'identité.

Le « sujet » se construit donc au point d'intersection de ces différents univers (de Gaulejac, 2004b : 99) et semble alors s'imposer comme l'unique perspective de notre temps. Ainsi, que ce soit avec Bourdieu qui a observé l'espace déréglé des positions sociales en France dans les années 90, avec Touraine qui a établi une « fresque » de la modernité et l'image historique du sujet, avec Dubet qui a analysé les conduites des jeunes dans les lycées et les cités, avec Kaufmann et sa sociologie des relations de couple, avec de Gaulejac, sociologue clinicien du sujet et de son

[21] A ce sujet, il est utile de consulter l'article de de Villers sur le « sujet divisé » :

- de Villers G. (1999), « Le sujet divisé et le désir de formation », in Bourgeois E., Nizet J., avec les contributions de de Villers G. et Leclercq E., *Regards croisés sur l'expérience de formation*, Paris, L'Harmattan, pp.81-107.

historicité, avec Honneth et sa théorie de la reconnaissance et avec bien d'autres encore, le sujet a fait son apparition dans le paysage des sciences humaines.

1.1.4.2. Le sujet de l'hypermodernité ou le fardeau d'être sujet

Pour poursuivre la réflexion, outre que l'effacement de l'ordre social et symbolique traditionnel fait émerger le sujet dans les variations des contextes socio-historiques contemporains, je note que ceux-ci ont entraîné aussi l'effacement d'un certain type de société dite moderne vers celle de l'hypermodernité. Je ne compte pas me plonger dans l'étude des multiples indicateurs de ces transformations sociétales -tâche considérable et hors de notre propos-, mais identifier ce que l'hypermodernité implique pour le sujet.

Dans les sociétés industrielles, les individus étaient fixés dans des cadres sociaux : un sexe, une classe, un métier, une profession, un habitat et des normes de comportement qui délimitaient les contours d'identités stables et reconnues ; il n'en n'est plus question aujourd'hui (de Gaulejac, 2004a).

Le sujet hypermoderne se trouve dans un paradoxe existentiel : il doit se montrer à la fois comme un homme libre, responsable, créatif, entreprenant avec des projets tout en acceptant des cadres et des normes très strictes telles que l'intériorisation de façons d'être et de faire –l'incorporation d'habitus dirait Bourdieu– et se fondre dans des modèles et des contraintes (du bon élève, diplômé, « bien dans ses baskets »), (de Gaulejac, 2004a : 130). Selon l'expression de Bauman,

> « à notre époque de modernité *liquide*, non seulement le placement des individus dans la société, mais les places mêmes auxquelles ils pensent avoir accès et dans lesquelles ils peuvent souhaiter s'établir, se confondent perpétuellement et peuvent à peine servir de but à des projets de toute une vie » (Bauman, 2003).

Pour Renaut en effet, l'affirmation de plus en plus radicale de la subjectivité de l'individu plaide aujourd'hui, surtout en philosophie mais aussi dans les sciences humaines, « en faveur de l'application à l'idée de sujet d'une sorte de principe de précaution » (Renaut, 2006 : 1140). Mais pourquoi une telle défiance à l'endroit de l'idée de sujet ?

Du point de vue des philosophies du sujet, la finitude -qui caractérise notre condition humaine- et que la philosophie a tenté d'opposer à la conception de l'homme comme sujet capable d'affirmer « une souveraineté sans partage » sur lui-même et sur le monde, ébranle certainement la figure de la subjectivité (Renaut, 2006 ; Saint Girons, 2008).

Du point de vue des sciences humaines -et c'est là que se situe davantage mon propos- je suggère de partir d'un commentaire de Gauchet qui souligne que l'individu contemporain n'a qu'un seul objectif : la réalisation de son auto-accomplissement (Gauchet, 1998). Comme le souligne de Gaulejac, la société hypermoderne donne des possibilités pour favoriser l'émergence de sujets en quête d'autonomie dans des univers très contrastés (de Gaulejac, 2004a : 129). Le sujet doit se distinguer, être hors du commun pour ne pas être simplement voire irrémédiablement quelconque. Retenons encore ce passage de de Gaulejac : « il faut

donc sortir de l'ordinaire, se dépasser, se surpasser. Il faut échapper aux catégories ordinaires pour se projeter dans la conquête d'un soi grandiose.

La définition de soi et la quête identitaire passent par la nécessité de réaliser « de petits et grands exploits personnels », selon l'expression de Kaufmann (de Gaulejac, 2004a :130). Et comme le souligne encore Messu, puisque l'air du temps est à « l'aspiration de la totale réalisation de son Moi[22] authentique, l'individu n'aura comme premier horizon que lui-même » (Messu, 2006 :149).

Mais alors, que faire de tous ceux qui dans nos contextes occidentaux d'urbanisation rapide n'arrivent pas à se réaliser ?

C'est bien là tout le dilemme du sujet hypermoderne : selon l'expression de Sennett, « avec le développement de l'individualisme, le Moi de chaque individu est devenu son principal fardeau » (Sennett, 1979 cité par de Gaulejac, 2004b : 105). Le sujet est donc condamné à réussir, et quoi qu'il arrive (la réussite ou l'échec) il en est le seul responsable[23]. Il occupe donc une place prépondérante dans la société hypermoderne ; « le retour de l'acteur », sonné par Touraine au début des années 1980, fait place aujourd'hui au « retour du sujet ». Mais le risque n'est-il pas qu'il devienne une idéologie face à la crise que vivent nos sociétés contemporaines ? Si d'un point de vue clinique on se réjouit que les sujets soient de plus en plus nombreux à être en demande de compréhension de leur propre vie (Lainé, 1997 ; Pagès, 2000 ; de Gaulejac, 2004b), d'un point de vue sociologique le sujet serait le dernier recours face au désenchantement du monde. Face à la crise économique mondiale, à la crise de la religion, du travail, du politique, face à l'éclatement des différentes institutions, du social, de la famille, face à la montée de l'individualisme, du narcissisme, du psychologisme, le sujet deviendrait l'explication et « la » solution de tout (de Gaulejac, 2004b). Et c'est bien cela qui pose problème aujourd'hui : la montée de l'hyperindividualisme dans des sociétés en crise « de sens ».

En relisant cette première réflexion sur le sujet, je semble buter contre un état de fait, une vision irrémédiablement pessimiste du monde qui aurait atteint une limite dans celle de l'individu-sujet tout-puissant : tout-puissant, mais seul face à sa propre urgence d'exister et d'être unique. Un tel point de vue n'est cependant qu'une partie de la réflexion sur le sujet. Comme le relève déjà Gauchet en 1985,

> « entre l'amour de soi jusqu'à l'éviction du reste (narcissisme) et la volonté d'abolition de soi dans ses expressions les plus variées, entre

[22] « Le moi désigne un ensemble organisé d'attitudes d'autrui que l'on assume soi-même (les normes intériorisées). Le moi confère à l'individu le statut de membre de la communauté, tandis que le « je » désigne l'expérience (sensation-activité subjective non réflexive). L'expérience et l'activité subjective (le « je »), ainsi que l'incorporation des attitudes d'autrui sont nécessaires à la constitution du soi ». « Le soi est l'esprit pragmatiquement orienté vers l'assimilation de l'ensemble des moi appartenant à un même *je* et qui établit l'unité du sujet » (Mead, 1963 : 148).

[23] C'est ce qui a amené différents auteurs à se pencher sur les pathologies de la société hypermoderne : de la « misère du monde » (Bourdieu, 1993), la « fatigue d'être soi » (Ehrenberg, 1998), ou encore la « dépression, maladie de l'autonomie » (Ehrenberg, 2003).

> l'absolu de l'être et l'être rien, peut-être n'aurons-nous plus jamais fini de balancer. Voilà en tout cas la douleur lancinante, journalière, que nul objet sacral ne nous permettra d'oublier : l'inexpiable contradiction du désir inhérente au fait même d'être sujet » (Gauchet, 1985 : 305).

Loin de me rendre à pareille vision pessimiste, je suggère certaines pistes pour compléter cette construction théorique du sujet. Car si la réalisation de soi peut être vue comme un fardeau, elle est aussi une chance. Je pense plus particulièrement à la possibilité pour le sujet de se réaliser dans ses rapports à autrui.

1.1.4.3. La chance d'être sujet

Ce qui ressort de mon parcours herméneutique jusqu'à présent se synthétise dans le fait que l'individu n'est pas entièrement déterminé par le social car il présente aussi des habilités -je dirais du génie- pour s'auto-définir. Ainsi, même s'il est assujetti, limité, voire déterminé par les relations sociales qui le composent, il présente également des capacités de réponse, de création, de résistance plus ou moins importantes mais toujours présentes. Il est donc cohérent de partir du sujet, -perçu comme un individu concret compétent dans ses actions sur lui-même et sur les autres, capable de réflexivité-, et d'estimer à la fois le travail qu'il réalise sur lui et vis-à-vis d'autrui, la façon dont il se raconte son histoire, des stratégies et des bricolages qu'il entreprend pour exister individuellement et socialement. De cela, il ressort différentes caractérisations du sujet de l'autonomie contemporain qui permettent de dégager les contours des acteurs-sujets considérés dans cette étude :

Premièrement, comme le considère Sartre, dans son approche de la psychanalyse existentielle, « *le sujet est un individu qui s'historialise* » (Sartre, 1979 : 623). Ce point de vue rejoint d'ailleurs l'approche phénoménologique (Husserl et Heidegger) qui estime l'individu « comme une intentionnalité ouverte » ou « une temporalité qui se temporalise comme avenir » (de Gaulejac, 1987 : 47). Pour de Gaulejac, l'individu est produit par l'histoire, il est un acteur de l'histoire et il est sujet producteur d'histoires. La notion d'historicité occupe une place significative dans cette recherche car elle désigne, dans le sens de de Gaulejac, la capacité pour un individu d'intégrer sa petite histoire mais aussi d'intégrer la grande Histoire. D'abord, afin de la comprendre et de l'identifier, ce qui peut amener le sujet à reconnaître et donc à modifier la manière dont cette histoire agit sur lui ; et ensuite, afin d'élaborer des stratégies sociales pertinentes par rapport à l'évolution de la société, tel un travail d'adaptation aux bouleversements culturels et socio-économiques (de Gaulejac, 1987).

L'historicité de la signification des phénomènes est donc essentielle et constitue le propre de l'humain. Par exemple, des institutions apparemment semblables peuvent être différentes et ce, de manière radicale, car plongées dans une autre société avec des significations tout autres (Kaufmann, 2004).

Deuxièmement, le sujet *se construit et est construit dans son rapport à autrui*. Ainsi, Honneth avec sa théorie (morale) de la reconnaissance montre combien la relation à autrui est fondamentale pour la constitution de soi (Honneth, 1999 et 2000). Les relations intersubjectives réciproques de reconnaissance entraînent une

idée normative de soi positive qui répond alors aux différents niveaux essentiels de la personne : le respect de ses besoins physiques et affectifs, ses droits et son mode de vie (Honneth, 2000). Si l'on accepte que la société hypermoderne a entraîné la montée de l'individualisme et l'affaiblissement des liens sociaux[24], il paraît acceptable également que de nombreux individus soient de plus en plus en manque de reconnaissance. Comme le commente Franssen,

> « au fur et à mesure que nos sociétés se libéralisent, dans le double sens d'une diffusion de l'idéal démocratique d'égalité des chances et d'une extension du paradigme du marché comme régulateur des échanges sociaux, les individus sont plus directement exposés aux jugements -et au mépris- portant sur leur performance propre (Franssen, 2002 :115).

Le vécu de l'échec, de la relégation et de l'exclusion dans le champ scolaire et le marché de l'emploi sont amplement constatés aujourd'hui. Pour ma part, j'aborderai largement les conséquences de la perte de reconnaissance par autrui dans le vécu quotidien des femmes de l'Arabesque, ainsi que, au contraire, la reconnaissance dont elles bénéficient dans leur engagement social et ce que cela implique dans leur construction identitaire.

Troisièmement, le sujet n'est pas entièrement défini par ses rôles sociaux. Il *a une capacité réflexive sur ses différentes logiques d'action* (Touraine) et sur les expériences qu'il vit (Dubet)[25]. Il s'agit bien là d'un sujet au travail qui prend distance sur ses multiples logiques d'action. C'est dans la dynamique de ce « travail » que se constitue la subjectivité et la réflexivité de *l'acteur-sujet*. Le choix de cette dernière notion sera expliqué dans la conclusion de ce point sur la construction sociologique de l'individu.

Quatrièmement, le sujet est *un sujet personnel, de désir et d'émotion*. Il convient alors de retravailler les frontières entre la sociologie et la psychologie pour étudier le sujet dans sa totalité. Sujet complexe et contradictoire car composé, comme le pointe Castoriadis,

> « d'un corps biologique, d'un être social (individu socialement défini), d'une « personne » plus ou moins consciente, enfin d'une psyché inconsciente (d'une réalité psychique et d'un appareil psychique), le tout suprêmement hétérogène et pourtant définitivement indissociable » (Castoriadis, 1990).

L'appréhension du concept d'identité serait alors une voie pour rapprocher ces disciplines et réunifier (enfin) les différentes dimensions du sujet.

Cinquièmement, le sujet est *un sujet narratif*. Je trouve qu'il est intéressant de détailler un peu plus longuement cette dernière caractéristique du sujet puisque le

[24] La moitié de la population qui vit à Paris habiterait seule.

[25] La notion d'expérience a déjà été approfondie au point précédent.

récit est au cœur de ma méthode de recherche[26]. Ainsi, pour Ricœur, tout récit est le produit de la *narration* considérée comme une activité qui consiste en l'organisation de faits dont la signification apparaît au fur et à mesure du développement narratif (Ricœur, 1990). C'est ce que Ricœur appelle « la mise en intrigue », véritable construction d'un scénario qui organise les faits pour en produire une représentation ordonnée par la préoccupation de donner du sens qui, par ailleurs, serait resté inaperçu. Dans ce sens, le récit a la valeur d'un témoignage qui raconte comment les choses se sont déroulées, comment elles ont été vécues par le narrateur -lorsque le récit est à la première personne- (de Villers, 2009).

Dans la perspective lacanienne, le sujet est en même temps un produit du langage et un utilisateur de langage signifiant et signifié. Comme le commente de Villers,

> « la démarche narrative s'avère une voie privilégiée de la construction de soi en tant qu'elle rassemble des éléments inscrits dans la mémoire biographique, c'est-à-dire les événements vécus personnellement par le sujet et les contextes spatio-temporels qui leur sont associés » (de Villers, 2008).

Le récit qui est alors produit permet une représentation de soi telle qu'elle se vit dans les différentes médiations sociales qui ont construit le contexte de vie du narrateur. Ces médiations fluctuent en fonction des parcours de chacun. Avec de Villers, je souligne qu'il existe des constantes telles que le milieu familial (famille d'origine ou conjugale,…), les lieux de formation (école primaire, enseignement secondaire, formation professionnelle, éducation permanente,…), le monde du travail (emploi, chômage,…), et enfin la vie de quartier, les liens associatifs, etc. (de Villers, 2008). Voilà autant de facettes du lien social -que j'ai nommé les « champs identitaires » pour les femmes de mon étude- dans lequel se façonne l'identité des femmes de l'Arabesque. Comme je l'ai déjà abordé à différents moments, plusieurs de ces champs s'articulent simultanément car les femmes peuvent à la fois avoir une vie de famille, exercer un métier et avoir des engagements militants à l'Arabesque. Mais ces « médiations sociales » sont vécues en synchronie, ce qui les inscrit forcément dans la temporalité.

Pour de Villers, le sujet-narrateur qui fait appel aux trois catégories du temps (passé, présent, avenir) et aux trois registres de la temporalité (vécue, narrée et calendaire)[27], se situe à deux niveaux :

> « d'une part, il produit une présentation de lui-même, une image, sur le mode d'une représentation verbale dans le récit qu'il construit ; d'autre part, dans l'acte même de se représenter dans le récit, le sujet se divise encore en tant que ce qu'il dit de lui dans ses énoncés, non seulement ne dit pas exhaustivement tout ce qu'il est, mais, plus radicalement, le sujet de l'acte de dire est irréductible aux énoncés qui le représentent » (de Villers, 2008 : 37).

---

[26] L'observation participante et les notes recueillies au cours d'un Groupe Paroles de Femmes à l'Arabesque sont deux autres sources de données, mais elles ne seront pas utilisées de manière principale comme le seront les récits de vie.

[27] Pour plus de détails explicatifs, voir l'article de de Villers (2008).

Le moment de la narration crée donc inévitablement un sujet qui ne peut être inscriptible dans les énoncés autobiographiques. En cela, on retrouve ici la distinction connue en linguistique entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation (Danon-Boileau, 2007). Mais de Villers analyse encore plus loin la fonction du sujet-narrateur : « puisqu'il s'agit du sujet qui n'apparaît pas dans l'énoncé, qui est irreprésentable, mais qu'il faut bien supposer à toute opération énonciative. Il s'agit donc du sujet toujours en deçà des énoncés ou en excès par rapport à ces derniers » (de Villers, 2008 : 37). Il ne s'agit pas du sujet identifié à l'une ou l'autre figure de lui-même et en référence aux travaux de Higgins[28], il existe donc des tensions entre les différents domaines du soi : entre le soi tel qu'il est, le soi tel qu'il se voudrait ou encore tel qu'il doit être. En outre, le regard que je porte sur moi-même peut varier du regard qu'autrui porte sur moi, du moins dans la représentation que je m'en fais (de Villers, 2003). Ce point de vue sera largement complété et illustré dans le point suivant et avec l'analyse des récits des femmes de l'Arabesque.

Pour poursuivre selon la perspective sociologique, l'individu est aussi sujet en étant inscrit et en s'inscrivant dans le langage. Cette caractéristique du sujet est assimilée par Dubar à la notion d'identité narrative car celle-ci permet au sujet de construire et de ré-inventer du neuf pour échapper au poids et aux déterminations de l'histoire. Retenons ce passage : « l'identité intime, c'est l'histoire de son arrachement à la famille d'origine, aux rôles traditionnels, c'est l'accès à l'autonomie d'un projet « à soi », c'est le récit de ses ruptures autant que de ses continuités, de ses crises (inévitables) autant que de ses accomplissements (éventuels) » (Dubar, 2000 : 79).

Ce passage de Dubar introduit à merveille la notion d'identité comme construction de soi à travers la mise en mots de son histoire personnelle. Il reste donc une chance au sujet de réinventer son soi et sa relation à autrui dans une société qui, en métamorphose permanente, n'est jamais aboutie.

Conclusion : la notion d'acteur.e-sujet

Avant de me diriger vers la construction de l'identité du sujet, et en guise de conclusion sur la construction progressive des notions d'acteur, d'expérience et de sujet, je voudrais présenter mon choix épistémologique d'utiliser la notion d'acteur-sujet et plus largement celle d'acteur.e-sujet. En effet, comme souligné précédemment, le sujet est un sujet au travail qui prend distance sur ses multiples logiques d'action et c'est dans la dynamique de ce « travail » que se constitue la subjectivité et la réflexivité de *l'acteur-sujet*. Je souligne cette articulation, car c'est bien grâce à l'action sociale sur laquelle l'individu-acteur pose un regard réflexif qu'il peut prendre distance par rapport à son action et devenir un individu-sujet. D'où le terme choisi *acteur-sujet* et non pas *sujet-acteur*[29].

---

[28] Le modèle de Higgins analysé par de Villers est repris dans le point 1.2.4. sur les trois fondements conceptuels de l'identité.

[29] En cela dira Wieviorka, « le sujet ne doit pas pour autant être confondu avec l'acteur qui n'apparaît que s'il y a passage de la capacité d'agir à l'action. Le sujet est capable d'être acteur, il est susceptible de le devenir, mais pas nécessairement, il

De plus, je souhaite encore compléter cette réflexion sur le fait que j'ai choisi de m'approprier, à la mode québécoise sans doute, le terme d'acteur.e-sujet[30] en le féminisant, car il est essentiel pour moi dans cette recherche de pointer la construction identitaire d'un sujet féminin et maternel. Longtemps les notions d'acteur et de sujet ont été utilisées de manière « neutre » pour représenter tout individu des deux sexes ; l'histoire nous rappelle néanmoins à chaque instant que la construction identitaire d'un sujet masculin allait de soi dans la vision sociologique patriarcale dominante, mais qu'elle est en outre un réel processus de construction identitaire **et** d'émancipation pour le sujet féminin. (Le rapport à la propriété, le droit de votes, la place dans l'espace public aux postes à responsabilité, l'égalité de salaire à travail égal, le droit de disposer de son corps et de sa sexualité, etc… sont autant d'exemples d'inégalités entre les sexes qui me confortent dans ce choix épistémologique et politique).

1.2. Le concept d'identité et les conditions de son élaboration

A travers l'histoire du concept d'identité, j'observe que les auteurs éprouvent des difficultés à cerner ce concept polysémique et contradictoire et à le circonscrire théoriquement. La notion se trouve au carrefour de différents champs disciplinaires : la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, le droit. Pour de Gaulejac, l'identité

> « condense une série de significations, entre les processus de construction de soi, entre les processus de reconnaissance qui concernent les différents registres des relations humaines et des rapports sociaux. Notion complexe, éminemment psychosociologique, elle évoque la permanence dans le temps d'individus qui ne cessent de se transformer pour tenter de maîtriser le cours de leur existence » (de Gaulejac, 2002 : 174).

J'ajouterai que les individus ne sont autres que les acteur.e.s-sujets de nos sociétés contemporaines en quête de leur identité.

Dans les points qui suivent, je pars à la rencontre de la compréhension du concept d'identité d'abord à travers l'évolution des sociétés et entre autres du rôle de l'Etat. Ensuite il s'agira de situer le concept entre sociologie et psychosociologie, ce qui constitue un exercice délicat dans un contexte historique où le dialogue entre sociologie et psychologie demeure complexe et parfois difficile.

Dans mon contexte de recherche, il est aussi intéressant de poser un regard sur la contribution des religions dans le développement de l'identité. Je propose enfin de circonscrire celle-ci sur base de trois fondements conceptuels que sont l'aspect

---

faut que certaines conditions le lui permettent. » (Wieviorka, 2008 : 39). L'expérience, comme cité précédemment, n'est autre alors que la combinaison subjective de logiques d'action.

[30] J'utiliserai la notion d'acteur.e-sujet lorsque je travaille la construction théorique du sujet féminin (et maternel) en général et plus précisément l'acteure(s)-sujet(s) lorsque je fais directement allusion aux femmes de mon étude.

processuel et dynamique de l'identité, la subjectivité avec l'importance du rôle des émotions dans la construction de soi et finalement, le rapport à autrui avec le besoin de reconnaissance et le vécu de discrimination.

1.2.1. L'identité liée à l'évolution des sociétés

Depuis les origines de la pensée philosophique, la notion d'identité se rattache à deux types de positions. La position essentialiste (amorcée par le poète Parménide au Vème siècle avt J.C) voit en l'identité : ce qui reste le même en dépit des changements, ce qui repose sur des réalités essentielles, des substances à la fois immuables et originelles. Le Petit Robert propose toujours dans la définition de l'identité cet aspect qui évoque la similitude, « caractère de ce qui est identique », l'unité, « caractère de ce qui est UN », la permanence, « caractère de ce qui reste identique à soi-même » (de Gaulejac, 2002 : 174). L'essentialisme a aussi complété cette notion par celle de catégories qui regroupent des êtres empiriques de même essence (Dubar, 2000). La maternité dans le contexte arabo-musulman traditionnel fait penser à cette notion d'essence qui définit les femmes une fois pour toutes. D'un point de vue des pensées féministes, certains courants ont considéré et revendiquent encore la maternité comme faisant partie « essentielle » de l'identité féminine.

La deuxième position est attribuée à un autre philosophe de la période « pré-socratique », Héraclite. Pour lui, tout est soumis au changement, et l'identité soumise à l'époque dans laquelle elle se situe dépend du point de vue adopté. Cette position se définit comme la position nominaliste ou existentialiste (Dubar, 2000).

Ces deux points de vue se retrouvent à différents degrés dans les théories contemporaines sur l'identité, conjointement avec d'autres traits tels que la reconnaissance et l'individualisation, c'est-à-dire « le fait pour une personne d'être tel individu et de pouvoir également être reconnue pour telle sans nulle confusion grâce aux éléments qui l'individualisent » (cité par de Gaulejac, 2002 : 174).

Dans notre contexte occidental, le « marquage » historique de l'identité du sujet est intrinsèquement lié à une modernité avancée appelée aussi par certains : post-modernité[31] ou hypermodernité comme je l'ai déjà commenté précédemment. Pour Kaufmann, dans le contexte occidental, « l'identité est un processus historique, qui, après une phase de transition où il fut dirigé d'en haut, par l'Etat, n'a pleinement surgi au niveau individuel de l'invention de soi que depuis moins d'un demi-siècle » (Kaufmann, 2004 : 291). La première moitié du XXème siècle fut encore marquée par la production d'individus qui percevaient leur système de valeurs et le sens de leurs conduites d'« en haut ». Le rôle de l'Etat dans la distribution du sens de la vie a été prépondérant pendant très longtemps. Ce n'est que depuis quelques décennies que les systèmes de valeurs dictés « d'en haut » sont passés à des significations provenant « d'en bas », des individus eux-mêmes. Il est important de souligner ce rôle pour comprendre la société marocaine aujourd'hui et ce que les familles immigrées ont apporté avec elles de ce fonctionnement sociétal dans leur société d'accueil.

[31] Les principaux auteurs de la post-modernité sont Lyotard, Lipovetsky, Finkielkraut, Derrida, etc.

Dubar a identifié différentes formes identitaires qui correspondent aux Etats dans lesquels se trouvaient les individus à des moments différents de l'Histoire (Dubar, 2000).

Les premières formes identitaires sont les formes communautaires, elles sont ancestrales et se basent sur le fait de croire à l'existence de communautés où l'individu a une place comme membre et une position à occuper. Que l'on parle de nation, d'ethnie ou de corporation, ces groupes d'appartenance sont reconnus comme sources essentielles d'identité. Dans ces formes communautaires, l'idéologie patriarcale prend tout son essor et je considère que ce sont des sociétés essentiellement « masculines ».

Les deuxièmes formes identitaires sont appelées sociétaires et sont plus récentes. Dans cette vision, les individus possèdent de nombreuses appartenances qui peuvent se modifier tout au long de leur vie. Dubar les définit comme suit : « ce sont des collectifs multiples, variables, éphémères auxquels les individus adhèrent pour des périodes limitées et qui leur fournissent des ressources d'identification qu'ils gèrent de manières diverses et provisoires » (Dubar, 2000 : 5). C'est vraisemblablement dans ces formes identitaires sociétaires que sont apparues les revendications féministes et un questionnement sur d'autres places à donner aux femmes dans la société. Je reviendrai sur ce point car il faut nuancer ces propos : l'essor de l'Etat a permis entre autres l'individualisation, mais soutient toujours l'idéologie patriarcale à différents degrés (Delphy, 1998).

Pour Kaufmann, la formation de l'Etat, dont « l'essor a été inversement proportionnel au déclin de l'intégration communautaire » (Kaufmann, 2004 : 60), a donc joué un rôle fondamental dans l'individualisation de la société et la constitution administrativo-réductrice des identités. Ainsi, l'individualisation, pur produit social, a entraîné la déstructuration des communautés, provoquant ainsi la montée des identités. Comme Kaufmann le souligne, pour l'Etat, la vision substantialiste et simplificatrice de l'identité concentrée sur un seul papier est nécessaire, car simple et contrôlable[32] ; alors qu'en fait l'identité est l'opposé : complexe, mouvante et insaisissable. C'est donc l'administration qui popularisa la notion d'identité au début du 20ème siècle, qui devint donc une catégorie administrative.

Dans le « programme institutionnel » (Dubet, 2002), il existe un véritable paradoxe que l'Etat déjoue lui-même puisqu'il socialise l'individu, le déclare sujet et lui donne des rôles sociaux dans un premier temps, mais il lui inculque aussi un « habitus » (Bourdieu, 1980 a) et une identité conformes à ce que la vie sociale exige. Bourdieu propose la notion de pratique qui réalise en fait un habitus. Celui-ci pourrait être défini comme un ensemble de pratiques qui sont à la fois programmation et stratégie. Ou dans les termes mêmes de Bourdieu : « un produit

[32] En passant, on peut remarquer avec de Gaulejac, que délivrée par les pouvoirs publics, la carte d'identité « est au fondement de l'existence sociale et de la reconnaissance de la citoyenneté. A *contrario* ceux qui n'en disposent pas ne peuvent être socialement définis que par une identité négative : ce sont des « sans-papiers », sans existence légale » (de Gaulejac, 2002 : 174).

des conditionnements qui tend à reproduire la logique objective des conditionnements » (Bourdieu, 1980 b : 134).

Sur un second plan, c'est l'Etat qui, par volonté politique, a organisé la société et contraint les identités à s'intégrer dans la communauté comme autrefois. Cette fabrication de personnes intégrées fut une réussite dans la première phase de la modernité (Kaufmann, 2004). C'est durant les années 1960, simultanément avec un certain retournement historique et institutionnel (Dubet, 2002), que le basculement s'opéra et que le sujet, -comme vu précédemment- fut propulsé à l'avant-scène, à la recherche de l'accomplissement de sa propre vie (Lipovetsky, 1993). La phase de transition qui a suivi, telle la phase instable de l'adolescence, fut brutale et elle entraîna alors « libération psychique et insécurité identitaire » (Ehrenberg, 1998 : 120). C'est à ce moment que la question de l'identité fut largement traitée et reçut de nombreuses contributions de disciplines variées.

Les sociétés du Maghreb, et donc le Maroc, vivent depuis quelques décennies une période de transition, passant d'une forme de société communautaire et collective à des formes de société laissant plus de place à l'individu personnel. Néanmoins, l'importance des traditions reste prépondérante dans la vie des Marocains (Laala Hafdane, 2003). La place des femmes et leur existence en tant qu'individu et sujet sont ainsi de plus en plus l'objet de nombreux débats, recherches et questionnements sociétaux (Dialmy, 2005). Et même si les mouvements féministes marocains ont réalisé un travail de conscientisation énorme depuis la fin des années 1970, la majorité des femmes demeurent fortement liées aux places et rôles traditionnels (Daoud, 1993 ; Laala Hafdane, 2003 ; Amar, 2009).

De son côté, Dubet relève que « l'émergence de l'individu n'est pas issue du relâchement du contrôle social, mais au contraire de son accentuation » (Dubet, 2002 : 39-40). Cette remarque porte à réflexion quand on sait combien le contrôle social dans les communautés immigrées d'origine arabo-musulmane se cristallise autour de la question des femmes (Beski-Chafiq, 2008). Posons-nous donc la question : cette accentuation du contrôle social n'est-elle pas aussi un facteur d'émergence des femmes de l'Arabesque en tant que sujets, acteures sociales individuées, selon Messu ?

1.2.2. Une construction sociologique et psychosociologique

La sociologie contribue pour beaucoup aux débats actuels sur l'identité. Les différentes approches théoriques ont largement mis en exergue combien l'identité se construit sur base de nombreuses déterminations qui renvoient au modèle culturel et aux idéologies d'une société, mais aussi à l'histoire sociale et familiale de l'individu et dans son rapport aux autres et à soi-même (Franssen, 2002). L'étude de Héritier sur les Samo fait ressortir combien ce qui construit véritablement l'identité, c'est ce que le social définit (Héritier, 1977). En outre, pour Mead (1963), il est fondamental d'inscrire historiquement les processus. Comme le souligne Kaufmann, selon les apports de Mead « l'individu est un vaste système d'interactions internes en prise sur un environnement social lui-même profondément marqué par un contexte historique précis » (Kaufmann, 2004 : 32). Pour Elias (1991), le processus de civilisation représente au cours de l'histoire, « la transformation de l'équilibre Nous-

Je », dans le sens d'une « primauté de l'identité du Je sur l'identité du Nous » (Elias, 1991 cité par Dubar, 2000 : 18). Sa théorie tombe dans le piège de l'évolutionnisme simplificateur qui considère qu'au début de l'histoire humaine les individus étaient dépourvus de toute « conscience individuelle ». Si l'on examine en effet d'un point de vue ethnographique les sociétés sans écriture qui existent encore et la manière dont elles sont organisées, leur système de fonctionnement se différencie largement de cette vision simplificatrice. Les individus sont identifiés « par leur place dans la lignée des générations et par leur position sexuée dans les structures de parenté » (Dubar, 2000 : 20). Il s'agit là des formes identitaires communautaires décrites par ce dernier. Les anciens par exemple sont des hommes plus âgés et ce sont eux qui dominent le groupe.

Ainsi, en étudiant les Samo, Héritier souligne que, comme dans beaucoup d'autres communautés similaires (Voir l'étude de Godelier, 1980), la forme d'identité dominante est indissociable de la domination des hommes sur les femmes, elle est inséparable d'une forme de pouvoir, de rapport social et d'altérité (Héritier in Lévi-Strauss, 1977).

Pour poursuivre avec l'idée de marquage socio-historique, pour de nombreux sociologues tels que Sainsaulieu (1977) ou Desrosières et Thévenot (1988), l'identité sociale est considérée comme la catégorie d'appartenance et plus spécialement, comme le démontrent leurs études, la catégorie socioprofessionnelle. Celle-ci a permis de déterminer du point de vue de la sociologie classique ce que Durkheim (1994) appelait : « les manières de faire, de sentir et de juger », véritables faits sociaux reliés à ces appartenances, qui déterminent les individus des sociétés modernes (Dubar, 2000). On est bien là dans les formes identitaires sociétaires. Cette notion d'appartenance permet de ranger l'individu dans des « tiroirs » selon des caractéristiques très variées. Cependant cela comporte le risque de restreindre le sujet à un statut d'objet limité et identifié à l'une ou l'autre appartenance prédominante. En outre, qu'en est-il des individus « sans catégories d'appartenance », qui n'appartiennent à aucune catégorie, telles que les femmes immigrées mères de famille ? Comment expliquer qu'elles sont restées pendant très longtemps en dehors des préoccupations et des représentations politiques ainsi que dans les soucis des décideurs ? Elles représentent pourtant bien une catégorie d'individus ! Ce point de vue n'est donc pas satisfaisant.

C'est pourquoi je partage pleinement l'idée qu'il faut considérer le sujet dans sa globalité et convenir ainsi que l'identité n'est pas que sociale, elle est aussi personnelle (Goffman, 1975). Comme le souligne de Gaulejac, l'identité est éminemment psychosociale. Lorsque l'enfant paraît, commente-t-il, « il est l'objet d'identifications multiples qui amorcent un double mouvement de projection et d'introjection constitutif de sa construction identitaire » (de Gaulejac, 2002 : 175) : « c'est le portrait craché de sa grand-mère », « elle a les yeux de sa mère », « elle sera professeure d'université »… L'identité n'est donc pas une donnée première ;

> « elle résulte d'un assemblage, à la fois planifié et fortuit, qui se constitue à la rencontre entre, d'une part ce qui tient à la partie nucléaire du psychisme, la personnalité idiosyncrasique qui recouvre l'idée de « moi-même », et d'autre part la personnalité ethnique qui

> révèle l'ambiance sociale et culturelle, le contexte dans lequel l'individu s'inscrit » (Devereux, 1967).

Alors, à la question que Dubar posait lors d'un colloque en 1994 : une sociologie de l'identité est-elle possible ? Je pense que oui, car « entre l'identité qui vient du dehors et celle que nous-mêmes essayons d'établir du dedans, entre l'identité d'hier socialement accessoire et celle socialement motrice d'aujourd'hui, une révolution s'est produite » (Lévi-Strauss, 1977 in Kaufmann, 2004 : 78) : révolution dans le sens de renversement de la socialisation et de bouleversement de la société. Et dans cette cacophonie des significations tous azimuts l'identité tente de singulariser et unifier l'individu, de créer un univers symbolique intégré dans un contexte et une époque, bref, tente de donner sens à la vie. L'identité est donc vitale, le sujet doit constamment la construire et la reformuler sinon son existence n'aura plus de sens : le travail identitaire est donc devenu une contrainte obligatoire, car qu'on le désire ou pas, il faut donner un sens à sa vie !

Et pendant longtemps, ce sont les religions qui ont donné du sens aux sujets de la société.

1.2.3. La contribution des religions dans le développement de l'identité

Outre les apports des disciplines philosophiques, sociologiques et psychologiques, que j'ai survolées de manière très partielle, il me semble important de considérer aussi un aspect de la vie sociale non négligeable et qui est prépondérant dans le cadre de ma recherche : celui de la religion.

Comme le relève Franssen, il n'y a pour Weber de sujet véritable que « dans la référence à un sens visé, et celui-ci est nécessairement de l'ordre de la référence aux valeurs et au religieux » (Franssen, 2002 : 22). Cette vision, rappelant à l'ordre au niveau des valeurs, au maintien du religieux mais aussi au niveau politique, ne peut m'être indifférente dans un contexte contemporain qui aurait tendance à rappeler la référence romantique à un leader charismatique. L'Islam est l'exemple facile de ce genre de dérive, que les médias occidentaux ne manqueront d'ailleurs pas de relever.

Aujourd'hui, les religions, du moins dans nos sociétés occidentales, sont une sorte de réponse à la quête de sens ; elles étaient la base même du social dans les sociétés holistes régissant l'ordre du monde, et aujourd'hui les individus y puisent des réponses à leur quête identitaire contemporaine (Kaufmann, 2004). Comme le souligne Dubar, les religions sont une invention qui suscite un grand intérêt historique dans l'évolution de la conception de la personne humaine et, grâce à la rencontre entre la philosophie grecque et la jeune religion chrétienne, la conscience morale a émergé et joué un rôle d'une portée historique considérable sur la prise de distance des individus à l'égard du communautaire (Dubar, 2000). C'est différent dans l'Islam qui intègre les individus dans la communauté des croyants dès leur naissance et où le collectif est et reste prépondérant.

Comme le commente Franssen, « les tensions subjectives de la modernité, et à terme, comme l'a pointé Weber, l'aliénation du sujet, apparaissent corrélatives à l'affaiblissement des garants méta-sociaux, d'où l'inquiétude de Weber à propos du destin de la religion dans les sociétés modernes » (Franssen, 2002 : 22).

Le paysage religieux occidental contemporain a considérablement changé depuis une cinquantaine d'années : on observe une diminution manifeste de la pratique mais les déclarations d'appartenance à la religion catholique par exemple restent fortes. Selon une enquête de Donégani, les gens se fient plus à leur conscience qu'à l'Eglise pour faire leurs choix de vie (Donégani, 1993). Celle-ci a donc perdu sa légitimité surtout chez les jeunes, le religieux s'est privatisé[33]. Pour lui donc, dans nos sociétés occidentales, « les croyances contemporaines ne sont ni politiques, ni religieuses mais privées : c'est à la conscience individuelle de décider du vrai, du bon, du juste » (Donégani in Dubar, 2000 : 133). On parle désormais en termes de sécularisation et de désinstitutionnalisation (Dubar, 2000).

Aujourd'hui, le « retour du religieux »[34] serait perçu dans différentes cultures comme un effet de ce recyclage du communautaire impulsé par la révolution identitaire. La religion acquiert en fait une fonction thérapeutique, qui soulage l'individu de son angoisse identitaire en lui apportant calme, sérénité et équilibre psychologique (Kaufmann, 2004). Mais ce passage à l'intériorité personnelle qui tend à la « totalité absolue » et à la séparation du corpus religieux avec la société concrète se prête à la dérive du fondamentalisme. Celui-ci d'ailleurs n'est pas propre à l'Islam. Comme l'analyse Maalouf : « Les sociétés sûres d'elles se reflètent dans une religion confiante, sereine, ouverte ; les sociétés mal assurées se reflètent dans une religion frileuse, bigote, sourcilleuse» (Maalouf, 2002 : 75). En fait, tout dépend du contexte et aujourd'hui, comme le souligne Kaufmann, celui-ci n'est pas en faveur de l'Islam (Kaufmann, 2004 : 134). Par le sous-développement ou sur-développement financier qui donne l'apparence de la modernité, l'Islam pratiqué aujourd'hui préfère toujours le collectif à l'individuel, tandis que la modernité poussée par l'Occident chrétien a été construite par l'individualisation de la société. Pour Dubar, l'autonomie individuelle (dont l'émancipation féminine est toujours un marqueur privilégié) est fondamentale pour la démocratie, sinon la modernité ne se résume qu'à électronique et béton (Dubar, 2000).

Les déracinés séjournant en Occident sont parfois dans un tel tourbillon contradictoire qu'ils ne perçoivent plus de sens dominant dans leur existence (Roy, 2002). « Le contact avec le fondamentalisme leur apporte alors, (outre une fraternité rassurante dans des îlots de contre-société) l'apaisement apparent d'une restructuration de leur architecture symbolique » (Kaufmann, 2004 : 137). Selon cet auteur, le port du voile en Occident serait bien souvent à voir dans une analyse de trajectoire de distinction personnelle (qui n'exclut pas coquetterie et séduction) plutôt que dans un archaïsme ou conformisme social.

Pour Kaufmann, ce mode singulier de construction de soi est inclus dans de nouvelles collectivités d'identification spécifiques à la modernité mais,

---

[33] Je n'ai actuellement pas de données concernant la communauté arabo-musulmane mais les observations sur le terrain, surtout par rapport aux jeunes, vont dans le sens également d'une diminution des pratiques quotidiennes de prières. Cependant, les rites essentiels de l'Islam, tels que le Ramadan ou la « fête du mouton » (Aïd el-khebir) sont pratiqués par la plus grande majorité des musulmans.

[34] Et j'ajouterai pour ma part : du besoin de spiritualité.

contrairement à la société holiste d'antan, celles-ci sont plus instables car issues d'une dynamique subjective et interindividuelle (Kaufmann, 2004 : 140). La « question du voile » est complexe et les parcours des femmes très variés. Il y a pour moi une opposition forte, dans ce que Kaufmann avance, entre le fondamentalisme, dont un aspect est le contrôle et la domination accrue sur les femmes, et les trajectoires de distinction personnelle qui laisseraient librement le choix à celles-ci.

Puisque la religion ne suffit plus aujourd'hui pour expliquer en grande part l'identité, que retenir de ce concept ? Dans mon cadre de recherche, je propose trois bases à la fondation de l'identité.

1.2.4. Trois fondements conceptuels

Comme le relève Vasquez « il y a plusieurs abords pour définir le concept d'identité, ils dépendent assez nettement de la perspective disciplinaire où l'on se situe ; pourtant, et en dernière instance, c'est dans l'acteur social en tant qu'individu que se matérialise le sentiment d'identité (Goffman, 1973) » (in Vasquez, 1990 : 143). Néanmoins il m'apparaît qu'il faut y ajouter le sujet car, comme je l'ai souligné, l'individu est acteur à travers ses logiques d'action et sujet en tant qu'il gère de manière permanente son identité pour lui et par rapport à autrui (Franssen, 2002).

Vu ce qui a été dit précédemment, les trois éléments que je relève actuellement pour cerner l'identité sont : l'élaboration processuelle de l'identité, la subjectivité et le rapport à autrui.

1.2.4.1. L'identité comme processus

Le premier élément qui est au cœur de cette recherche est l'aspect *processuel* de l'identité qui permet l'appréhension du concept de « construction identitaire ». Pour de Gaulejac,

> « l'identité est le produit d'un double mouvement intérieur et extérieur. Elle est donc moins un état qu'une construction *dynamique* résultant du travail d'un individu qui cherche à se positionner, à se situer, à affirmer une singularité et une unité face à une réalité multiforme et hétérogène, à trouver des médiations face aux contradictions intrapsychiques, psychologiques et sociales qui le traversent » (de Gaulejac, 1987 : 98).

Kastersztein insiste aussi sur la structure polymorphe et dynamique de l'identité qui est constituée par des éléments dont les aspects sont autant psychologiques que sociaux, en lien, à un moment donné, avec la situation relationnelle d'un individu social ou d'un groupe comme acteur social (Kastersztein, 1990). Kniebielher relève d'ailleurs que ce concept d'identité est menaçant s'il fige la personne dans un statut imposé, mais qu'au contraire ce terme peut être stimulant s'il pousse à la réflexion et à l'action (Kniebielher, 2001).

L'identité est donc perpétuellement soumise au changement, et puisqu'il n'y a pas d'essences éternelles, Dubar parle plus volontiers d'une identification qui se réalise par deux opérations : la différenciation -qui serait l'identisation- (l'identité, c'est ce qui singularise, qui différencie) et la généralisation -qui serait l'identification-

(l'identité, c'est avoir des points communs). Cette double opération amène au paradoxe de l'identité qui ne peut être levé que si on considère le lien commun entre les deux, soit : l'identification de et par l'autre (Dubar, 2000).

1.2.4.2. La subjectivité

Pour Taboada-Leonetti, « l'identité est un *fait de conscience, subjectif*, un *sentiment d'être* par lequel un individu éprouve qu'il est un *moi*, différent des autres » (Taboada-Leonetti, 1990 : 43). Et pour Messu, quel que soit le cadre socio-historique dans lequel on envisage l'identité personnelle, celle-ci est toujours la fonction subjective des paramètres sociaux de ce cadre socio-historique. Et la modernité et la post-modernité, en apportant une modification des paramètres sociaux, ont amené une autre façon de penser l'identité et induit d'autres modalités de production de celle-ci (Messu, 2006). Pour Dubet, l'identité du sujet pourrait être définie comme « un engagement vers des modèles culturels qui construisent la représentation de ce sujet » (Dubet, 1994). Et le côté subjectif de l'identité transpire autant dans le désengagement que dans l'engagement car l'individu ne peut jamais être totalement son rôle ou sa position sociale.

Néanmoins, l'articulation subjectivité/objectivité et la place précise que tient l'identité dans cette articulation représente toujours une difficulté. En effet, la psychologie sociale a permis, dans une certaine mesure, de « créer un point de fixation » de la définition du concept d'identité en partant de « l'intérieur », de la subjectivité, des sentiments de conscience et de représentation de soi (Kaufmann, 2004 : 41). Malewska-Peyre appellerait cette subjectivité « l'ensemble organisé des sentiments, des représentations, des expériences et des projets d'avenir se rapportant à soi » (Malewska-Peyre, 1990 :112). C'est ce que l'on désigne généralement par identité personnelle.

Mais s'est posé alors le problème de la réalité objective de l'individu. Lipiansky détermine cette signification qui relève d'une appréhension objective comme « l'ensemble des caractéristiques pertinentes définissant un sujet et permettant de l'identifier de « l'extérieur » (Lipiansky, 1990 : 173). L'identité, dans ce cas, est le produit de la position du sujet dans la culture et la société et de son appartenance à différentes catégories « biosociales »[35] (l'état civil, le sexe, l'âge, l'appartenance ethnique, la nationalité ; la classe, la profession, les rôles sociaux ; les affiliations idéologiques, philosophiques, religieuses etc.). Pour l'auteur cette signification de l'identité a une valeur taxinomique et constitue l'identité sociale (Lipiansky, 1990).

Le clivage entre la psychologie sociale, qui privilégie l'analyse des aspects subjectifs du processus identitaire, et la sociologie qui veut recadrer socialement l'individu s'est malheureusement durci dans les années 1990. Car, d'un côté la subjectivité est bien au cœur de la fabrication moderne des identités ; comme le souligne Dubet, « la subjectivité des acteurs, c'est-à-dire la conscience qu'ils ont du monde et d'eux-mêmes, est un matériau essentiel de la sociologie de l'expérience sociale » (Dubet, 1994 : 98). Mais elle ne contrôle pas tout ni ne se construit

[35] Que je vais détailler plus loin avec les notions d'ascriptions et d'identités collectives.

n'importe comment. Et de l'autre côté, les caractères objectifs ne sont pas un univers stable et cohérent, c'est pourquoi ils ne peuvent pas être les seuls à déterminer l'existence ; le sujet est obligé de s'impliquer et de prendre des initiatives, car ces caractères objectifs se contredisent et s'opposent parfois. Je pense que ces deux significations principales de l'identité, tout en étant différentes ne sauraient être séparées. Car d'un côté l'identité personnelle est l'appropriation subjective de l'identité, et en même temps le sujet dépend des multiples dimensions de l'identité sociale.

Ainsi, le parcours biographique subit des pressions sociales qui poussent à faire certains choix identitaires et à rendre d'autres plus improbables. C'est là que se construit l'identité qui engage la réflexivité du sujet. En effet, l'individu, dans le retour réflexif et dans la conscience de soi, vit en réfléchissant et en s'analysant comme individu singulier. Cependant, sa réflexion est orientée car il doit construire et reconstruire sans arrêt sa cohérence autour d'un axe subjectif-objectif qui est son identité. En cela on dira que la réflexivité construit l'identité de manière processuelle. Mais avant d'utiliser ses capacités réflexives et imaginatives, l'individu s'est aussi construit basiquement comme un « être d'habitudes » (Kaufmann, 1997 ; Lahire, 1998). C'est le sujet habité de Bourdieu,

> « habité par la société, ses divisions et catégorisations sociales, tributaire dans ses marges de manœuvres objectives comme subjectives, à la fois de « l'histoire faite corps », subjectivée et incorporée sous forme d'habitus comme de « l'histoire faite chose », objectivée sous forme de champs » (Franssen, 2002 : 43).

Les deux processus s'articulent et de là coule l'action. Malrieu comme Dubet souligne d'ailleurs que : « le moment identitaire se caractérise par une prise de distance (réflexive ou sensible) avec l'action en cours, pour reformuler le sens à donner aux conduites » (Malrieu, 2003 cité par Kaufmann, 2004).

Mais les représentations que l'on se fait de son identité personnelle jouent aussi un rôle dans le processus de construction identitaire. Ainsi, Higgins a considéré deux dimensions liées aux différentes représentations de « l'être soi » : les *domaines du soi* et *les points de vue* que l'on peut avoir sur le soi (Higgins, 1987). Et ce que l'on nomme l'identité personnelle ou représentation de soi vise la plupart du temps le « soi réalisé » (*actual self*). »[36] Les « soi idéal »[37] et « soi normatif »[38] seraient alors des guides, valeurs de référence qui orientent le soi et qui varient bien entendu en fonction de chaque individu (de Villers, 2003 : 4).

---

[36] Le Soi réalisé, c'est par rapport à moi-même, « ce que je crois que je suis ; moi tel que je me vois » et par rapport aux autres, « ce que je crois que les autres pensent que je suis hinc et nunc ».

[37] Le Soi idéal, c'est par rapport à moi-même, « ce que je veux être ; moi tel que je rêve de devenir » et par rapport aux autres, « ce que je crois que les autres veulent que je sois ou devienne ».

[38] Le Soi normatif, c'est par rapport à moi-même, « ce que je devrais être ; moi tel qu'il faudrait que je sois » et par rapport aux autres, « ce que je crois que les autres pensent que je devrais être ». (Adapté de Higgins 1987, de Villers, 2003.)

Pour Dubet, l'acteur est donc tenu d'articuler des logiques d'action différentes, et c'est la dynamique engendrée par cette activité qui constitue la subjectivité de l'acteur et sa réflexivité (Dubet, 1994 : 105).

Pour poursuivre cette réflexion sur la subjectivité, comme le relève Franssen, « le travail de l'individu-sujet a une dimension réflexive et d'action, mais il est également émotionnel, corporel, somatique » (Franssen, 2002 : 140). Mon expérience dans des pays du sud à travers des contacts permanents avec les gens, leur vie, leurs drames m'incite tout particulièrement à m'arrêter un peu plus longuement sur le concept d'émotion et sur son lien fondamental avec la construction identitaire. Il m'apparaît en effet que dans la recherche en sciences sociales les émotions ont souvent été « boudées » quand il s'agissait de les approcher sur un plan sociologique, car pour de nombreux sociologues, encore aujourd'hui, les émotions ne relèvent pas de la science mais plutôt de la psychologie[39]. Heureusement de nombreux chercheurs tentent d'établir des ponts essentiels entre les disciplines pour considérer le sujet dans sa globalité intérieure et sociale.

Une première appréhension du concept d'émotion me vient de Le Breton.

> « Les émotions naissent d'une évaluation plus ou moins lucide d'un événement par un acteur nourri d'une sensibilité propre, elles sont des pensées en acte étayées sur un système de sens et de valeurs. Enracinées dans une culture affective, elles s'inscrivent ensuite dans un langage de gestes, de mimiques et de postures en principe reconnaissable par ceux qui partagent son enracinement social » (Le Breton, 1998 : 37).

Ainsi, à partir de ce que Le Breton appelle une culture affective, base de l'expérience et de l'action, le sujet aménage sa conduite en fonction de son histoire personnelle et de sa manière d'évaluer la situation.

Pour Armon-Jones, les émotions sont considérées comme des réponses aux événements construites sur des modes spécifiques d'organisation sociale, d'attentes normatives, de croyances et de valeurs (Armon-Jones, 1985). Dans le cas de mon étude, c'est donc dans le système socio-culturel que la signification fonctionnelle de l'émotion se situe. Au fil de la vie quotidienne, les femmes font des expériences affectives. Pour Dubet, l'expérience est à la fois une émotion, un sentiment qui fait découvrir à l'acteur une subjectivité personnelle, et une activité cognitive, bref une auto-expérimentation du réel (Dubet, 1994).

Dans leurs différents espaces sociaux - la famille, le couple, le lieu de travail et l'association dans laquelle les femmes se sont engagées comme bénévoles - les émotions et les sentiments qu'elles ressentent sont souvent mêlés d'ambivalence, mélanges de tonalités les plus diverses. A la honte peut se lier le sentiment de besoin de liberté par exemple, la joie peut être exprimée en même temps que l'angoisse, ou

[39] Participant à un colloque à l'université de Canterbury en mars 2008 sur le thème des Emotions dans la recherche, j'ai pu mesurer combien ce domaine était difficile pour de nombreux chercheurs francophones à appréhender et à intégrer dans leurs recherches.

encore le fait de se sentir meurtrie et à la fois coupable sont autant de tonalités affectives qui submergent les comportements et se modifient en permanence en fonction de la transformation du rapport au monde et du rapport aux autres (Le Breton, 1998). Comme le souligne cet auteur :

> « l'émotion est à la fois évaluation, interprétation, expression, signification, relation, régulation d'un échange. Elle se modifie selon les publics, le contexte, elle diffère dans son intensité et même dans ses manifestations, selon la singularité personnelle. La tonalité affective du rapport au monde est toujours simultanément une relation à autrui, elle se symbolise à travers le lien social, elle implique la modulation introduite par les autres, et donc l'activité de pensée » (Le Breton, 1998 : 51).

Les sensations et les émotions ont donc une importance cruciale dans la fabrication identitaire. Pour Kaufmann : « l'identité est une fermeture et une fixation du sens de la vie, un déterminant de l'énergie corporelle » (Kaufmann, 2004 : 117), un déterminant somatique dirait Franssen (Franssen, 2002). Dans le processus identitaire, l'univers des affects, des sensations et des émotions est donc central car il entraîne un mouvement dynamique. Ainsi, identité, affects et action ne peuvent être séparés car ils forment un mouvement à trois pôles étroitement combinés. L'estime de soi ou le besoin de fierté représentent par exemple un « réservoir d'énergie », qui sert à affronter les situations plus ou moins confortables et garantit un minimum de continuité à l'action. Le sentiment de honte est un caractère profondément ancré dans la culture arabe et spécialement chez les femmes qui portent la déception causée par leur naissance (Idrac, 1994 ; Remacle, 2002). Ce sentiment influence et conditionne indéniablement l'identité des femmes et laisse tout aussi certainement une empreinte dans leur choix d'agir ou pas, et comment mener cette action (Laviolette, 2008).

Pourtant, selon Zhu et Thagard, le concept d'émotion est encore largement absent dans les théories contemporaines de l'action. Ils ont démontré néanmoins dans leur étude que cette négligence de considération des émotions dans les théories de l'action n'est pas justifiée et qu'elle repose bien souvent sur des incompréhensions portant sur la nature même des émotions (Zhu et Thagard, 2002). Reger a, par exemple, démontré qu'au sein d'une organisation féministe américaine, certaines émotions comme la colère, l'aliénation, le désespoir ou la frustration ont pu être transformées grâce à une prise de conscience collective ; ce qui a permis entre autres une redéfinition collective de la signification de l'injustice. Cette conversion aurait le potentiel alors d'engendrer des acteures consacrées à l'activisme dans cette organisation (Reger, 2004).

Un retour épistémologique sur ce qui précède me semble intéressant à ce moment de ma réflexion, il consiste à mobiliser l'expérience sociale pour articuler émotion et action. Cette proposition repose sur le postulat que dans mon étude, grâce au fait que les femmes puissent mettre à plat les émotions des différents événements de leur vie, notamment lors des rencontres du Groupe Paroles de Femmes, elles peuvent s'identifier à l'histoire des autres et choisir -avec les autres- de s'engager dans l'action sociale. J'y reviendrai dans la partie empirique.

Pour poursuivre, je souhaite, dans le foisonnement des expériences émotionnelles qui construisent l'individu, en relever une expression particulière qui fait régulièrement partie du processus identitaire des femmes de l'Arabesque : la dépression. Pour Ehrenberg d'ailleurs, la dépression est devenue une manifestation contemporaine, la plus commune des crises d'identité personnelle[40] (Ehrenbergh, 1998).

Prendre la dépression comme illustration d'une période émotionnellement intense me paraît tout à fait pertinent dans le cadre de ma recherche, car elle n'épargne pas les femmes d'origine immigrée. Il est en effet frappant dans les différents récits de vie ou lors des échanges aux Groupes Paroles de Femmes à l'Arabesque, de voir le nombre très important de femmes qui ont souffert, ou souffrent encore, d'une dépression au cours de leur vie. Face à cette expérience bien souvent douloureuse, déstabilisante et parfois de longue durée, les femmes adoptent souvent le repli sur soi et le retour sécurisant à la sphère privée et domestique (Serfaty-Garzon, 2006). Ce lieu, avec sa logique et son langage (Singleton, 1998) véritable « foyer identitaire » (Kaufmann, 2004) régénère alors les forces de ces femmes en panne de significations et de sens. Mais, pour ma part, le repli n'est pas forcément l'inaction et certaines femmes qui se « relèvent » après une dépression ont opéré une véritable démarche de réflexivité sur les actions qu'elles désirent mener désormais. Cette expérience émotionnelle est vécue alors comme une crise qui, tel un détonateur, va permettre de penser les actions autrement et sans doute changer des choses dans leur vie.

Pour terminer ce point de vue sur les émotions et introduire le point suivant, rappelons aussi que tout ce vécu d'émotions ne se fait pas sans le regard des autres et que c'est bien souvent selon la critique ou l'approbation de ceux-ci que l'acteur.e-sujet s'engage alors dans l'action.

1.2.4.3. Le rapport à autrui et la reconnaissance de l'autre dans la construction identitaire

> *« Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis »*
>
> (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*)

L'individu est un être socialisé, et qui dit social dit rapport à un autre et au collectif. Goffman affirme que c'est dans l'acteur social en tant qu'individu que se matérialise le sentiment d'identité qui est tributaire d'autrui et qui n'existe que grâce au regard d'autrui (Goffman, 1973). Pour Dubet, les échanges avec les autres sont la base de la formation de la personnalité à travers la perception et ensuite l'intériorisation des attentes sociales (Dubet, 1994). Pour Messu, il ne peut y avoir, d'individu totalement isolé ;

> « tout individu, envisagé bien entendu dans sa dimension sociale, est pleinement socialisé, c'est-à-dire pris dans des relations avec les autres et également défini par ces relations, jusques et y compris dans

[40] La notion de crise identitaire est explicitée plus loin.

> son « intimité », dans sa personnalité et donc son identité » (Messu, 2006 : 10).

Et pour Higgins, repris par de Villers, le rapport de soi à soi n'est absolument pas fondamental, « mais seulement dérivé et conditionné par l'identification du soi à l'autre ou de l'autre à soi ». Le processus (ou « procès » comme le nomme de Villers) identificatoire est un procès de transformation du rapport du sujet à l'autre (de Villers, 2003 : 10).

Les situations d'interaction produisent donc l'identité, et comme le souligne Lipiansky, « la conscience de soi se construit progressivement à travers l'interaction sociale » (Lipiansky, 1990 : 174); par exemple, c'est parce qu'on a des petits frères et sœurs qu'on a une identité d'aîné; de même il n'y a d'identité nationale que parce qu'il y a un autre, étranger (Taboada-Leonetti, 1990). Selon Camilleri, le fait de se sentir différent des autres entraîne alors le fait que l'identité a une double appartenance théorique: subjective puisqu'il s'agit d'un fait de conscience individuelle, et sociologique puisque l'individu interagit avec les autres. De plus, l'individu ne peut échapper au regard de l'autre dans l'élaboration de sa personnalité, ses rôles sociaux… Ainsi, « c'est dans le rapport à l'autre que s'élabore le soi » (Taboada-Leonetti, 1990 : 44).

Ce rapport à l'autre engendre néanmoins une difficulté, théorique et méthodologique, car il faut se placer sous l'angle de l'individu de manière à appréhender la façon dont il perçoit et revendique son identité. J'ajoute qu'il est à la fois indispensable de se référer en permanence à l'histoire, à la sociologie et à l'ethnologie, car elles représentent la mémoire collective et l'environnement social qui permettent ce sentiment et lui donnent sa portée (Vasquez, 1990).

Enfin, dans le groupe des femmes qui vivent un mélange de valeurs traditionnelles et modernes (duquel proviennent les femmes de l'Arabesque), le regard des autres et un certain contrôle social sont primordiaux dans le choix de leur mode de vie. Cette perception du collectif pour les femmes de l'Arabesque, et plus largement pour les communautés d'origine arabo-musulmane, est au cœur de leur construction identitaire car rien ne peut se faire sans l'aval ou la réprobation des autres (Laala Hafdane, 2003).

Dans ce contexte, le vécu tout particulier de la discrimination n'épargne pas les femmes de l'Arabesque. Pourtant, le besoin de reconnaissance, d'approbation, d'amour d'autrui submerge la société. Honneth a donné un statut central à l'autre dans la reconnaissance de soi (Honneth, 1999). Je retiens ce passage de Franssen à propos d'Honneth :

> « c'est au travers de relations intersubjectives réciproques que se construisent chez l'être humain différents rapports à soi constituant son identité pratique. L'identité pratique ou idée normative de soi est positive si le sujet se rapporte à lui-même comme étant doté de qualités et de capacités positives. Pour cela, il faut que les relations intersubjectives dans lesquelles elle prend naissance soient des relations de reconnaissance, qu'elles expriment l'approbation d'autrui, le respect à différents niveaux essentiels pour la personne : ses besoins

> physiques et affectifs fondamentaux, ses droits et son mode de vie » (Franssen, 2002 : 111).

Mais dans cette modernité, la compétition interindividuelle s'est considérablement développée et le sentiment de culpabilité personnelle aussi : si ego a la sensation de n'avoir pas « réussi », c'est que c'est de sa faute, c'est lui le responsable de son propre malheur. De plus, la domination interindividuelle s'est imposée et le proche, l'ami, le semblable deviennent un instrument de comparaison avec soi-même ; s'il est diminué, voire dénigré, cela permet une auto-évaluation favorable. Alors que lui aussi attendait des marques de reconnaissance de soi… Kaufmann souligne que « le marché de la reconnaissance mutuelle est structurellement déséquilibré » (Kaufmann, 2004 : 190). L'entourage devient un instrument de cette quête sans fin dans une société où l'estime de soi souffre d'un déficit chronique. « L'art de la bonne gestion identitaire consiste alors à savoir organiser l'image négative, en lui donnant une place bien définie, qui ne contamine pas l'ensemble de la personne » (Kaufmann, 2004 : 192).

Selon Messu, le sentiment d'être ou non la cible d'un geste discriminatoire, par exemple, dépend et de l'intention prêtée par l'auteur de ce geste, et de la manière dont celui à qui il est destiné va le recevoir, condition de réception qui dépend aussi de la situation dans laquelle elle se passe. C'est donc la « structure » de la situation qui rend sensible ou non à l'intention discriminatoire. Le facteur discriminant ne suffit donc pas à lui seul pour mesurer l'effectivité du stigmate[41] à l'encontre du titulaire du facteur discriminant. Il faut donc considérer les relations dynamiques complexes du stigmatisé et du stigmatiseur, véritable *action collective* produisant la discrimination. Le raisonnement de Messu, c'est alors que « la possession d'un facteur discriminant doit entraîner de la part des « autres » des faits de discrimination, ce qui provoque chez celui qui les subit une représentation de soi, une conscience de soi, que l'on peut ramener à une « identité discriminée ». (Messu, 2006 : 126) L'individu intègre le facteur discriminant comme « élément définitionnel de soi » et ce, sur un mode de différence essentielle à la norme, telle l'intériorisation d'un stigmate.

Pour aller plus loin, selon le point de vue de Scharnitzky,

> « la catégorie sociale, le stéréotype, le préjugé et l'acte discriminatoire sont les quatre éléments d'une chaîne qui se positionnent à des étapes précises de tout processus psychologique en jeu dans les interactions sociales. La catégorie sociale est la simple structure mentale associée à un groupe de personnes, le stéréotype est le contenu descriptif de cette catégorie, le préjugé est la composante évaluative du stéréotype et l'acte discriminatoire est la mise en pratique du préjugé » (Scharnitzky, 2006 : 25,26).

[41] « Le mot de stigmate servira donc à désigner un attribut qui jette un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité c'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler ».(Goffman Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, trad. Fr. Paris, Editions de Minuit, 1975).

En somme, si des dénis de reconnaissance ou de mépris envahissent les relations intersubjectives, l'individu souffrira de sentiments et d'émotions négatives telles que la honte ou la colère et il se construira une identité normative négative d'elle-même (Franssen, 2002).[42]

Le port du foulard est sans aucun doute un élément de stigmatisation des femmes d'origine arabo-musulmane qui doivent alors re-négocier cette image qu'elles ont d'elles-mêmes avec des qualifications nouvelles. Les effets de cette discrimination[43] peuvent être structurants mais aussi déstructurants, obligeant les femmes à un retour réflexif. Le sentiment de honte que j'ai déjà appréhendé est une sorte de réponse bien connue pour les femmes de cette origine. En effet, lorsque l'enfant maghrébin grandit, il apprend son devoir de rendre honneur à ses parents et cet honneur sera rendu par l'apprentissage du sentiment de honte et la politesse, la hisma (Genevois, 1966 ; 1970). Le regard des autres sur l'incapacité et la faiblesse de l'individu est alors essentiel dans la naissance de ce sentiment de honte. La honte est également liée à la pudeur et les rites d'initiation sexuelle sont incontournables pour être accepté par la collectivité. Ainsi, les choses qui se font et celles qui ne se font pas sont, dans l'Islam traditionnel, assimilées à la loi religieuse, et l'enfant qui ne respecte pas le code et « fait rougir » ses parents n'est pas puni mais menacé d'être chassé du paradis maternel, ce qui le stresse et le pousse à assimiler le code (Chebel, 1993). Cela signifie donc que l'expérience de ce stress émotionnel pousse l'enfant à agir selon certains codes.

En cela, il est à noter combien l'action des acteur.e.s-sujets est liée à l'expérience émotionnelle et dépend profondément du regard des autres et de la reconnaissance qui en découle.

Outre ces trois éléments fondamentaux qui constituent à mon sens les bases de la construction identitaire, il existe d'autres « supports », comme les appellerait Castel (Castel, 2004), qui permettent de construire l'identité des acteur.e.s-sujets.

---

[42] Axel Honneth part d'une phénoménologie des émotions ressenties pour examiner systématiquement les différentes formes d'humiliation ou d'offense auxquelles les individus peuvent être confrontés pour construire une typologie des formes de reconnaissance. La plus fondamentale est sans aucun doute celle de la perte de confiance en soi. (Honneth, 1999).

[43] Selon l'Article Premier de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, « l'expression "discrimination à l'égard des femmes" vise toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine. »

(Source : http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm.

La discrimination peut avoir une dimension positive ou négative. Celle visée ici a toutefois une portée négative pour les femmes interviewées.

1.3. Les supports de la construction identitaire

Les éléments identitaires sont comme des « repères d'identité », des caractéristiques qui définissent l'individu personnellement (ambitieuse, autoritaire, idéaliste…) et ceux qui le définissent socialement (sexe, nationalité, profession, religion…). La combinaison de ces différents éléments -il ne s'agit pas d'une simple accumulation d'attributs- fait l'unicité de l'individu. Pour Taboada-Leonetti, ils se combinent en une véritable structure relativement stable dans le temps, mais qui peut varier légèrement en fonction des changements objectifs qui se succèdent dans la vie d'un individu (Taboada-Leonetti, 1990). Dans notre cadre, cette affirmation doit être nuancée car, comme je l'ai déjà abordé, les rôles et statuts des femmes arabo-musulmanes sont fondamentalement différents aux différents âges de leur vie.

Les supports identitaires qui suivent sont les composants essentiels de l'identité des femmes de cette étude. Il m'est apparu nécessaire cette fois de les placer dans le contexte de la culture arabo-musulmane.

1.3.1. Le temps et l'espace

Le temps est le premier élément que je propose, car le processus identitaire est fortement lié au cycle de la vie. La notion de temps englobe en fait les autres éléments de l'identité car tout est toujours une question de temps. Dans la société arabo-musulmane, le temps de la maternité, c'est-à-dire celui qui confère aux femmes le rôle de mère, est sans aucun doute le temps fort dans la vie de nombreuses femmes.

Pour Messu, l'identité individuelle est aussi un rapport entre le temps de l'individu, le temps de son histoire et le temps mythique (c.à.d. de ses origines ou de ses racines). Le discours sur les origines peut alors être considéré comme un matériau mythique du discours identitaire. Ainsi par exemple les femmes, et surtout leur sexualité « dangereuse », et les mères occupent une place fondamentale dans l'imaginaire traditionnel des cultures arabo-musulmanes (Ouerhani, 1994). Cette place prépondérante des femmes expliquerait une grande part des relations de genre, de la séparation du féminin et du masculin et de la méfiance, voire de l'hostilité à leur encontre (Yahyaoui, 1994). Ainsi, selon Weber, les femmes font peur et angoissent les hommes car elles détiennent le pouvoir d'accomplir ou d'anéantir la virilité. Les hommes craignent donc la sexualité « pervertie » des femmes, mais ils craignent aussi la domination maternelle et le pouvoir de vie des femmes. Dans l'imaginaire méditerranéen, de nombreux fantasmes naissent de ces craintes et différentes figures féminines existent (Weber, 1994). Ainsi, de nombreux personnages féminins malfaisants peuplent l'imaginaire populaire de ces sociétés patriarcales telles que celle du Maroc. Ces personnages féminins sont dangereux pour les hommes et surtout pour les jeunes. Ces figures, très séductrices et mortifères, exercent alors une féminité sauvage, très marquée sexuellement et maternellement. (Les personnages de l'ogresse, Lacoste-Dujardin, 1996 : 218 ; ou d'Aïcha Qandicha, Mernissi, 1984).

Les rites effectués au cours du temps, des saisons, des âges de la vie sont aussi des matériaux identitaires (Messu, 2006). Lorsque l'enfant musulman naît, par exemple,

il est plongé dans un univers profondément implicite de symboles et de rites. La naissance est toujours initiatique pour l'enfant mais aussi pour les parents, qui ont pu prouver leur fécondité ou leur virilité (Ben Amar et al, 1994). La sage-femme murmure à l'oreille du bébé la profession de foi musulmane, pour lui rappeler son identité musulmane et pour qu'il soit relié à la chaîne de transmission orale qui remonte au Prophète et même à Adam, le premier homme. Les premiers jours, l'enfant est fragile et est susceptible d'être la proie du mauvais œil, des voisins, des djinns… On le cache pour le protéger et il n'est présenté que le septième jour, c'est le jour du nom donné par le père. On sacrifie un mouton et le père doit manger sa chair pour gagner l'affection de l'enfant. C'est le premier pas vers le père. Le quarantième jour est celui qui voit la mère terminer sa période d'impureté, elle peut enfin sortir de chez elle avec son enfant et le présenter à la communauté (Zeghidour, 1989). Pour la femme musulmane, son temps et toute sa vie privée sont réglementés par les rites sociaux ; ces rites inscrits dans la tradition contrôlent constamment le temps des femmes (Laala Hafdane, 2003).

Le deuxième élément, ce sont les lieux qui aident à structurer l'identité. Comme le souligne Dubar (2000), l'identité s'implique et se construit dans toutes les sphères de l'existence. Messu (2006) les résume en deux modalités : le public et le privé.

Dans un premier temps, si l'on peut dire, les lieux de naissance et les lieux de l'enfance (origines géographiques et territoriales) sont des facteurs prépondérants de structuration de l'identité. Et même si l'ancrage temporel, considéré devoir être dans la longue durée, n'a pas eu lieu, il semble que le territoire physique de l'enfance constitue un repère symbolique et un pôle de structuration de traits identitaires. Ainsi, vivre ses premières années à la campagne ou en ville marque l'individu fondamentalement dans son processus de construction identitaire (Messu, 2006). En outre, certains contextes particuliers favorisent le retrait ; par exemple, la maison est ce premier lieu ordinaire qui, quotidiennement, fait renaître l'individu dans sa cosmogonie chaude et englobante (Kaufmann, 2004). La société marocaine traditionnelle a séparé espace privé, monde féminin avec ses mythes et ses mystères, et espace public, monde réservé au masculin, au champ des conflits et des savoirs. Et en même temps elle a radicalement séparé le féminin du masculin, ce dernier conditionnant le « dedans » jusqu'à ses moindres détails. C'est d'ailleurs en gardant séparés ces deux univers que l'institution du pouvoir patriarcal se maintient. Comme Remacle le confirme, les lieux sont rarement mixtes, ils sont soit masculins, soit féminins. « La femme est associée à l'intimité, au privé, à l'intérieur, à la jouissance sexuelle » (Remacle, 2002 : 84) et elle ne sera pas la bienvenue en dehors de la maison. Elle doit sortir voilée, le voile est considéré comme le mur de la maison, ce qui la renvoie à l'intérieur. Les hommes vivent à l'extérieur, dans les cafés, la rue et ils sont vraiment les grands absents de la maison, qui est le lieu des femmes et des enfants par excellence. A la puberté, les garçons traîneront de plus en plus « dehors ».

L'Arabesque, lieu spécifique avec ses logiques et ses langages[44] est, comme nous le verrons, un espace entre le privé et le public où évoluent les acteures-sujets de ma

[44] Les 3 L (Lieu, Logique et Langage) sont empruntés à Mike Singleton.

recherche, marquant symboliquement un lieu intermédiaire entre la société ou culture d'origine et la société d'accueil.

1.3.2. Les ascriptions et les héritages identitaires

« Ce que tu as hérité de tes pères, acquiers-le pour le posséder »

(Goethe, *Faust*, cité par Freud dans *Totem et tabou)*

Les **ascriptions**, ce sont les attributions ou signes distinctifs d'appartenance auxquels les individus ne sauraient se soustraire et qui les constituent socialement comme des individus intégrés (ou reconnaissables) à leur communauté ou collectivité. « Recevoir une identité, c'est devenir identifiable et, par conséquent, pouvoir faire preuve d'ascriptions » (Messu, 2006 : 38). Les ascriptions seraient à Messu ce que les identités symboliques sont à Dubar. Pour Dubar par exemple, la nationalité, c'est-à-dire le fait d'appartenir à une société avec des droits et des devoirs, avec des idéologies et des convictions religieuses et politiques, permet de définir les identités symboliques (Dubar, 2000).

Les ascriptions prescrivent donc en quelque sorte l'identité des individus, mais elles n'épuisent pas tout de leur identité car elles permettent aux individus de composer avec elles, voire de s'en affranchir (Messu, 2006).

Voici quelques-unes des ascriptions, empruntées à Messu, que je peux identifier pour les femmes de l'Arabesque.

- La classe générationnelle : l'âge permet en effet d'identifier les femmes au sein de « générations » socialement et historiquement chargées de sens (Ex : la génération des femmes arrivées dans les années 1960 que certains appellent les primo-arrivantes ou première génération).

- La fratrie et la place occupée dans celle-ci : la place dans la fratrie entraîne un ensemble d'expériences différentes selon la place occupée au sein de celle-ci, mais variant aussi selon l'écart d'âge entre les frères et sœurs. Le droit d'aînesse, le rôle de la grande sœur, du petit dernier… façonne la personnalité et l'identité poursuit encore son action à l'âge adulte.

- Le patronyme : c'est une sorte de marqueur social qui permet de faire des descriptions sur le titulaire de celui-ci, plus ou moins fondées, valorisantes ou dévalorisantes. Le patronyme est une charge à assumer pour tout individu qui ne peut totalement s'y soustraire, il assure une « fonction identitaire ».

- La nationalité : elle représente une grande variété de statuts en fonction du regard que portent les individus sur ce que représente leur propre identité. Ainsi le mode de construction de l'identité individuelle se fait aussi via le sens d'une appartenance à une collectivité nationale, voire d'une revendication d'inclusion nationale. Par exemple, le sentiment d' « être français » se base sur un ensemble de valeurs politiques et historiques accompagnées souvent de la conscience de posséder un héritage culturel « autrement plus glorieux et honorable » que certaines « autres nationalités ».

Les **vecteurs** de l'héritage identitaire, ce sont les voies et les moyens qui permettent alors de le recevoir et le négocier. Ils varient en nombre, en importance et en

signification en fonction des individus et de l'environnement social qui leur préexiste.

- La langue parlée est un vecteur qui présente toute son importance dans le cadre de ma recherche. Pour certaines personnes, la langue maternelle fait partie des ascriptions puisqu'elle opère comme un attribut « naturel ». Mais pour d'autres, la langue parlée n'est pas un mode « naturel » d'ascription identitaire car plusieurs langues viennent se confronter. Dans le cas de la migration, les efforts mis pour parler la langue du pays d'accueil sont des passerelles vers l'inter-culturalité. « Avec la langue, ce sont des valeurs, des manières de penser, des mythologies sociales et culturelles qui seront appropriées et qui, du coup, relativisent ce que la langue maternelle non française avait pu apporter pour sa part » (Messu, 2006 : 54). Le fait de maîtriser le français permet alors de sortir l'individu de son statut restreint à l'« étrange étranger » et lui permet de participer à une même communauté, au moins du point de vue de la langue et de la symbolique qui lui est associée. Certains vont évoquer « l'oubli » de la langue maternelle. Par contre, d'autres vont tenter de réinvestir, de réapprendre la langue d'origine car elle reste un lien, des « racines ».

Ainsi, la langue maternelle comme la langue dans laquelle on veut s'exprimer est un réel enjeu identitaire (Bertaux, 1997, Dubar, 2000, Kaufmann, 2004). La langue maternelle peut représenter la « valeur de rattachement à l'univers originaire » mais elle peut aussi être l'objet de rejet, voire de difficultés dans les échanges sociaux.

- Le prénom reçu est un autre vecteur de l'héritage identitaire :

> « le prénom, quelquefois plus que le nom de famille, participe à l'identification de l'individu qui le porte. Soit parce qu'il marque une singularité de trajectoire sociale, aussi bien la migration géographique que l'appartenance à une classe sociale définie, soit parce qu'il opère, de manière plus ou moins prémonitoire, un façonnage de la personnalité » (Messu, 2006 : 61).

Il est le choix des parents et il sera investi symboliquement de manières très différentes et nuancées par les individus.

Il existe d'autres appartenances significatives ou d'autres logiques présentées par les individus qui interviennent pour définir ce qu'ils sont. Ainsi, le fait d'appartenir de manière formelle ou idéelle à des groupes ou des ensembles symboliques sont des éléments essentiels de la présentation de soi (par exemple venir d'une famille de paysans, de bourgeois, d'artistes…) qui vont nourrir d'expériences et d'habitudes acquises l'individu et éclairer de nombreux aspects de l'histoire personnelle (Messu, 2006).

1.3.3. Les identités individuelles et collectives

L'identité individuelle[45] est composée de la combinaison de différents éléments qui font l'unicité de chaque acteur.e-sujet. Elle évolue dans le temps et dans l'espace.

[45] Que d'aucuns appellent identité personnelle.

Ainsi, les ascriptions et les héritages identitaires représentent des supports de l'identité individuelle par exemple, et en même temps les acteur.e.s-sujets dépendent des multiples dimensions de leur identité sociale (sexe, classe, rôles, place, statut, etc.). Pour les femmes arabo-musulmanes, il est à souligner que leurs rôles et statuts sont fondamentalement différents aux différents âges de leur vie, ce qui leur confère des devoirs mais aussi des pouvoirs différents.

Les acteur.e.s-sujets doivent constamment construire leur cohérence autour d'un axe subjectif-objectif qui constitue leur identité. L'identité personnelle est alors l'appropriation subjective de l'identité ; dans mon étude, il s'agit d'un sujet féminin, maternel et engagé socialement. Dans ce sens, une image positive de soi contribue à renforcer l'identité individuelle et en cas de crise identitaire, les acteur.e.s-sujets ont parfois recours à des identités virtuelles, véritables mises en scènes positive de soi.

Pour Kaufmann, les identités virtuelles sont « un dépaysement à peu de frais, dont la fonction première est d'offrir des compensations symboliques par des mises en scène positives (voire follement idéalisatrices) de soi » (Kaufmann, 2004 : 77). Dans un monde où le virtuel domine jusque dans le plus intime, ces identités virtuelles touchent tout un chacun et des plus illustres bureaux jusqu'aux plus sombres arrière-cuisines elles apportent du rêve. Cependant, la majorité d'entre elles ne débouchent sur rien ; elles demeurent des rêveries gratuites dans le passé, l'ailleurs du présent et du futur. Je fais un parallèle ici avec la théorie de Higgins (la Self-discrepancy Theory) qui différencie le Soi réalisé et le Soi idéal que le sujet se représente.

Mais lorsque l'individu met toute son énergie pour oublier son « vieux soi » et tend à s'identifier à une autre personne (les stars, les héros), où se trouve alors l'identité ? On peut dire qu'il y a dédoublement entre un nouveau soi qui fait vibrer d'émotion avec une sensation paradoxale d'exister plus intensément et l'ancien soi, celui de la vraie vie, celui-ci restant néanmoins aux commandes de cet écart pour ne pas partir dans la trop grande confusion (Kaufmann, 2004). Les identités virtuelles qui se transforment et se réalisent sont donc minoritaires et c'est ce que Markus appelle les « soi possibles ». Ces soi possibles sont un des instruments les plus efficaces permettant aux individus de se dégager des déterminations qu'ils ont eux-mêmes fabriquées (Markus, 1986).

La télévision par exemple est un objet, un outil qui permet de s'envisager avec des « soi possibles ». Elle permet en effet à l'individu qui s'est mis en retrait d'être relié au monde[46], de voir sans être vu, de débrancher quand il en a envie. Mais comme le souligne Kaufmann, le cortège d'images et d'émotions associées participent également au travail imaginaire d'invention de soi et ce, à des degrés bien divers. Comme le souligne l'auteur : « elles sont une eau qui dort dont il faut se méfier » (Kaufmann, 2004 : 255).

En outre, comme je l'ai souligné, au cœur des expériences sociales les situations d'interaction avec les autres contribuent *à faire ce que je suis* : à produire l'identité. La conscience de soi se construit progressivement à travers l'interaction sociale.

[46] Il n'est pas inutile ici de rappeler qu'il existe de nombreuses personnes dont des femmes d'origine immigrées qui n'ont que la télévision comme lien avec le monde extérieur.

Ainsi, appartenir à un groupe, s'identifier à un collectif fait partie de toute trajectoire humaine : sans les autres le moi n'est personne. Ainsi, à l'extérieur du groupe la construction d'une identité collective entraîne un mouvement de différenciation d'où s'affirme l'autonomie collective. Par contre, à l'intérieur elle provoque un effet de fusion qui efface la multiplicité des identités individuelles ; l'identité collective présente alors la qualification d'un principe de cohérence que le groupe a intériorisé, comme, entre autres, des identités ethniques, locales ou professionnelles (Boudon et coll., 1996 : 116).

L'ouvrage de Lacoste-Dujardin (1996) retraçant le parcours d'une famille algérienne à travers les actions de la mère confirme l'importance de l'appartenance à une identité collective dans un vécu de migration par exemple[47].

L'importance du regard des autres et le contrôle social ont longtemps dominé les formes communautaires d'identité, assignant les individus dans des classes, des rôles et des statuts bien précis. Aujourd'hui, les communautés ont changé, les civilisations et les cultures présentent des configurations multipolaires dont les frontières varient entre unité et conflictualité. C'est le cas pour les communautés immigrées.

En outre, la modernité individualiste a poussé l'individu à avoir besoin d'identités collectives quelles qu'elles soient. Cela peut paraître paradoxal mais le sujet hypermoderne, désormais responsable du sens à donner à sa vie et au centre de sa propre quête identitaire, a besoin selon moi et peut-être plus que jamais, d'être reconnu et d'appartenir à des « enveloppements groupaux » selon l'expression de Maffesoli (Maffesoli, 1985, 1988). Kaufmann a appelé cela des foyers identitaires ; l'Arabesque en serait un par exemple. Ces centres de « production de sens » de sa vie dépersonnalisent un peu l'identité de l'individu en propre, c'est d'une certaine manière reposant et socialement réconfortant de s'y appuyer (Kaufmann, 2004).

---

[47] Lacoste-Dujardin part du récit de son expérience particulière, à travers l'histoire de la famille Lâali, pour construire un modèle dont l'avantage permet de voir à quel point les hommes et les femmes sont encore soumis à l'emprise de cette idéologie patriarcale (et patrilignagère) au Maghreb.

Ainsi, avant le mariage de son fils, l'auteure voyait Madame Laâli, émigrée à Paris, comme traditionnelle dans sa première partie de vie et moderne dans la seconde… Mais cette lecture n'était pas définitive dans un groupe social en profonde mutation, caractérisé par de nombreuses contradictions dans les comportements comme dans les rôles féminins.

Dans la description de l'événement « mariage du fils aîné », ce qui ressort lorsqu'on examine les rôles joués par les femmes, c'est qu'il existerait une certaine autorité féminine, voire un certain pouvoir. Le mariage de leur fils permettrait ainsi à leur mère, d'exercer, au sein de leur famille, une « incontestable prépotence » par rapport aux hommes (Lacoste-Dujardin, 1996 : 59). Le rôle des hommes, durant ce mariage, aura été limité au strict aspect social et représentatif de la fête. Tandis que de la conception à la réalisation avec toutes ses modalités, ce fut le domaine des femmes. Ainsi par exemple, pour les invités à la noce, ce sont surtout des femmes de la lignée de Madame Lâali (innovation) et des retraités du village (fidélité à la tradition) qui sont présents. (Lacoste-Dujardin, 1996).

Et même si parfois identité individuelle et identité collective se superposent ou au contraire s'opposent, le sujet moderne construit sa spécificité personnelle au croisement de ce qui est commun et partagé. Ainsi soulignait Mead, « l'individu qui s'identifie au groupe a l'impression de posséder une plus grande personnalité » (Mead, 1963 : 266).

Mais, non seulement utilisée comme ressource, l'identité collective peut aussi être une dynamique propre qui peut changer la spécificité individuelle. Pour les femmes acteures-sujets de mon étude, par leur investissement à l'Arabesque, les identifications collectives en dehors de la maison se vivent fondamentalement comme une ressource, comme un élargissement de soi, qui leur fournissent, comme le souligne Kaufmann, « à la fois des références éthiques et cognitives, l'énergie de l'action et l'estime de soi. Ces identifications collectives sont des « plus » leur permettant, en se dépassant, de se sentir paradoxalement davantage elles-mêmes » (Kaufmann, 2004 : 148). Bref, de devenir sujets. L'identification collective et la socialisation qui en découle sont donc des instruments que les acteurs sociaux utilisent pour confirmer, dans une réciprocité, un sens particulier à leur vie.

1.3.4. L'identité narrative

Pour terminer ce long cheminement théorique sur la construction identitaire, je reprends quelques points qui ont donné corps à ma réflexion pour arriver à l'identité narrative.

Comme je l'ai souligné, l'identité a aujourd'hui réintroduit le sujet dans une forme plus ouverte et dynamique. Quelles que soient ses caractéristiques objectives, l'identité demeure aussi une affaire subjective qui représente l'exercice narratif à travers lequel se raconte l'identité personnelle (Messu, 2006). Pour Dubar, la vie personnelle privée s'étend à toute la durée de vie et les occasions de se raconter, de construire son identité narrative, sont de plus en plus nombreuses depuis les années 60. Et il ajoute : « s'identifier ou être identifié, ce n'est pas seulement « se projeter sur » ou « s'assimiler à », c'est d'abord se mettre en mots » (Dubar, 2000 : 203).

Pour Hanna Arendt, répondre de manière approfondie à la question « qui suis-je ? » mène à raconter l'histoire de vie et donc « l'identité du qui est une identité narrative » (Arendt, 1958). Ainsi, pour Ricœur le sujet, être de langage, émerge dans et par le langage qui le précède ; il apparaît donc simultanément comme le lecteur et l'auteur de sa propre existence. Pour cet auteur, l'être humain accède par le langage à l'ipséité ou la conscience réflexive de soi, il continue de se produire dans sa propre histoire, telle qu'il se la raconte dans le temps ; «c'est dans cette mesure que l'identité personnelle, considérée dans la durée, peut être définie comme identité narrative, à la croisée de la cohérence que confère la mise en intrigue et de la discordance suscitée par les péripéties de l'action racontée » (Ricœur, 2004, p.153). En outre, comme il le souligne « l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées » (Ricœur, 1985). L'apport du philosophe relève aussi que :

> « l'examen de la notion d'identité narrative donne l'occasion de distinguer l'identité du soi à celle des choses ; cette dernière se ramène

> en dernière instance à la stabilité, voire l'immutabilité d'une structure, illustrée par la formule génétique d'un organisme vivant ; l'identité narrative, par contraste, admet le changement ; cette mutabilité est celle des personnages et des histoires que nous racontons ; ceux-ci sont mis en intrigue en même temps que l'histoire elle-même » (Ricœur, 1999 : 31).

Le récit s'est donc imposé comme une forme parmi d'autres de la construction identitaire : l'identité, c'est « l'histoire de soi que chacun se raconte » (Kaufmann, 2004 : 151). Se raconter permet alors un glissement qui permet d'évacuer l'idée de fixité au profit d'une logique d'enchaînement d'événements[48]. Ceux-ci sont vécus comme des épreuves, véritables « bascules de vie » qui jalonnent les parcours de vie des femmes. Les événements vécus et racontés leur permettent alors d'opérer ou pas des remaniements, ajustements ou ruptures dans la vie qu'il leur reste à construire (Desmarais,).

Le dialogue intérieur entre l'expérience vécue et la mise en récit est essentiel pour le sujet. « Le récit est l'instrument par lequel l'individu cherche à forcer son destin » (Kaufmann, 2004 : 153). Comme le souligne alors Dubar, « l'identité narrative est une construction, en situation, par un sujet, d'un agencement de ses expériences signifiantes » (Dubar, 2000 : 207). C'est le temps de la « mémoire active » productrice de sens qui importe à travers une ligne de vie, dans une compréhension des liens entre diverses expériences vécues dans différents champs et moments de sa propre histoire.

Pour Messu, qui a travaillé sur base d'entretiens, les identités narratives sont bien des constructions de l'identité dans le sens d'une action créative, ou comme il le souligne, « au sens d'une mythogénie singulière encadrée par les rituels du mythe identitaire » (Messu, 2006 : 133). Ce qui signifie qu'il ne s'agit pas simplement d'une construction mécanique tel un assemblage de pièces déjà produites, mais cela implique aussi la réflexivité du sujet et toutes les stratégies et les bricolages qu'il met en place.

Pour Ricœur,

> « cette notion d'identité narrative est de la plus haute importance pour une enquête sur l'identité des peuples et des nations ; car elle porte le même caractère dramatique et narratif que l'on risque trop souvent de confondre avec l'identité d'une substance ou d'une structure. Au niveau de l'histoire des peuples, comme à celui des individus, la contingence des péripéties contribue à la signification globale de l'histoire racontée et à celle des protagonistes. Le reconnaître, c'est se déprendre d'un préjugé concernant l'identité revendiquée par les peuples sous l'emprise de l'arrogance, de la peur ou de la haine » (Ricœur, 1999 : 32).

Comme le souligne aussi de Gaulejac, le sujet n'est pas le seul impliqué par l'identité narrative, elle s'applique également aux communautés, que ce soit la famille, le clan, la tribu, la nation d'un pays, etc. « Individus et communautés

[48] La notion d'événements sera développée plus tard.

nourrissent leurs identités respectives par des récits constitutifs de leur histoire » relève de Gaulejac. Et il complète en pointant que « comme dans la psychanalyse, où le sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même, l'identité narrative d'une communauté est issue de la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur et de la chaîne de refigurations qui en résulte » (de Gaulejac, 2002 : 178).

Plus particulièrement, dans l'expérience de la dynamique de groupe, le besoin de reconnaissance émerge comme un mobile et un enjeu capital de la communication. Se concrétisant à travers l'échange social, la construction de l'image de soi donne donc à la parole une place centrale dans la problématique identitaire. C'est par la parole et les stratégies interactives qu'elle transmet que s'exprime essentiellement le besoin de reconnaissance (Lipiansky, 1990).

Dans le cadre de cette recherche, je peux mesurer combien dans les différentes narrations de leur histoire, les femmes de l'Arabesque cherchent un sens pour sortir des conflits identitaires qu'elles rencontrent dans leur existence transhumante. Le récit est alors une construction qui leur donne la possibilité d'échapper au manque, de réparer une histoire imprégnée par le malheur ou la maltraitance ou enfin d'inventer des médiations par rapport aux contradictions qu'elles croisent dans leur vie de tous les jours.

Je reviendrai largement sur le thème du récit et ce qu'il implique à travers la partie méthodologique de ma recherche.

1.4. La dynamique de la construction identitaire

Si j'ai jusqu'à présent proposé des balises théoriques avec les fondements et les supports de la construction identitaire, je suggère à présent de relever des traits particuliers de sa dynamique. La notion de dynamique identitaire m'est inspirée par Kaddouri (2007) qui l'utilise pour désigner « des configurations de l'identité dont les composantes sont indissociablement complémentaires et interactivement conflictuelles. » Ces tensions conduisent l'acteur.e-sujet à élaborer des stratégies ou des positionnements identitaires dont l'objectif est de maintenir la cohésion et la cohérence de ses différentes composantes identitaires. Pour Kaddouri, « il s'agit d'une configuration complexe, jamais stabilisée puisque soumise de façon permanente à un travail de construction de soi. Effectué de façon consciente et/ou inconsciente, ce travail mobilise le vécu subjectif du sujet en interactions tensionnelles avec des autrui significatifs (Mead, 1963) agissant dans des environnements multiples (socioprofessionnels, culturels, politiques…)… » (Kaddouri, 2007). Pour cet auteur enfin, cette manière de considérer les dynamiques identitaires est « cohérente avec l'affirmation que la construction de l'identité est tributaire du lien social qui unit les êtres humains entre eux, même si ce lien social est quotidiennement menacé par la logique libérale galopante. » (Kaddouri, 2007).

Pour revenir à ma démarche et dans un premier temps, du côté des contraintes objectivantes de la reproduction sociale, je présenterai mon point de vue sur les rapports sociaux de sexe et les dynamiques des identités sexuées ; dans un second temps j'explore la notion de crise identitaire et plus particulièrement les crises des identités de genre ; et enfin, dans une perspective de re-construction au

sortir de crises, je proposerai différentes stratégies identitaires développées en particulier « à cause du ou grâce au » vécu de discrimination en tant que minorité. Ces stratégies s'élaborent dans le contexte de ma recherche auprès des femmes de l'Arabesque dans un véritable « métissage culturel ».

1.4.1. Rapports sociaux de sexe et dynamiques des identités sexuées

Les rapports sociaux de sexe dans notre civilisation européenne contemporaine sont encore largement marqués par la discrimination : dans la sphère domestique, puisque les femmes réalisent encore l'essentiel des tâches ménagères, dans le champ professionnel, car dans certains cas à diplôme égal les femmes gagnent moins que les hommes pour la même tâche et elles accèdent moins facilement aux postes élevés, et dans la sphère politique puisque la majorité des gouvernements sont dirigés presque uniquement par des hommes (Bourdieu, 1998 ; Dubar, 2000 ; Delphy, 1998, 2001, 2008).

Pour certains, le sexisme a perdu de sa force ces dernières décennies et les jeunes filles aujourd'hui recherchent des partenaires égalitaires et non dominateurs qui prônent aussi la communication et le respect mutuel (Dubar, 2000). Cette émancipation féminine s'est plus marquée dans le domaine professionnel que dans les sphères domestique et politique, où la forme communautaire de domination des hommes sur les femmes persiste encore souvent. Dubar propose la thèse que cette émancipation est à l'origine d'une crise non pas de l'identité masculine, mais bien des modes d'identifications sexuées et des rapports sociaux de sexe, particulièrement visibles dans le champ de la famille (Dubar, 2000).

Avec l'émancipation des femmes, toute une série de transformations se sont produites autour de la famille : les relations de conjugalité et de parentalité et les rapports entre les générations. En outre, comme le fait remarquer Kaufmann, les institutions ne sont pas mortes, les individus en ont besoin pour se construire des niches identitaires sécurisantes et stabilisantes (Kaufmann, 2004). Les rôles sexuels accentués dans la division radicale des identités de genre sont un exemple d'institution par laquelle de nombreux individus se protègent. S'ils tiennent fortement à ces repères, c'est parce qu'ils y trouvent la maîtrise d'un espace et la projection d'une image de soi (Schwartz, 1990 : 206).

Selon Schwartz,

> « si l'homme est socialisé prioritairement par le travail,…la femme l'est essentiellement par la vie de famille (tenue du logement, aspiration précoce au mariage et à la procréation). C'est par le mariage qu'elles allaient gagner un espace propre d'affirmation, déclare t-il, sortir du degré zéro de l'être et de l'avoir et se récupérer sur ces deux plans. L'être : une identité, une légitimité, une image reconnue de mère, de maîtresse de maison. L'avoir : c'est un lieu qui leur appartient et où elles peuvent s'appartenir ; des enfants, « leurs » enfants, dont elles supportent très mal la séparation ; un homme, qu'elles vont essayer de fixer en ce lieu et sur ce territoire… » (Scharwtz, 1990 : 220).

Cette vision de la famille occidentale, peut-être « un rien » dépassée, est cependant très proche de la description que font certains sociologues de la conception du couple et de la famille arabo-musulmane, profondément ancrée dans l'idéologie patriarcale (Laala Hafdane, 2003).

Dans une vision apportée par de Beauvoir et les courants féministes qui ont suivi, Kaufmann réitère que « si l'on parle beaucoup des corps et de leurs contrastes sexuels, il convient de ne pas se tromper : c'est l'ordre symbolique qui est déterminant et explique les différences (Kaufmann, 2004 : 104). Pour lui, ce qui empêche la créativité identitaire est beaucoup moins le donné biologique que l'invention de la société pour catégoriser biologiquement les identités de genre. Et Spelman de renchérir : « dire qu'il y a mille manières d'être une femme, c'est déjà commencer à remettre en cause l'existence d'une « identité féminine » (Spelman, 1988 in Kaufmann, 2004 : 108).

Mais finalement, et c'est ce qui compte dans la vie de nombreuses femmes au quotidien, « le sexe d'un individu est encore toujours déterminé par des mécanismes dont la biologie de la reproduction du vivant nous a informés » (Messu, 2006 : 73).

Les comportements individuels et des rôles sociaux se structurent ainsi à travers ce vecteur social que représente le « sexe ». Comme le souligne Delcroix dans sa remarquable description de la famille Nour, famille marocaine immigrée en France, « entre les hommes et les femmes du groupe, la négociation se fait autour des normes sociales : l'habillement, les sorties, les activités, etc. » (Delcroix, 2005 : 40).

Dans la notion de « modernité mutilée », Beski-Chafiq, sociologue iranienne, pose le problème de la persistance et du renouvellement des stratégies identitaires patriarcales, phénomènes qui pèsent lourdement encore aujourd'hui sur la vie de très nombreuses femmes et la liberté de disposer de leur propre corps (Beski-Chafiq, 2008). Dans ce cadre, la question de la « virginité », fréquemment évoquée et débattue[49], permet d'illustrer cette notion de modernité mutilée.

L'« affaire de Lille », où un jugement a annulé au printemps 2008 un mariage à la demande d'un époux en raison de la non-virginité de son épouse, « pose la question incontournable de la contradiction profonde entre les valeurs démocratiques et les normes patriarcales systématiquement reproduites et valorisées par le recours au *culturel* et au *cultuel* » (Beski-Chafiq, 2008). Pour Beski-Chafiq, le mensonge de la jeune fille sur sa « virginité » témoigne de la déchirante réalité vécue par un grand nombre de femmes face à « une modernité mutilée, c'est-à-dire l'acceptation de la modernisation sans l'intégration des valeurs modernes de l'égalité, de la liberté et de l'autonomie individuelle » (Beski-Chafiq, 2008 : 36).

Ainsi, dans de nombreux pays, en l'absence des valeurs démocratiques et donc sans apprentissage des normes et des valeurs de l'autonomie, le processus de modernisation a changé la condition des femmes par leur accès entre autres à la

[49] Cfr la conférence-débat le 12 février 2009 à l'Université des Femmes : « La réfection de l'hymen : légiférer ou pas ? » ou encore l'ouvrage de Geneviève Duval « Il était deux fois, un voile… La suture d'hymen : une négociation interculturelle ? », in *Cahiers de l'UF*, Février 2009.

scolarisation et au travail rémunéré, mais n'a pas entraîné pour autant la disparition des normes telles que la préservation de la virginité avant le mariage.

Pour Beski-Chafiq,

> « cette norme renvoie à la volonté de contrôler le corps et la sexualité des femmes dans le but de préserver le pouvoir patriarcal. C'est pourquoi, dans un contexte de modernité mutilée, les femmes, tout en accédant à un certain degré d'autonomie, restent néanmoins prisonnières des stratégies identitaires patriarcales qui persistent et se renouvellent » (Beski-Chafiq, 2008 : 36).

Dans le cas de l'Arabesque par exemple, même si le sujet reste très tabou, plusieurs femmes ont au cours du Groupe Paroles de Femmes « déposé » le fait qu'elles avaient soutenu leur filles dans le processus médical de « reconstitution de l'hymen » et ce quelque temps avant le mariage. Entre le poids du secret et leur souhait de laisser vivre à leur fille une vie plus libre que la leur, les femmes utilisent alors cette stratégie qui permet de sauver la face mais qui selon moi ne remet pas en question le poids de l'idéologie patriarcale, il s'agit bien là d'une « modernité mutilée » et j'ajouterai dans ce cas, d'une modernité mutilante.

Mais si les femmes adoptent des stratégies qui permettent de sauvegarder le relatif équilibre familial, elles ne sont pas épargnées pour autant par des crises identitaires qui peuvent les « bousculer » jusqu'au plus profond de leur être et les pousser à choisir encore de nouvelles stratégies.

1.4.2. Les crises identitaires

« Les crises identitaires accompagnent désormais tout le cours de l'existence parce que celle-ci est devenue, pour tous, de diverses manières, incertaine et les parcours de vie de plus en plus diversifiés. »

(Dubar, *La crise des identités*)

C'est entre autres Dubar avec son ouvrage, « La crise des identités » qui m'inspire pour l'approfondissement de ce concept. Quand il se réfère à la notion de crise, il fait allusion à la déstabilisation des repères, des appellations, des systèmes symboliques antérieurs que provoquent les changements de normes, de modèles, de terminologie, etc. Cette notion renvoie au sens de « phase difficile traversée par un groupe ou un individu ou encore de rupture d'équilibre entre diverses composantes » (Dubar, 2000 : 9-10). On parlera de crise du lien social qui affecte en même temps les comportements économiques, les relations sociales et les subjectivités individuelles. Avec le passage « douloureux » du communautaire qui contraignait, enfermait les subjectivités individuelles au sociétaire qui individualise, sélectionne, angoisse et exploite parfois aussi, la construction de l'identité personnelle ne peut échapper à des crises pour arriver à cette autonomie et tenter d'atteindre finalement la liberté (Ehrenbergh, 1998).

Dans le cas de mon étude, on est loin de l'abolition de tout collectif ; l'Arabesque représente pour moi un type de collectif différent, je dirais entre « communautaire » et « sociétaire » avec une dynamique plus respectueuse des choix libres et régulés volontairement. Il sera à mon sens très intéressant de l'appréhender en profondeur,

car entre espace privé et public ce lieu spécifique donne la possibilité aux femmes de l'association de devenir des acteures-sujets réflexives sur leurs logiques d'action dans les différentes sphères de leur existence.

Cependant, comme le souligne Dubar, dans le cas de nos sociétés occidentales, le passage du communautaire au sociétaire se fait mal aujourd'hui et les identités personnelles ont du mal à gérer leur crise et se donner du sens. Et pourtant ces crises sont l'occasion pour le sujet de se révéler à lui-même, s'obliger à réfléchir, à changer, à se battre pour s'en sortir et à s'inventer lui-même avec les autres (Dubar, 2000).

Il est pour moi utile de relier les crises avec la notion de conflits qui sont souvent sous-jacents aux « traversées » de crise. Pour Dubet, c'est dans la nature même de la société de produire du conflit, ce qui la différencie de « l'unanisme communautaire » (Dubet, 1994 : 48). Pour Parsons, le conflit est perçu comme une forme de « contradiction » engendrée par la rencontre d'un ordre social et d'un changement qui déstabilise sans cesse les positions des acteurs. (Dubet, 1994 : 49) Le conflit est un affrontement entre des valeurs, des intérêts, des actes ou des procédures ; il peut provenir d'un désaccord ou d'une idée qui s'oppose à une autre. De plus, c'est par le conflit que l'acteur devient sujet, c'est dans la distance et dans le conflit que l'individu devient un sujet autonome. Le sujet a la capacité d'unifier ses expériences et d'en avoir une signification autonome, quand « il s'oppose à la domination qui fait obstruction à son autonomie et à son « authenticité », quand il oppose son individualité au système » (Dubet, 1994 : 256).

Selon le point de vue de Remacle, dans les sociétés arabo-musulmanes, en période d'harmonie sociétale la modernité est en plein épanouissement, faisant entrevoir l'unité de la société, l'égalitarisme, le rationalisme, les progrès techniques, etc. Mais, par contre en période de crise, et c'est le cas aujourd'hui, ce sont les valeurs pré-islamiques qui l'emportent (retour au code d'honneur, raidissement de la famille patriarcale, retour à l'obscurantisme, etc. (Remacle, 2002).

Chez les individus issus des sociétés arabo-musulmanes mais vivant aujourd'hui dans une société occidentale, l'identité personnelle se compose d'identités partielles et segmentées qui doivent s'opérer dans des univers sociaux parfois très éclatés. La famille, le lieu de travail, l'école des enfants, l'Arabesque sont autant de champs qui composent l'identité des femmes. L'identité personnelle peut alors temporellement ou tendanciellement traverser des crises qui peuvent être « d'autant plus importantes que la rupture avec les formes communautaires anciennes, censées apporter une stabilisation de l'identité, ne trouve pas de substituts dans les formes nouvelles du « sociétaire » (Messu, 2006 : 106). De ces crises identitaires peuvent alors jaillir de nouvelles pistes de construction identitaire.

A ce niveau, il m'apparaît important de considérer un élément fondamental dans la construction identitaire des femmes de mon étude, élément qui n'est pas épargné par crises et conflits, il s'agit des rapports sociaux de sexe. Entre formes identitaires communautaires qui légitimaient l'idéologie patriarcale et formes identitaires sociétaires qui ont ouvert la voie à plus de reconnaissance des identités des deux sexes, les femmes immigrées d'origine arabo-musulmane sont bel et bien au cœur d'enjeux, de crises et de logiques contradictoires qui malmènent mais forgent aussi leur processus de construction de soi.

Pour poursuivre ma réflexion, comme le souligne Dubar,

> « les crises d'identité, les petites déprimes et les grandes dépressions, les nostalgies et les frustrations n'ont pas que des racines psychologiques dans la petite enfance ou l'histoire personnelle singulière. Elles ont aussi un cadre social, des raisons objectives dans l'histoire récente (comme elles en avaient dans l'histoire ancienne) » (Dubar, 2000 : 166).

Pour les femmes vivant dans nos pays occidentaux, les bouleversements sont encore plus marqués par leur émancipation et ses retombées sur l'institution familiale. Les transformations, depuis les années 1950-1960, de la condition des femmes, de la relation entre hommes et femmes, la famille, la conjugalité, la parentalité et la relation amoureuse, ont entraîné ce que Dubar appelle une crise des identités sexuées. Les femmes ont accédé à l'autonomie financière (par le travail salarié), sexuelle (par l'accès au contrôle de la procréation) ainsi qu'à l'égalité juridique avec les hommes. Des transformations des identités se sont donc opérées et ont provoqué une crise de la perception des rôles masculin et féminin. Dubar souligne quelques changements profonds en Occident tels que : « la baisse de tous les indicateurs démographiques de natalité, de fécondité et de nuptialité, l'augmentation du taux d'activité des femmes et la diversification des formes de vie privée » (Dubar, 2000 : 63).

De nouvelles lois sont votées pour soutenir l'égalité des sexes. Le viol est reconnu comme un crime et condamné, le divorce par consentement mutuel est reconnu également. L'accès massif et durable des femmes au marché du travail augmente leur autonomie personnelle et surtout leur indépendance financière. La génération née dans les années 1960 et 1970 va connaître une progression sans précédent dans la scolarisation et sa réussite, et elle va adopter un modèle de carrière professionnelle continue et un cumul des tâches professionnelles et domestiques nécessitant des stratégies de conciliation entre les divers rôles désormais nécessaires à son identité. Une autre caractéristique du processus d'émancipation des femmes est la diversification des formes de vie privée qui influence incontestablement les rapports entre hommes et femmes ainsi que les processus identitaires masculins.

C'est dans ce contexte que les jeunes Marocaines sont arrivées, jeunes mariées issues toutes d'une culture où la crise des identités sexuées est à peine embryonnaire. Avec l'accumulation des conflits dus à la situation d'immigration, à la rencontre brutale de plusieurs manières de vivre, parfois contradictoires, et à leurs profonds désirs d'autonomie, les jeunes femmes ont alors dû s'adapter, se re-construire, et éduquer leurs enfants dans ce nouvel univers. Et c'est dans certaines activités telles que l'éducation des enfants que ces femmes ont (re)trouvé du sens et le lien qui les unit aux générations de femmes qui les précèdent au pays.

Ainsi, en situation d'immigration, les filles d'origine arabo-musulmane sont réellement désavantagées par rapport aux garçons. L'arrivée de la puberté bouleverse souvent leurs habitudes de vie, du jour au lendemain beaucoup doivent quitter leurs amis de jeux et s'habiller autrement… Alors que les garçons vont profiter de la permissivité de la mère à la maison et de la liberté à l'extérieur, la plupart des filles vont subir la rigueur de la tradition à la maison (préparation et pression au mariage) et les exigences d'une société de compétition à l'école et au

travail. Mais heureusement, les études obligatoires vont leur donner un sursis (les filles vont d'ailleurs mieux réussir leurs études que leurs frères) (Lacoste-Dujardin, Virolle, 1998).

Du côté des femmes, l'individualisation de la société a affaibli encore les plus faibles comme celles qui sont parfois devenues encore plus dépendantes de leur mari. Confinées dans leur tout petit appartement, le ménage et la procréation sont alors leurs seules activités. Le rôle maternel reste aussi la seule valeur refuge et stable, qui fait l'objet d'un respect universel par les hommes et les femmes.

Dans l'ouvrage de Touraine, *Le monde des femmes*, ce qui ressort des groupes de discussion avec des femmes arabo-musulmanes, c'est qu'on assiste ces dernières années à un certain recul de leur liberté. Les filles sont souvent en insécurité lorsqu'elles sortent de leurs immeubles et sont insultées si elles sont vêtues à l'occidentale. Les femmes attribuent cela aux groupes de garçons qui sont de plus en plus isolés socialement et sans travail – « isolement à la fois subi et voulu » - et qui opèrent une rupture avec l'environnement, environnement dans lequel les filles évoluent plus favorablement. C'est ce qui expliquerait le phénomène de régression dont la prolifération du voile est une manifestation (Touraine, 2006).

Mais les enquêtées refusent d'accepter que cet environnement ne les place dans une situation de victimes, et elles témoignent d'un profond désir « d'intégration » (terme utilisé par Touraine) ; c'est en termes de croyances et de convictions religieuses qu'elles expliquent leur acceptation de la virginité et du contrôle de celle-ci par la famille, car elles font partie d'un groupe rejeté mais aussi de la société française (Touraine, 2006).

Pour Touraine, « les femmes musulmanes » « rejettent tout à la fois des aspects très importants de leur appartenance au monde islamique et de leur participation à la vie française » (Touraine, 2006 : 170). Elles rejettent la répression de leur sexualité et tous les aspects de la dépendance qu'elles subissent en tant que femmes, car elles sont tout à fait conscientes qu'il existe une parfaite cohérence entre la foi, les traditions, les formes de vie, les rites et les interdits dans lesquels elles sont enfermées.

Cependant, elles restent fondamentalement attachées à l'Islam : la majorité se définit comme musulmanes, mais elles souffrent aussi de vivre dans une société qui les rejette ou les considère comme inférieures. Il est donc impossible pour elles de choisir mais aussi de vivre uniquement et entièrement dans l'une de ces sociétés tout en évitant de rejeter l'autre. Elles sont contraintes alors de vivre avec frustration des deux côtés à la fois. Cette ambivalence, comme le souligne Touraine, leur évite de vivre en crise ouverte, elles s'engagent alors « dans une expérience de vie qui combine continuité et changement, adaptation au milieu social dominant et fidélité aux racines profondes de la vie privée » (Touraine, 2006 : 171).

Touraine affirme que l'enjeu pour les femmes musulmanes est qu'elles doivent toujours être plusieurs femmes à la fois et qu'elles ont acquis la conscience « qu'elles n'existent que dans un processus de combinaison, de conflit, de complémentarité, de séparation aussi, de fusion parfois entre ces deux identités et toutes celles qui sont satellisées autour d'elles » (Touraine, 2006 : 177).

Pour ma part, à partir de mon expérience à l'Arabesque, je souhaite émettre quelques critiques et réserves quant à ce point de vue apporté par Touraine.

D'abord, comme je le verrai dans cette recherche, les femmes d'origine arabo-musulmane n'ont pas deux identités centrales issues de leur origine marocaine et de leur appartenance à la Belgique environnées d'autres identités satellites. Leur identité de femmes et de mères-avant-tout sont pour moi bien plus centrales dans leur chemin de vie.

De plus, Touraine parle des femmes musulmanes en général sans présenter celles qu'il a interviewées : or je soutiens combien l'origine géographique (berbère, kabyle,…), l'âge (petite fille, adolescente, femme âgée), la place dans la famille (aînée, petite dernière), et surtout le statut (vierge, mère de fils, belle-mère, femme divorcée,…) sont prépondérants dans la vie des femmes et ne leur confère par la même importance ni le même pouvoir dans la famille et la communauté. A l'Arabesque, j'observe combien les femmes plus âgées à la fois mères de fils et devenues belles-mères ont de l'influence sur la vie du groupe et les décisions.

Et enfin, lorsque Touraine exprime que c'est en terme de frustration que les femmes de son étude sont contraintes de vivre dans chacune des deux sociétés (communauté immigrée et société d'accueil), cela ne correspond pas vraiment au vécu des femmes de l'Arabesque.

Mes cinq années d'observation et d'implication à l'Arabesque ne m'ont en effet pas fait percevoir les femmes sous des modalités de rejet, de frustration ou d'insatisfaction. Il s'agit bien sûr d'un groupe de femmes engagées, désireuses d'agir qui pourraient représenter un modèle pour les autres femmes immigrées marocaines. Ces femmes sont en colère car leur vécu quotidien n'est pas facile, voire très douloureux dans un certain nombre de cas. Dans des conflits permanents et dans la préoccupation de la gestion familiale quotidienne, elles tentent alors de se construire et/ou de se re-construire une identité, une place dans leur famille et dans la société. Pour cela, elles utilisent diverses stratégies et « bricolages identitaires ».

1.4.3. Les stratégies identitaires au cœur d'un métissage culturel

De manière assez consensuelle, les stratégies identitaires sont

> « des procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur individuel ou collectif pour atteindre une ou des finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire en fonction des différentes déterminations (sociohistoriques, culturelles, psychologiques) de cette situation » (Lipiansky, Taboada-Leonetti, Vasquez, 1990 : 24).

Ces stratégies sont donc des processus interactifs et dynamiques que les individus élaborent pour atteindre une « victoire » sur eux-mêmes, sur les autres ou sur le système social.

Ainsi, en fonction d'un but à atteindre, les sujets mettent en œuvre des pratiques sociales individuelles et collectives qui dépendent de leurs ressources et qui sont fonction de la variation des situations et des enjeux qu'elles représentent pour les

acteurs-sujets (Taboada-Leonetti, 1990). Les processus d'échanges socialement orientés avec les autres sont fondamentaux dans la mise en œuvre des ces pratiques.

Voyons donc maintenant quelles sont les stratégies choisies ou adoptées par les acteur.e.s-sujets issus de minorités tels que les immigrés ?

> *« L'appartenance à une culture façonne l'individu, mais elle lui octroie aussi un potentiel et des modalités de contestation des valeurs qui l'ont façonné. »*
>
> (Ana Vasquez, 1990 :147)

De manière générale, l'identité ethnique minoritaire est assignée en grande partie par le groupe majoritaire dont le regard est sur un certain plan « constituant » du groupe minoritaire. Dans l'étude sur l'immigration de Taboada-Léonetti, l'hypothèse de travail est que l'attitude des Français influence considérablement la construction des identités ethniques, les communautés immigrées se positionnant et se définissant surtout en fonction de l'attitude de la société d'accueil, donc du regard de l'autre majoritaire, et en fonction des relations qui s'établissent entre majoritaires et minoritaires (Taboada-Leonetti, 1990).

Il faut souligner aussi que la pratique sociale « fabrique » des « catégories » d'immigrés en fonction de critères juridiques, des relations entre pays d'accueil et pays d'origine, en fonction des représentations fluctuantes que se font les pays d'accueil, du regard de l'homme de la rue et des médias, des discours politiques, des mesures administratives ou des attitudes policières… Il y a les Arabes (pour désigner les Marocains, les Turcs, les Tunisiens, qu'ils soient nés ou non en France, nationalisés ou pas); les Asiatiques, les émigrés européens ou non-européens pour différencier les « bons » immigrés des non-assimilables…Mais tous ces « traitements » se fondent davantage sur des critères sociaux et culturels que de nationalité ou d'ethnie.

Comme le relève Kulakowski[50],

> « Autant il est important de comprendre la culture arabo-musulmane dont sont porteurs une partie des citoyens de notre pays, autant il est dangereux de faire des variables culturelle et religieuse les seuls facteurs explicatifs de leur identité : ils et elles sont aussi des hommes et des femmes, des vieux et des jeunes, des travailleurs et des sans-emploi, tous porteurs d'identités multiples comme l'est tout individu vivant en Belgique ou ailleurs ; en somme, des êtres humains à la fois fragiles, riches en expériences de vie et en patrimoine culturel et artistique et en recherche de repères… » (Kulakowski in Remacle, 2002 : 7).

Mais, si, comme on le fait trop souvent, les seules variables culturelle et religieuse sont mises en exergue au détriment d'autres, celle socio-économique par exemple, on cache trois aspects importants de la réalité : l'appel à l'immigration, le développement de communautés arabo-musulmanes, minorités présentes au sein des

[50] Directrice du Centre Bruxellois d'Action Interculturelle à l'époque de la sortie de l'ouvrage de Xavière Remacle en 2002.

sociétés européennes, et la recherche par ces minorités d'une place à la fois semblable et spécifique (Remacle, 2002).

Pour se rapprocher du cadre de mon étude, il faut remarquer que l'urbanisme moderne occidental a complètement bouleversé la manière de vivre qui était celle du Maroc : HLM, baies vitrées dans les appartements, promiscuité des familles, absence de cours et de jardins intérieurs ont dû profondément modifier la relation à l'espace, changeant la répartition des rôles dans le couple, la famille. On imagine aisément la vie pénible des femmes confinées chez elles, sans ouverture vers le ciel et les toits, comme dans les maisons traditionnelles, seuls lieux où les femmes se retrouvaient entre elles avec les voisines, volets de l'appartement fermés en permanence, reléguées dans leur cuisine si le mari reçoit, etc. (Behnam, 1988). Ce décalage entre la vie au pays et le mode de vie en immigration peut être durement ressenti au début.

Heureusement, les communautés regroupées ont développé d'autres stratégies pour se sécuriser : construction de mosquées, de hammams, aménagement des maisons de manière traditionnelle… Le « choc des cultures »[51] a ébranlé inexorablement la conception traditionnelle du temps et de l'espace dans la culture musulmane. L'Occident a quelque part obligé le monde musulman à vivre autrement et nombreux sont ceux qui ont « bricolé » une double vie pour « tenir » dans les deux mondes (Sayad, 1999).

J'ai déjà souligné le fait que les individus ont besoin d'appartenir, de s'intégrer et d'être reconnus par le groupe mais qu'il est vital aussi d'exister en tant que soi, unique et créateur de sa vie. Ces deux versants de l'identité collective et personnelle sont les bases des pratiques sociales de tout individu. A partir de ces deux tendances donc, différents auteurs[52] ont proposé des typologies de stratégies identitaires ; j'en ai choisi une, non exhaustive, -issue de l'ouvrage collectif de Camilleri et Kastersztein (1990)- qui concerne plus spécifiquement des sujets sociaux « minorisés » tels que les femmes d'origine immigrée à l'Arabesque.

- La première stratégie que j'observe fait partie de celles qui permettent d'éviter des conflits par la mise en place de pratiques cohérentes complexes (Camilleri, 1990) ou encore **instrumentalisation**. Elle consiste à garder ce qui semble le plus avantageux dans l'un ou dans les deux systèmes d'appartenance. C'est le cas par exemple de nombreux jeunes qui souhaitent épouser des femmes « modernes » mais qui en exigent en même temps de posséder les qualités de l'épouse traditionnelle tant admirée chez leur mère. Dans un autre cas, les jeunes gens et les jeunes filles sont « modernistes » au moment du mariage en se choisissant « à leur guise », mais ils reviennent au modèle traditionnel quand l'un devient époux et l'autre belle-mère (Camilleri, 1990 : 102).

Dans ce cadre, il faut remarquer les travaux de Stonequist (1961) qui montrent que l'individu pris entre deux cultures et qui trahit sa culture d'origine est fortement

[51] Le terme « choc des cultures » ne fait pas l'unanimité et il faudra bien entendu revenir sur cette vision des relations entre monde arabo-musulman et monde occidental.

[52] Tels que Kastersztein, Camilleri, Lipiansky, Taboada-Leonetti, etc…

sanctionné par celle-ci. S'assimiler, c'est donc accepter de subir cette sanction sans être certain de recevoir une bonne acceptation de la culture d'accueil.

- Un second type de stratégie concerne les pratiques de **réappropriation**. Celles-ci entraînent les individus à s'investir à la fois dans des représentations traditionnelles mais qui sont aussi nouvelles. L'émancipation de la femme en est un exemple, les sujets affirmant que cette représentation a toujours existé dans la culture traditionnelle (Camilleri, 1990).

- L**'intériorisation**, quant à elle, permet que l'identité ethnique et ses attributs soient acceptés et assimilés. Mais parfois ce sont des attributs dévalorisants qui sont intériorisés (Les Noirs d'Amérique du Nord par exemple ont assimilé que leur QI était inférieur à celui des Blancs) (Taboada-Leonetti, 1990).

- Une autre stratégie, la **différenciation**, est la revendication d'une place spécifique, d'une différence qui élabore l'identité d'une personne sur base du fait qu'il est un être séparé, distinct (Kastersztein, 1990).

- La **surenchère**, qui est une stratégie d'ordre individuel, met en avant l'aspect stigmatisant de l'identité prescrite. C'est le cas des jeunes délinquants ou encore de certaines femmes qui poussent leur identité de femmes faibles, dépendantes et incompétentes à outrance (Taboada-Leonetti, 1990).

- Le **retournement sémantique** (et l'instrumentalisation) sont le fait d'accepter l'identité minoritaire prescrite, voire les traits de stigmatisation, en étant conscient de l'inégalité des rapports de force mais en ayant transformé la négativité en positivité (les soins de beauté dans les hammams, les bijoux en argent, la danse orientale sont autant d'exemples de retournement).

- D'autres stratégies sont d'ordre collectif. La **recomposition identitaire**, par exemple qui est liée à la production d'une nouvelle identité collective. Ou bien sûr l**'action collective** qui va entraîner une identité collective. Si celle-ci est valorisée, les identités individuelles ont plus de chance d'être valorisées.

- Une dernière stratégie, assez cocasse, relevée dans les pratiques des femmes de l'Arabesque est le **déni**, qui est le refus d'une certaine assignation identitaire qu'on leur donne. « Le racisme ne me concerne pas, moi je suis belge. » Et de trouver très sympathiques des figures comme Le Pen !

Mais il est à relever que certaines finalités qui sont souvent complémentaires peuvent parfois entrer en contradiction. Par exemple, dans le cas de mon étude, les femmes immigrées dont les tactiques visent un objectif double : d'un côté, leur intérêt personnel en tant que femmes qui souhaitent un changement de culture de leur communauté pour donner une place et des rôles plus autonomes aux femmes, et en même temps la préservation de cette communauté dont elles restent fidèlement solidaires malgré tout.

Pour poursuivre la compréhension de la dynamique identitaire, il est donc important de considérer les stratégies mais aussi toute la créativité identitaire que les acteur.e.s-sujets vont développer pour sortir des crises identitaires et se reconstruire. Comme je l'ai vu, les racines, les héritages et les ascriptions identitaires ne contraignent plus l'individu dans un moule identitaire ; ils n'ont pas disparu, mais leur force de contrainte identitaire a diminué. Tous ces héritages sont sujets à des « réaménagements », et même ce qui relevait le moins d'une possibilité de

négociation (la confession religieuse, l'histoire singulière du groupe familial….) peut faire aujourd'hui l'objet d'un « bricolage identitaire » dans le but de se construire une identité idoine et se faire re-connaître par les autres (Kaufmann, 2004). Toutes ces affiliations identitaires sont alors conditionnelles car toutes sont mises à critique, même les plus évidentes. Le « lien » prend alors un autre sens et les individus peuvent opter pour des choix réversibles d'affiliation (l'exemple du mariage contemporain est significatif de cette expression de choix de liberté de sortir du lien).

Mais le fait de pouvoir s'inventer différent dépend étroitement du niveau et de la diversité des ressources, (ou des « supports », comme je l'ai vu précédemment) dont disposent les acteur.e.s-sujets pour se « bricoler » leur identité. Ainsi cette créativité identitaire a besoin de ressources économiques, sociales et culturelles. Ces dernières sont la nourriture idéale de l'invention de soi (Kaufmann, 2004). Une différence par exemple avec les autres peut être valorisante et recherchée même pour sa fonction de distinction majorative. Et ce qui a pu être cause de traumatisme identitaire dans l'enfance peut devenir à l'âge adulte source de valorisation personnelle et marque distinctive favorable sur le plan identitaire (la peau brune et mate en est un bon exemple).

Il sera intéressant de voir pour les femmes de l'Arabesque de quelles ressources elles disposent pour s'inventer et se construire. L'échelle de valeurs des ressources n'est pas à prendre alors, dans le cadre de ma recherche, selon une typologie ethno-européo-centrée. Les ressources économiques, si elles sont nécessaires à tout un chacun, n'ont pas la même valeur symbolique pour les unes et les autres. Il en va de même pour le statut de la maternité.

Avec le contexte contemporain de transformation et de réaménagement des différenciations sociales, il existe à travers la totalité du corps social marocain une grande variété et une complexité dans les réalisations familiales. Face aux changements, la population féminine a des attitudes différentes mais parfois contradictoires. Ainsi, comme le nomme la sociologue marocaine Laala Hafdane, la diversité des tendances représente un « métissage culturel », qui a été entraîné par un courant novateur stimulant toute la société à réagir (Laala Hafdane, 2003).

Ce concept représente, selon Laala Hafdane, pour la majorité des femmes et quel que soit leur milieu, un mélange de valeurs traditionnelles, modernes et hypermodernes, un enchevêtrement de plusieurs courants. C'est cet enchevêtrement qui, pour elle, produit le « métissage culturel ». Elle a détourné en fait ce terme de son sens initial qui définissait le mélange de deux races, pour désigner alors le mélange de deux cultures qui trouve son essence dans un monde traditionnel modelé, dès la fin du 19ème siècle, par de nombreux courants novateurs ou conservateurs (Laala Hafdane, 2003 :21-22).

De nombreuses femmes, traditionalistes mais qui ont pris conscience de la richesse des valeurs modernes, intègrent alors les trois tendances (conservatrice, innovatrice et « entre les deux ») selon les thèmes et leurs différents temps sociaux, tels que le travail domestique, celui du travail professionnel, les loisirs, etc. Pour Laala Hafdane, les femmes ne peuvent pas toujours aller au-delà des interdits ou des tabous sociaux, elles métissent les valeurs elles-mêmes pour s'adapter aux situations en fonction des besoins.

> « Elles ne vivent pas ce mélange de valeurs comme des contradictions entre deux systèmes opposés, tels qu'ils sont assez souvent représentés dans les recherches concernant la société marocaine. Ce mélange culturel est plutôt une opération de tri afin de créer de nouvelles éthiques acceptées et tolérées par la société actuelle. Cette conception de la vie féminine ne rejette pas systématiquement le modèle traditionnel, mais l'adapte en le modernisant, permettant de vivre un nouvel équilibre social et personnel » (Laala Hafdane, 2003 : 23).

Ce concept sera largement utilisé lors de l'analyse des récits de vie des femmes de l'Arabesque. En outre, la notion de « métissage culturel » plus nuancée rencontre celle de « modernité mutilée » que j'ai précédemment présentée. Je les confronterai alors avec les récits individuels et collectifs des femmes de l'Arabesque, récits qui, utilisés comme méthode de recherche, font aussi partie intégrante de la construction identitaire.

Conclusion

Au regard de ce premier chapitre qui concerne la construction identitaire, que faire ressortir qui puisse être utile à l'élaboration d'un modèle d'analyse ?

- Primo, dans ce qui constitue son identité imposée ou assignée, chaque individu est soumis à un conditionnement social que les autres exercent sur lui. Depuis son plus jeune âge, il vit des relations sociales et il apprend ainsi ce qui est normal, légitime, souhaitable, tabou en fonction des représentations, des normes, des valeurs, des images culturelles qui font sens pour sa communauté de vie. Il reçoit aussi les contraintes imposées par les autres pour être reconnu dans sa position, son sexe, son âge, etc…

- Secundo, au fil de l'histoire des sociétés les individus sont devenus acteurs et sujets, vivant des expériences sociales. Sujets de pensée et de réflexion, grâce aussi aux affects et aux émotions ressenties au cours de leurs expériences, ils posent sur celles-ci (qui peuvent être contradictoires ou chargées d'incohérences) un regard réflexif qui leur permet alors de réajuster leurs actes.

- Tertio, toute trajectoire humaine est traversée par des crises identitaires, que les changements tels que la migration, les bouleversements familiaux, etc…vont encore alimenter. L'émergence de ces crises, conflits, tensions vont alors affecter l'identité des sujets. Ceux-ci s'efforcent alors de traverser les crises et dans un véritable travail sur soi, les acteur.e.s-sujets mettent en place stratégies et bricolages identitaires.

- Quarto, les individus ne sont pas dotés des mêmes ressources, ni des mêmes pouvoirs. J'ai ainsi souligné dans le cadre de cette recherche que le sexe, l'origine culturelle, et le statut social nourrissent les inégalités entre les sujets ; mais le recours à un collectif tel que l'Arabesque peut être un foyer identitaire ouvrant sur d'autres perspectives pour les acteures-sujets. Les réflexions sur la maternité et l'engagement social que posent les femmes au sein du Groupe Paroles de Femmes de l'association ouvrent alors, telles de petites « lucarnes », la voie vers une plus grande prise de conscience de leurs actions sociales à l'Arabesque mais aussi au sein de leur famille.

Chapitre.2. La maternité

Après l'élaboration du concept de construction identitaire, l'étape suivante consiste en l'appréhension du concept de maternité. Il est important de relever dans cette étude que je considère la maternité comme tout ce qui touche au rôle de mère : l'éducation et la transmission des valeurs, les représentations symboliques, les contingences pratiques et économiques, les relations intergénérationnelles avec les beaux-enfants et les petits-enfants. Et pas essentiellement ce qui tourne autour de la grossesse, l'accouchement et l'allaitement, puisque les femmes étudiées ont déjà de grands enfants dont certains sont mariés et ont eux-mêmes des enfants. C'est donc bien en terme d'expérience sociale telle que je l'ai présentée dans le chapitre précédent que je situe la maternité dans ce propos, maternité qui par les gestes quotidiens, les émotions et la réflexivité qui en découlent, participe à la construction identitaire des femmes « acteures-sujets » de mon étude.

Je pense qu'il est fondamental dans un premier temps de replacer la maternité dans une étude conceptuelle plus large, enrichie notamment de l'apport des courants féministes et du contexte arabo-musulman. Il est à remarquer d'ailleurs que la majorité des études contemporaines sociologiques de qualité[53] concernant la maternité sont issues des courants théoriques de la pensée féministe.

2.1. Pour une conceptualisation de la maternité

…« La plus belle réalisation de ma vie »…

…« Ma plus belle histoire d'amour »…

…« Probablement la chose la plus intéressante et la seule qui vaille dans la vie »…

Mères anonymes

C'est indéniable, que ce soit dans les dires et les pratiques des femmes ou à travers diverses études, la maternité reste la grande passion de beaucoup de femmes. « Bouleversement personnel, caractère unique de la relation affective, voire amoureuse, qui lie mère et enfant » font l'objet d'un consensus assez général dans de nombreux ouvrages qui font parler les femmes de leur expérience de la maternité (Descarries, Corbeil, 2002 : 527).

Avant le reste de leur vie où les mères sont irrémédiablement impliquées dans la maternité par le lien à leurs enfants, les trois premiers moments qui caractérisent cette expérience sont la grossesse, l'accouchement et la période périnatale.

---

[53] « de qualité » ne signifie pas que les autres études sur la maternité ne sont pas de qualité, mais qu'elles se font plus rares. Il s'avère en effet que la maternité ne représente pas un sujet fondamental et largement analysé en sociologie en temps que tel. Par contre, elle est plus sollicitée en tant qu'objet de recherche lorsqu'elle entre en relations avec d'autres composantes sociologiques telles que le travail, la conciliation, la protection sociale, la monoparentalité, etc. Cfr l'ouvrage de Knibiehler (2001) et de Descarries et Corbeil (2002).

- Elément clé de la construction identitaire des femmes, la maternité commence d'abord par la grossesse (Héritier, 2001 : VII). Véritable processus de transformation de soi, cette expérience interpelle les valeurs et les priorités que les femmes mettent alors en œuvre. Pour Messu, la grossesse et l'accouchement sont dans les représentations du féminin et du masculin un invariant d'hétérogénéité radicale. Et dans la pratique, c'est la radicale altérité de l'expérience qui s'exprime (Messu, 2006). Cela se confirme entre les vécus de chaque femme au sein d'une même culture, mais s'y ajoutent aussi les spécificités culturelles comme celles des cultures arabo-musulmanes : ainsi, le statut de la femme enceinte est particulier dans l'Islam. La grossesse serait l'équivalent du *jihad*, un combat pour la foi par lequel s'élargit l'*umma* ou communauté des croyants. Fekkar décrit très lyriquement cet état : « dans le détachement que donne le sentiment de plénitude, elle promène ce ventre, véritable appendice phallique offert comme un défi au regard des autres. Pleine, ronde, elle apparaît comme bénie de Dieu et acquiert, de ce fait, des droits sur son entourage. » (Fekkar, 1979 : 104). Comme chacun est tolérant par rapport aux désirs de la femme enceinte, c'est le moment pour celle-ci de manifester ses caprices et une fois accouchée, elle n'aura de cesse que d'être à nouveau dans cet état (Lacoste-Dujardin, 1996).

Pour sa part, Nahoum-Grappe souligne que:

> « on reconnaît les cultures où la différenciation masculin-féminin est la plus discriminante, au statut particulier accordé à la maternité, à son aspect sacré… ce qui a été perçu par la pensée féministe comme un leurre pervers : les femmes seraient d'autant plus reconnues en tant que mères qu'elles le sont moins en tant qu'êtres humains à part entière » (Nahoum-Grappe, 1996 : 88-89).

Dans le cadre de ma recherche, je partage ce deuxième avis qui atteste la reconnaissance de la mère plus que de la femme en tant que personne humaine. Mais n'est-ce pas aussi les femmes elles-mêmes qui s'identifient comme mères avant d'être femmes ?

- L'accouchement est alors le second « signe » de la maternité. Grâce à celui-ci, la maternité donne une visibilité, une certitude qui manque de plus en plus à la paternité (Neirinck, 2001). Dans une dimension qui me rappelle le statut de la maternité dans les cultures arabo-musulmanes, Iacub, qui a étudié la filiation, souligne que celle-ci inscrit le triomphe des mères en affirmant que « la grossesse a légitimé le pouvoir exorbitant des femmes au détriment des hommes » (Iacub, 2000 : 16). Lacoste-Dujardin ajouterait que c'est effectivement le commencement d'une nouvelle vie pour la femme arabo-musulmane vers le « matriarcat domestique »[54], surtout si elle accouche d'un fils (Lacoste-Dujardin, 1996).

- Après l'accouchement vient alors la période périnatale et tous les actes qui aident les enfants à grandir, véritables lieux d'accomplissement et de créativité qui enrichissent la vie de ces femmes. Pour Knibiehler, l'allaitement serait le symbole de la fonction maternelle plus encore que la grossesse ou l'accouchement, car le lait maternel est une nourriture vitale pour le nouveau-né, et puis surtout « il évoque le

[54] J'expliciterai largement cette notion ci-après.

dévouement sans limites de la mère, l'oblation de son corps, la relation intime qu'elle noue avec son enfant » (Knibiehler, 2001 : 26). Il est à remarquer que dans de nombreuses cultures patriarcales telles que les sociétés arabo-musulmanes traditionnelles, l'allaitement -à la demande et plus longtemps- a toujours été en faveur des bébés garçons au détriment des bébés filles. Car la naissance d'un garçon est largement fêtée dans la tradition ; et encore aujourd'hui, même si le vécu est très divers dans les familles, la fierté des parents reste maximale à la naissance d'un premier fils surtout aux yeux de sa mère.

La stérilité quant à elle, est un obstacle majeur à l'avènement de cet état de la maternité, lieu identitaire par excellence : elle est ressentie par les femmes qui la vivent comme une *faille identitaire* ; quant aux hommes, ils la vivent comme une culpabilité car elle *empêche leur épouse d'accéder à la « vraie maternité »*, c'est-à-dire celle qui permet de vivre les étapes physiques de la grossesse, de l'accouchement et de l'allaitement (Héritier, 2001 : VII).

En outre, je pense que ce sujet ne peut être séparé de la problématique qui englobe tout le féminin et son rapport avec le masculin. La féminité serait alors définie comme un ensemble de traits classés dans une culture comme constitutifs du féminin et étroitement liée à la maternité pour celles qui l'ont choisie ou qui la subissent. Mais comme le souligne Agnès Fine, « ce n'est pas parce que l'on constate un lien entre maternité et féminité que celle-ci est naturelle et anhistorique » (Fine, 2001 : 72).

D'autre part, les religions apportent entre autres, elles aussi, un ancrage et des perceptions différentes qui expliquent le statut et le vécu de la maternité dans l'histoire des sociétés.

2.1.1. Maternité et idéologies religieuses

Des courants très différents composent chaque religion. Dans l'Islam comme dans le christianisme, on trouve des degrés divers de fondamentalisme et de réformisme. Les interprétations, les cultures, les coutumes entraînent alors chaque fois des perceptions différentes du rôle des hommes, des femmes et des manières de vivre sa foi. Pour tenter d'amorcer une réponse sur ce qu'est être une mère selon la religion qu'elle pratique ou qui domine dans son entourage, il faut dans un premier temps revenir aux textes fondateurs et puis vérifier dans la réalité la place qu'on lui assigne. Je ne compte pas m'étendre là-dessus même si c'est passionnant ; je souligne simplement quelques points de repère pour mieux situer la maternité en contexte arabo-musulman face aux autres cultures religieuses, et surtout par rapport à la religion catholique, pratiquée majoritairement par la société d'accueil des femmes de l'Arabesque.

Ainsi, dans l'Islam la vocation de la femme est d'être croyante et de soumettre sa vie à Allah ainsi que d'être épouse et mère. Il n'existe pas de modèle de célibat dans l'Islam et la maternité est le fondement de l'identité féminine. Au contraire, dans la tradition chrétienne, comme dans le bouddhisme et dans l'hindouisme d'ailleurs, le célibat est positivement connoté car Jésus et Boudha étaient célibataires. Chez les hindous, il existe des divinités féminines dans la tradition religieuse et les femmes peuvent devenir gourous et donc transmettre une dimension divine. Dans la religion

anglicane et le protestantisme, des femmes peuvent accéder à des statuts pastoraux. Dans le judaïsme, le mouvement de rabbinat pour les femmes est quant à lui tout à fait récent (Desarzens, 2001).

Mais revenons quelque peu à la tradition chrétienne où, au même titre que pour l'homme, la première vocation d'une femme est de trouver son bonheur et son épanouissement dans l'amour divin. Le Christ s'adressait d'ailleurs aux femmes. La Bible a communiqué là un ferment de libération, mais ce n'est que dans un deuxième temps que l'on suggère à la femme un rôle bien défini selon le mouvement chrétien qu'elle choisit et où elle accèdera ou pas à certaines fonctions. Théoriquement donc, avant d'être épouse et mère la femme a déjà une identité et une autonomie devant Dieu. Il est à remarquer qu'en Occident ce sont encore les femmes qui sont le plus pratiquantes, mais il est à noter aussi que l'émancipation féminine a largement « entamé » leur rapport à la religion. Néanmoins, les religions -tels le catholicisme qui déclare le mariage indissoluble et l'hindouisme qui immolait, il n'y pas longtemps encore, des veuves sur le bûcher de leur mari- exaltent le lien conjugal, qui fait oublier l'autonomie des femmes. L'émancipation féminine et la dévotion religieuse ne sont donc pas toujours réalisables (Desarzens, 2001).

Dans les pays où l'Islam imprègne fortement toutes les activités sociales, il est alors impossible d'afficher pour les femmes une position affranchie. Le fanatisme religieux quel qu'il soit met les femmes sur la sellette. Le refuge dans la maternité est alors une tendance confortablement reconnue et sécurisante.

Pour terminer, comme le souligne Descarries, il y a eu certes des évolutions mais la fonction maternelle est toujours restée dépendante des cultures religieuses, familiales et politiques qui ont fatalement préservé la division et la hiérarchie entre vie familiale et vie publique (Descarries, 2002).

Qu'en est-il à présent du point de vue social de la maternité ?

2.1.2. Construction sociale de la maternité

Avec de nombreux auteurs, je m'accorde sur le consensus qui relève qu'en fonction des moments de l'histoire, des lieux et des milieux, la fonction maternelle est toujours une construction sociale. Elle reste une affaire personnelle pour chaque femme, mais aujourd'hui ces deux dimensions sociale et individuelle s'articulent mal car la maternité reste un facteur prépondérant d'inégalités entre les sexes mais aussi entre les femmes (Knibiehler, 2001).

Avant 1789 les femmes s'occupaient de la reproduction, de la conservation de la vie, de nourrir la famille (allaiter, travail au potager, soin aux animaux...) et de la soigner. Elles étaient donc assez autonomes sur le plan de la maternité puisque c'était leur affaire. A la période des Lumières, les idées et les mœurs se sécularisent et « l'amour maternel a émergé comme valeur de civilisation et comme code de bonne conduite » ; la mère au foyer devient l'image de la famille stable, du refuge rassurant (Knibiehler, 2001 :15).

La maternité comme métier très spécialisé et fort différencié de la paternité s'est alors construite lentement depuis le 18ème siècle. Au début du 20ème siècle, les ouvrières étaient « protégées », plus par souci de « propager la race » que par souci

des femmes elles-mêmes. A l'époque, les femmes voulaient des enfants mais on ne parlait pas encore de « désir d'enfant » (Delphy, 2002).

Aujourd'hui, comme le souligne Delphy, l'idéal de la femme au foyer « a été et reste bel et bien ancré comme la forme achevée et désirable de l'organisation sociale pour beaucoup de couches sociales » (Dephy, Descarries, Corbeil, 2002 : 76). De plus, il ne faut pas sous-estimer le fait que cette famille a été rêvée par les philanthropes bourgeois, les leaders syndicalistes, les penseurs socialistes (dont Marx et Proudhon), mais aussi par le mouvement féministe différentialiste du 20ème siècle. Dans les années 1950, avec les facilités apportées pour les tâches quotidiennes, la mère au foyer est devenue un modèle très attrayant.

Pour Adrienne Rich, « la maternité comme institution et comme expérience est donc cette construction sociale et historique spécifique » *(*Rich, 1981 citée par Delphy, 2002). C'est donc dans ce cadre que les désirs des femmes sont construits et limités et ce, dans l'imaginaire comme dans le concret. L'expérience de la maternité en contexte arabo-musulman présente des spécificités (tel un héritage identitaire) que je propose alors de survoler en quelques pages d'histoire.

2.1.3. La maternité ou le mythe de la « mère-avant-tout » dans le monde arabo-musulman traditionnel[55]

« Le paradis est au pied des mères. »

(Parole du Prophète)

2.1.3.1. Le statut de la maternité…

Depuis toujours, de la Grèce à l'Egypte en passant par tous les pays de la Méditerranée, la maternité et la fécondité ont été célébrées par les peuples riverains. Mais les divinités de la fécondité ont souvent été liées à la mort car la puissance de la maternité peut être redoutable. Il n'était pas rare non plus de voir des déesses de la fécondité aussi déesses de la guerre, car la femme était redoutée par les « virtualités de désordre » dont elle était capable (Khemir, 1975). Dans l'imaginaire collectif des sociétés traditionnelles, la mère est associée à la nature, la famille, l'intérieur, la magie, l'implicite, le non verbal, elle assure le lien biologique et l'hérédité avec l'enfant. Dans le Maghreb, les rites de fécondité sont pratiqués à tout instant, en toutes occasions et en de multiples lieux de la vie quotidienne (Lacoste-Dujardin, 1996). La culture musulmane a d'ailleurs privilégié les lieux qui rappellent la chaleur « utérine » comme les hammams, la chaleur à l'intérieur des tentes… et

[55] J'analyse la littérature qui traite de la relation mère-enfant et surtout mère-fils dans la culture arabo-musulmane, mais il existe de nombreux ouvrages dans la culture judéo-chrétienne qui traitent de cette relation aussi. L'ouvrage de Christiane Olivier, par exemple, « Les enfants de Jocaste » rédigé en 1980 reflète bien la relation mère-fils dans nos cultures. Pour elle, c'est l'ombre de la mère ressentie si différemment chez les petits garçons et chez les petites filles qui explique et nourrit l'antagonisme séculaire entre l'homme et la femme.

valorisé toutes les attitudes protectrices et maternelles des femmes envers les hommes de la famille : frères, époux et enfants (Ouerhani, 1994 ; Remacle, 2002).

Le respect aux deux parents et l'amour filial et maternel sont présents dans de nombreuses interprétations populaires de l'Islam. Comme je l'ai déjà pointé, la maternité est la seule occasion pour les femmes de plaire à Dieu et aux hommes et de remplir le seul rôle qui leur donne un peu de considération. La procréation féminine est célébrée dans le discours social commun comme modèle de prospérité mais aussi comme modèle de développement et d'accumulation économique. Ainsi, l'investissement idéal pour un père, c'est de procurer à son fils une épouse qui par sa fécondité apportera aisance à la maisonnée et honneur au chef de famille. Comme le souligne Lacoste-Dujardin, tout concorde à dire donc que c'est une fois mère que la femme est prise en compte par les hommes, qu'elle joue un rôle social et qu'elle acquiert un statut (Lacoste-Dujardin, 1996).

Le devoir de la mère est de transmettre à son enfant la partie non verbale de l'éducation (les attitudes, les gestes, les interdits, les tabous, les réflexes) ainsi que la partie orale de l'implicite, c'est-à-dire les croyances populaires, les légendes, le monde de l'imaginaire et du symbolique. L'enfant va participer aux pratiques de magie et de superstition considérées comme une affaire de femmes, car cela touche tout ce qui n'est pas rationnel. Jusqu'à ses sept ans, l'enfant reçoit de sa mère un entier dévouement qui lui fait éviter au maximum insatisfaction et angoisse. Tout est fait pour cet être innocent et pur : peu de meubles dans la maison, des tables basses, des tapis, des coussins… bref tout est mis en place pour que l'enfant se sente partout chez lui et participe aux activités de la maison. Cette période maternelle de l'éducation est véritablement paradisiaque, car l'enfant est en complète fusion avec le corps de la mère et il vit sans frustration ni responsabilité (Remacle, 2002).

2.1.3.2. …et de la paternité

Dans l'imaginaire collectif des sociétés traditionnelles le père assume l'adoption culturelle : il représente l'école, la société, l'extérieur, la rationalité, l'explicite, l'écrit. C'est par lui que l'enfant devient socialement musulman. L'éducation consiste alors à conduire l'enfant du giron maternel au monde du père (Remacle, 2002). Les pères ne s'occupent quasiment pas de leurs enfants durant leurs premières années d'enfance. Les mères vont alors favoriser une image floue et distante de ces pères.

Garnero « juge lourde de conséquences cette non-introduction du père ; il en résulterait une carence paternelle grave pendant la période capitale de l'Œdipe » (Garnero, 1982 in Lacoste-Dujardin, 1996). Les pères sont perçus comme durs et autoritaires, ils apparaissent comme les agents de transmission de la loi et de la mémoire des ancêtres et du lignage. Subordonnés aux aînés, les jeunes hommes ont du mal à se rapprocher de leur père. Il est à souligner aussi qu'ils ne seront en fait intégrés entièrement au monde des hommes que lorsqu'ils deviendront eux-mêmes pères d'un garçon. Et contrairement à la plupart des mères qui vont se surinvestir dans la relation avec ce premier fils, l'accès à ce statut (de mères de fils) n'implique pas pour autant les pères dans la relation avec leurs jeunes enfants.

Aujourd'hui, en situation d'immigration[56], la figure du père traditionnelle est fortement ébranlée. De nombreux facteurs socio-économiques tels que la rupture avec les repères familiaux suite aux changements des places et statuts dans la famille, la perte d'emploi ou le chômage de longue durée, la mauvaise appropriation de la langue et de la gestion administrative, contribuent dans de nombreuses familles d'origine immigrée à l'effacement du père (Jamoulle, 2002).

2.1.3.3. L'éducation des petites filles

Replonger dans les premières années de l'enfance des petites filles n'est pas inutile pour comprendre l'identité acquise de la mère-avant-tout. Ainsi, la naissance d'une fille est rarement souhaitée dans la culture musulmane traditionnelle (Ben Ammar et coll., 1994). Pour la mère, c'est une lourde et angoissante responsabilité morale face à la société que d'éduquer une fille. C'est pourquoi, exploitées, dominées, menacées par le divorce ou la polygamie, les femmes préfèrent donner naissance à un garçon qui leur assurera l'honorabilité d'une vie de mère et d'épouse dans une société qui glorifie la naissance du masculin et répugne à celle du féminin (Laala Hafdane, 2003).

Ainsi, la naissance se fête différemment selon le sexe du bébé. Le Coran a pourtant condamné le meurtre des petites filles à la naissance comme de vulgaires préjugés d'un père honteux de la naissance d'une fille. Mais les petites filles sont souvent des enfants de sexe non désiré et pour de nombreux psychologues celles-ci ressentent alors cette absence de désir de la part de leur mère. Comme le souligne ces auteurs :

> « nous pouvons donc imaginer la déception de la femme qui met au monde un bébé de sexe féminin, particulièrement quand il s'agit de l'aîné, surtout qu'elle est considérée comme la seule responsable de la naissance de cette fille. D'ailleurs, l'arrivée d'un bébé fille provoque un état de deuil chez l'entourage qui peut durer plusieurs jours et durant lequel l'accouchée est livrée à elle-même avec ses sentiments de désarroi, de déception, de culpabilité et de remise en question concernant son statut de femme » (Ben Ammar, Yahyaoui-Lakhdar, Sokraf, 1994 : 149).

Les mères humiliées qui savent que leur relation à leur enfant fille est peu durable ressentent cette naissance comme peu gratifiante à tous les niveaux : social et affectif (Lacoste-Dujardin, 1996).

Dès sa naissance donc, la petite fille intériorise la honte et la conviction de son infériorité, de sa fragilité et des risques qu'elle fait courir à sa famille, engendrant la nécessité d'être dominée et protégée. Comme le confirme Saadaoui, autant le petit garçon sera valorisé et jouira de plus d'autonomie, autant la petite fille sera surveillée et critiquée. Toute la société a le devoir de surveiller la jeune fille. Comme le commente également Delcroix,

---

[56] En Occident aussi de nombreux auteurs se penchent sur la question des pères et certains parlent même de crise de la paternité (Cfr « Les hommes en crise ? Le masculin en question », in *Mouvement*, n°31, Janvier/février 2004.)

> « lorsqu'il y a transgression de l'accord implicite posé entre l'enfant et ses parents, la sanction est le rejet du groupe. Il est beaucoup plus grave pour la fille que pour le garçon, car elle symbolise à elle seule l'honneur de son entourage. Chacune de ses actions engage les autres membres de sa communauté (Delcroix, 2005 : 37).

« L'enfant est donc entraînée à étouffer ses propres désirs, à bannir de son esprit tout besoin ou souhait qui soit propre à combler le vide ; c'est ainsi que sa personnalité et son esprit sont détruits à petit feu » (Saadaoui, 1982 : 59).

Que ce soit pour les soins du corps, l'emmaillotement (contraignant plus la petite fille), l'allaitement (moins systématique pour celle-ci) et le sevrage (plus précoce pour elle), la mère est plus attentive à un bébé garçon. (Dans certains villages, les petites filles meurent encore dans les premières années de leur vie deux fois plus que les garçons[57]). Cependant, la mère porte plus d'attention au visage de la petite fille et veille à procurer tous les rites nécessaires à sa beauté. La petite fille est plus précocement socialisée[58], initiée aux règles de la conduite des femmes ; elle parlerait plus tôt que les garçons -pour rechercher un contact avec leur mère ?- et elle apprend à dire non très tôt aussi, s'identifiant à l'adulte qui interdit (Lacoste-Dujardin, 1996). Pas consolée, davantage corrigée que son frère, dès sa deuxième année la petite fille apprend à subir, à être docile, à supporter pour être préparée à vivre dans une maison étrangère privée de l'affection parentale (Ouerhani, 1994). Pour la mère, cette éducation à donner est pénible ; comme le pointe Genevois, « éduquer une fille, c'est comme mâcher du fer. Sa mère doit lui adresser des recommandations du matin au soir » (Genevois, 1970 : 75).

Je ne reprendrai pas les multiples exemples que de nombreux auteurs énumèrent sur les conditions pénibles du « dressage » des petites filles, mais retenons que dans chaque domaine de son enfance, la petite fille doit adopter un comportement de réserve, de respect, d'abnégation totale, supportant mauvais traitements et solitude, écartée très tôt du monde masculin et formatée pour servir (Arnould-Driss, 1994).

Et comme le souligne Lacoste-Dujardin, « la mère s'emploie donc à mettre sa fille à l'école de la soumission, à la contraindre, à mater sa personnalité, à en briser toutes les velléités d'indépendance » (Lacoste-Dujardin, 1996 : 81). La fille n'est en fait qu'une simple passagère dans sa famille, sa vraie vie sera ailleurs, où la soumission totale sera la seule clé d'adaptation.

Le point de vue de Laala Hafdane est plus nuancé. En effet pour elle, les mères de filles vont déployer leur savoir-faire pour fabriquer des petites mamans. « Cette petite maman en apprentissage accomplit son devoir sans remerciements, ni compliments. La logique éducative patriarcale refuse toute valorisation du féminin, craignant un sentiment de fierté qui l'entraînerait à tenir tête au masculin » (Laala Hafdane, 2003 : 42). Dès la puberté, la fille sera autoritairement refusée dans l'espace public qui crée peur et angoisse. C'est dans ce climat dur et pénible que la

---

[57] Ces données proviennent de l'ouvrage de Lacoste-Dujardin (1996), et donnent un aperçu d'une certaine réalité dans des villages marocains il y a une quinzaine d'années.

[58] Mais ce fait n'est pas spécifique aux sociétés arabo-musulmanes…

mère va littéralement « dresser » sa fille, rompant toute relation affective avec elle. « Cette relation de « maître et d'apprenti » entre mère et fille détruit toute relation et instaure entre elles un lien d'autorité, générateur de tristesse et de souffrance » (Laala Hafdane, 2003 : 124).

2.1.3.4. Le statut des filles-mères

La situation des mères célibataires dans la société traditionnelle était un enfer : exclues, bannies, châtiées, parfois même assassinées, le sort du bébé étant souvent l'abandon. Aujourd'hui, celles qui n'avortent pas doivent encore affronter l'hostilité sociale ainsi que l'humiliation quotidienne avec leur rêve brisé : celui de devenir une épouse honorable et une mère reconnue.

Mais le fait de garder son enfant coûte que coûte peut être aussi considéré comme un défi à la tradition. La mère de la fille qui tombe enceinte devient plus souvent une alliée et une complice pour trouver des solutions, ce qui montre une évolution positive de la relation mère/fille. Les pères restent exclus de la situation, car la crainte que les femmes marocaines ont des hommes est souvent justifiée par la violence de ceux-ci. Et comme le relève Laala Hafdane, face à ce comportement irresponsable des « pères » de ces enfants, ce qu'il faut retenir c'est l'incommensurable souffrance de ces femmes « qui ont perdu à jamais les conditions nécessaires pour conquérir ce statut social d'épouses et de mères respectées » (Laala Hafdane, 2003 : 173).

2.1.3.5. Les relations mères-fils

Preuve de sa fécondité et devenue ce que toute femme doit devenir c'est-à-dire la mère d'un fils, la jeune mère remplit donc son contrat en contribuant à l'honneur et au prestige de cette famille. En retour, elle reçoit le statut social de mère entre les mères car une femme n'est jamais définie que parce qu'elle est mère de fils (Perret, 1994). Cette maternité durable va combler la mère sur le plan affectif puisqu'elle ne peut rien espérer du couple, et lui apporter une sorte d'assurance-vieillesse. Cette première naissance d'un fils est donc beaucoup plus importante pour la femme que son mariage. Comme le dit Lacoste-Dujardin, le véritable début de la vie d'une femme, c'est la maternité d'un fils ; alors, après « l'obsession de la virginité », comment les femmes ne seraient-elles pas entièrement dans « l'obsession de la fécondité » ? (Lacoste-Dujardin, 1996).

La maternité d'un fils étant donc tout pour beaucoup de femmes, l'investissement affectif va être considérable dans la relation mère-fils (Ben Ammar et coll., 1994). Et cela n'est pas sans conséquences durables sur le développement des jeunes hommes. Au début, la symbiose est quasi totale et permanente ; le corps à corps, les caresses, le chant, les soins du corps et les jeux avec celui-ci (et particulièrement avec le sexe du petit garçon) comblent mère et fils et construisent un lien très fort[59].

[59] Ayant fréquenté des hammams à plusieurs reprises dans différentes villes du Maroc, j'ai effectivement pu observer des mères soigner leurs jeunes fils avec beaucoup d'attention alors que les petites filles du même âge se lavent bien souvent toutes seules.

D'autant plus que cet enfant vient probablement combler une blessure profonde de l'enfance de la mère.

Chez l'enfant, les conséquences de ce débordement affectif lui laissent une alternative entre « la persistance du lien à la mère et d'une certaine régression ou rejet violent » (Lacoste-Dujardin, 1996 : 111). Ce petit garçon peut devenir un petit tyran avec une mère possessive, inassouvie dans son affectivité, et son individualisation peut être compromise.

Du point de vue d'auteurs tels que Lacoste-Dujardin (1996), Garnero (1982) ou Arnould-Driss (1994), les risques de régression pré-œdipienne qui maintiennent la dépendance à la mère sont réels et cela peut hypothéquer gravement les relations entre les hommes devenus adultes et les femmes de leur génération appelées à devenir leur épouse.

En cela, dira Arnould-Driss : « cette relation mère-fils dans le monde maghrébin en particulier permet un éclairage particulier sur la transmission de toutes ces violences faites à la fille » (Arnould-Driss, 1994 :115). En effet, autant les petites filles sont « dressées » dès deux ans à la soumission, autant les petits garçons sont encouragés à la violence par leur mère, valeur fondamentalement virile. Le garçon entre par la violence d'ailleurs dans le monde des hommes (circoncision et rejet du hammam des femmes vers 6-7 ans). Les garçons s'éloignent donc physiquement de leur mère mais il n'y a pas de rupture de la symbiose affective. La durée ne ternit pas cet amour réciproque même si avec l'âge le jeune homme peut réagir davantage par le conflit.

Comme le souligne clairement Lacoste-Dujardin :

> « au sein de la maisonnée, la relation entre la mère et le fils est de beaucoup la plus forte et la plus profonde qui unisse étroitement et durablement un homme et une femme : mère et fils constituent le seul couple hétérosexuel véritablement uni et stable dans cette société patrilinéaire et patriarcale » (Lacoste-Dujardin, 1996 : 148).

Cette « fixation à la mère » a pour conséquence qu'elle empêche une autre relation comme celle du fils avec son père.

Socialement la plus « masculine » des femmes, la plus proche des hommes, la mère reste toujours toute-puissante par rapport à son fils (Arnould-Driss, 1994). Elle le protège par ses compétences en magie divinatoire et médicinale, elle est l'archiviste de l'histoire familiale, elle transmet la culture traditionnelle (cultes, rites, codes de conduite, littérature orale), elle est la prêtresse du culte des ancêtres, elle est assimilée à la terre, à la patrie… bref, elle est le refuge et la protection devant le changement (elle est pour beaucoup d'hommes maghrébins la seule femme vraiment aimée) (Lacoste-Dujardin, 1996).

D'après Garnero, c'est ainsi que les mères établissent elles-mêmes la misogynie des hommes, rendant impossible la construction d'une relation d'égalité avec une femme. « La femme est enfermée dans la fonction maternelle ; l'image de la mère occulte tout autre modèle de femme ; cette glorification de la mère a une contrepartie : l'oppression de la femme » (Garnero in Lacoste-Dujardin, 1996 : 181). Pour cette auteure en outre, les mères sont responsables de cette violence : « l'homme mutilé viole, la femme violée est mutilante » (Garnero, 1982 : 145). A

l'agressivité permanente que les hommes témoignent aux femmes au Maghreb, celles-ci répondent par des comportements défensifs (voile, réclusion) ou offensifs (provocation).

J'ai donc insisté sur la place fondamentale de la mère-avant-tout, image encore bien vivante aujourd'hui ne fût-ce que dans l'imaginaire des hommes et des femmes dans toutes les structures sociales, économiques, politiques et idéologiques des sociétés patriarcales arabo-musulmanes. Mais comme le souligne Lacoste-Dujardin elle-même, ce modèle n'a pas échappé au généralisme simplificateur négligeant la diversité et la complexité des situations passées ou actuelles. L'objectif de cette recherche n'est pas de mesurer la généralité du modèle dans le passé en examinant les variantes locales et d'étudier ensuite ce modèle dans la société contemporaine en pleine mutation sociale. Je souhaite néanmoins le confronter au cas bien précis des femmes de l'Arabesque, qui vivent actuellement dans une grande diversité de repères et qui sont confrontées aux multiples « chassés-croisés » entre traditions et innovations.

2.1.3.6. Les belles-mères

Comme le souligne la sociologue Laala Hafdane, la place des belles-mères pose dans la société marocaine un problème majeur et elle est souvent cause de divorce. Le pouvoir des mères -ou « matriarcat domestique » comme l'a nommé Lacoste-Dujardin- s'accroît incontestablement : elles gardent entière leur influence sur leur(s) fils à laquelle s'ajoute ensuite la domination totale sur leur(s) bru(s). Pour la jeune femme arrivant dans une belle-famille, l'interlocuteur, ce n'est pas « lui » mais « eux » ou « ils » (Laala Hafdane, 2003).

Ainsi, la préoccupation majeure de toute mère est depuis longtemps au Maghreb de marier son fils. Juger et choisir une femme qui va procréer des garçons est l'affaire de la maîtresse de maison. De plus, il lui faut choisir une bonne ouvrière, robuste, économe, docile, pas trop belle, pour la servir. Tout l'enjeu sera de choisir une femme qui ne mettra pas en péril le lien privilégié et durable entre la mère et son fils (Yahyaoui, 1994).

Les belles-mères sont donc au sommet de la pyramide des femmes sur le plan hiérarchique, surveillant ses brus, organisant le travail domestique entre toutes les femmes de la maison ; les travaux légers allant aux petites-filles, les travaux lourds aux belles-filles, les travaux nobles à elle-même (Ouerhani 1994). Lorsque la bru ne « plaît » pas à sa belle-mère, celle-ci dispose de tout un arsenal de rites magiques ou autres pour faire répudier celle-là. Dans les manifestations populaires, chants et joutes verbales peuvent être utilisés pour que les unes et les autres puissent « se défouler » (Lacoste-Dujardin, 1996).

Mais de toute évidence le système se reproduit de génération en génération ; chaque femme qui avance en âge évolue en fait dans la hiérarchie du groupe des femmes de la famille, en ayant d'abord de l'autorité sur ses filles, puis sur ses belles-filles et enfin sur ses petites-filles. Elle cumule ainsi les fonctions de mère, de belle-mère et de grand-mère.

Dans cet ordre patriarcal où les mères ont une place de choix grâce à leur fils, les rivalités entre femmes sont très vives et les mères, dans leur rôle, contribuent à

perpétuer la puissance de ce système pour le plus grand profit des hommes (Klanjberg, 1994). Elles peuvent utiliser leur fils tel « un cheval de Troie » dans le camp des hommes et beaucoup de femmes patientent alors la plus grande partie de leur vie pour arriver à ce statut de la maturité maternelle, favorisant ainsi à son insu la reproduction de la domination masculine. Ce règne des mères ou « maternalisme social », comme le nomme la sociologue française Lacoste-Dujardin, est de son point de vue une véritable revanche sur l'agnatisme. (Lacoste-Dujardin, 1996 : 169). Comment les hommes pourraient-ils s'affranchir de cette dépendance dans ces conditions-là ? La mère n'a pas introduit le père (lié à l'extra-domestique) auprès de son fils, et elle n'introduit pas non plus la bru (plus dangereuse car liée au champ domestique et à l'affectif) auprès de celui-ci.

Il faut néanmoins souligner que les mères pensent agir en toute bonne foi en préparant leurs filles à supporter leur future condition d'opprimées (par une domination féminine bien pire : celle de leur belle-mère). Pour Laala Hafdane, « la mère, croyant obéir aux lois de la nature humaine, est l'acteur principal de l'incarnation et de la transmission de ces valeurs à ses filles, qu'elle conditionne ainsi socialement. Ce modèle est aussi transmis par l'ensemble du groupe social afin d'en sauvegarder l'unité et l'équilibre » (Laala Hafdane, 2003 : 40). Mais pour Lacoste-Dujardin, elles agissent ainsi comme des agents de la domination masculine dont elles sont finalement les complices, les « grandes-prêtresses » de l'idéologie patriarcale.

Après cette immersion dans un contexte arabo-musulman, je poursuis ma réflexion avec l'apport de points de vue féministes sur la construction sociale de la maternité en général.

2.1.4. Points de vue féministes

La maternité et la fonction maternelle ont été parmi les préoccupations des pensées féministes depuis les années 1960, soit pour certaines pour en débattre, soit pour d'autres pour s'en débarrasser. Pour Descarries et Corbeil, il est important de déconstruire la maternité, en considérant les conditions historiques matérielles et institutionnelles et en ne se limitant pas à une réflexion sur l'oppression maternelle pour éviter les tendances réductrices que l'on a soulevées dans ces différents courants féministes (Descarries, Corbeil, 2002).

Il n'est donc pas aisé d'éclairer le concept de maternité sous différents angles féministes. En effet, la diversité et les contradictions entre certains courants ont entraîné un débat très complexe qui se poursuit encore aujourd'hui.

C'est pourquoi, je suggère, au risque d'être un peu caricaturale, de présenter les idées principales qui ont nourri les pensées féministes depuis un demi-siècle et leur contribution sur le thème de la maternité, en partant entre autres d'un ouvrage collectif dirigé par Descarries et Corbeil en 2002.

Comme le soulignent Collin et Laborie, même si depuis longtemps des femmes se sont révoltées contre le modèle patriarcal de domination, il a fallu attendre la fin des années 1950 pour que leurs revendications à devenir des citoyennes à part entière ayant le droit de contrôler leur destinée de femme et/ou de mère commencent à être entendues (Collin, Laborie, 2000).

La pensée féministe sera plurielle tout au long de sa période contemporaine, tant les expériences des femmes se multiplient et se diversifient avec les changements dans les sphères familiales et professionnelles (Descarries, Corbeil, 2002).

Mais « quel statut accorder à la maternité? » restera la question conflictuelle qui

> « traverse l'histoire des mouvements féministes mais aussi celle de nombreuses femmes aux prises avec des contradictions souvent insurmontables. La maternité constitue tout à la fois une spécificité valorisée -le pouvoir de donner la vie-, une fonction sociale au nom de laquelle revendiquer des droits politiques ou des droits sociaux, et l'une des sources d'oppression » (Collin, Laborie, 2000 : 96).

Ainsi, il existe deux pôles de définition et de représentation, qui balancent entre l'aliénation de la maternité et la jouissance maternelle, qui font s'exprimer, s'affirmer ou s'affronter les différentes tendances du discours féministe. « Opérateur de division », comme la décrivent Collin et Laborie, « la maternité structure donc les débats théoriques et politiques du féminisme et renvoie à des acceptions différentes des notions d'identité, d'autonomie, de libération et de citoyenneté, tout comme elle se dit et se vit différemment selon les espaces et les temps »[60] (Descarries, Corbeil, 2002 : 25). La fonction maternelle a certes été définie différemment au fil de l'histoire par des traditions, des règles, des normes et des idéologies ; elle est toujours néanmoins restée assujettie à des cultures religieuses, familiales et politiques, qui ont inévitablement favorisé le renouvellement d'une division et d'une hiérarchie entre vie familiale et vie publique, voire justifié l'exclusion sociale des femmes et leur dépendance économique (Descarries, Corbeil, 2002).

Voici donc un aperçu très synthétique des perspectives et des différends apportés par les courants féministes depuis une cinquantaine d'années sur la question de la maternité et revisitée entre autres par Descarries et Corbeil ; cependant, vu leur complexité et leurs entrelacements permanents, j'ai évité la perspective chronologique.

- La première tendance que je relève est l'opposition entre féminité et maternité. Longtemps la pensée autour de la maternité part de l'hypothèse que lorsqu'elle paraît, elle bouleverse la féminité et met donc en question l'identité de la femme. Avec Rousseau, la mère « affective » était à l'honneur et tout au long du 19ème siècle la glorification de l'amour maternel s'est développée. Ce n'est que vers 1960 que cette vision de la mère au foyer se ternit avec l'arrivée au salariat de milliers de femmes, et surtout l'avènement d'un nouveau féminisme porté par Simone de Beauvoir, qui dissocie la femme de la mère et « dénonce la maternité comme source originelle de l'exploitation des femmes par les hommes » (Knibiehler, 2001 : 25) : c'est dans le sillage beauvoirien que l'opposition radicale entre le statut de la féminité et celui de la maternité était sans doute la plus identifiable ne fût-ce que dans la clarté de son discours. Mais qu'advenait-il alors de la maternité? Le renoncement à la maternité n'était certes pas identique pour une femme et pour un

[60] Je relève cette dernière réflexion car dans ma thèse, la maternité des femmes se dit et se vit à travers les « lunettes » d'un moment choisi dans un espace bien précis : celui de l'Arabesque.

homme. C'est pourquoi, à côté de cette position qui séparait individualité féminine et maternité, une « autre maternité » retirée de la perversion patriarcale et accordée à la féminité se positionna, idéalisant parfois de manière discutable la relation maternelle (Thébaud, 2001). Ces positions diverses voire extrêmes de la vision de la maternité ont souvent été recouvertes par des exigences politiques, au détriment des points de vue philosophiques qui avaient initié ces mouvements et continuaient de nourrir les luttes du Mouvement des femmes (Collin, 2001).

- La deuxième tendance, qualifiée de courant égalitariste peut être synthétisée dans ce slogan : « nous ne sommes pas seulement des mères ». Ce courant a misé sur la volonté et la détermination des femmes ainsi que sur leur investissement individuel pour supprimer les contraintes de la fonction maternelle, atteindre une autonomie personnelle et accéder à une égalité formelle de chances avec les hommes dans les sphères de l'éducation, du travail et de la politique. Les stratégies proposées alors par les femmes ont été basées sur l'accès à la contraception, à l'éducation et au marché du travail, mais c'était illusion que d'imaginer chaque femme libre et épanouie sans transformations majeures des institutions sociales et des rôles parentaux. Pour ces féministes égalitaristes, il fallait un réaménagement partiel des responsabilités à l'égard des enfants. Cependant, cette approche n'a pas re-questionné pour autant la fonction maternelle et, comme le soulignent Descarries et Corbeil, c'était trop compter sur les capacités de réforme du système patriarcal.

De plus, visualisant la réalité de femmes surmenées et de plus en plus nombreuses dans la monoparentalité et la pauvreté, certaines féministes ont cherché un second souffle à partir des années 1980 (Friedan,1983).

- La pensée radicale, troisième approche, va rassembler des féministes plus radicales, qui vont amorcer une réflexion privilégiant les dimensions sociales de la maternité et donc rejeter les théories naturalistes pour qui le féminin incarne la sensibilité, la fertilité et le dévouement et ainsi désigner « la maternité comme lieu principal de l'aliénation et de l'oppression des femmes » (Descarries, Corbeil, 2002 : 30). C'est le début du slogan : un enfant si je veux, quand je le veux ; et les féministes de cette époque vont alors s'insurger systématiquement « contre les valeurs hiérarchiques d'un système patriarcal dans lequel l'amour maternel est naturalisé et la maternité légitimée comme essence de l'identité féminine »[61] (Descarries, Corbeil, 2002 : 31). Pratiquement, l'engagement radical va entraîner la mise en place d'une violente critique des institutions de type patriarcal capitaliste établies totalement en dehors d'elles. De plus, ce courant de pensée va mener à la promotion d'un ensemble de mesures sociales, affectives, sexuelles et biomédicales, pour concéder aux femmes la possibilité de sortir des contraintes du mariage, des maternités non désirées et de l'hétérosexualité.

Au cours des années 1970, trois principales tendances vont se dégager de ce courant radical et ce principalement par souci de théorisation et de précision : les tendances

[61]Un clin d'œil (qu'il faut prendre avec humour) pour répondre à ce slogan en opposition avec le statut de la mère-avant-tout des femmes arabo-musulmanes, pourrait être exprimé par : « Beaucoup d'enfants je veux et un fils tout de suite ! ».

matérialiste, de la spécificité et lesbienne. Mais il va sans dire qu'elles convergent toutes et que leurs frontières sont loin d'être étanches.

- Pour les féministes radicales matérialistes, c'est spécifiquement dans l'appropriation de leur corps et de leur travail de production et de reproduction que se situe le rapport d'oppression des femmes (Delphy, 1970, 1975 ; Mathieu, 1971, 1985 ; Guillaumin, 1978). Pour elles, il existe un mode de production domestique (Delphy, 1974, 1983) et elles contribuent à rendre visible l'importance et la valeur économico-sociale du travail assumé par les femmes dans l'intimité de leur foyer et de leur couple. Mais le discours de ces féministes radicales matérialistes demeure au niveau de la dénonciation et de la critique virulente des effets de « l'hétérosexualité pervertie »[62], comme l'a nommée Millet (Millet, 1973), passant sous silence la relation ou l'expérience maternelle (Descarries, Corbeil, 2002).

- Le féminisme de la spécificité, appelé par les Américaines *Women centered analysis*, a énoncé alors une théorie de l'oppression centrée sur la quotidienneté du vécu maternel. Pour ces féministes, la source de l'oppression des femmes ne réside pas dans l'expérience de la relation maternelle, mais dans leur responsabilité exclusive à l'égard des enfants et leur isolement dans la production domestique. Les réflexions de ces féministes de la spécificité, étayées par l'aphorisme « le privé est politique » (Hanish, 1971), mettent en évidence « les conditions sociopolitiques à travers lesquelles le rapport des femmes à la maternité et à sa dimension nourricière est reproduit (Chodorow, 1978 ; Ruddick, 1980), et leur échappe en conséquence » (Descarries, Corbeil, 2002 : 34).

- Et enfin, les féministes radicales lesbiennes, dans le sillage de Atkinson (1970), Bunch (1974), Daly (1978) et Rich (1981), vont remettre en cause dans les années 1980 les schémas traditionnels de maternité, de famille et de parenté, pour proposer de nouvelles conceptions de la maternité sociale et récuser la différence des sexes comme le principe unique de la construction familiale ou de la filiation (Cadoret, 2001).

Si j'ai pris le temps de détailler un peu plus les tendances du courant féministe radical, c'est parce qu'il a permis de contribuer à démystifier la conception idéaliste de la maternité. En effet, selon Descarries et Corbeil, « les outils conceptuels issus de sa théorisation sont, selon toute vraisemblance, ceux qui ont le mieux permis d'avancer dans la compréhension des rapports de pouvoir qui interviennent dans l'appropriation, l'arraisonnement (Tabet, 1985) de la fonction maternelle, de « distinguer radicalement le statut de la féminité et celui de la maternité » (Collin, 2001 : 174), et de resituer la maternité comme enjeu des rapports hommes-femmes et de l'identité citoyenne de ces dernières.

Cependant, le ton qui domine ce courant radical est trop empreint d'opposition, de dénonciation et du refus de l'assujettissement des femmes par l'institution maternelle pour rejoindre la grande majorité des femmes, qui ne veulent pas voir dans cette image ainsi dépeinte le reflet de leur propre vie et de leur dépendance. De

[62] Autrement soulignée par Descarries et Corbeil comme l'appropriation individuelle et collective des capacités de procréation des femmes et de leur force de travail, la violence conjugale, le viol, la prostitution, la pornographie, etc.

plus, la reconnaissance de l'existence et du vécu d'autres femmes issues de l'immigration et du métissage culturel n'a évidemment pas encore émergé et ce courant reste pour moi occidentalo-ethnocentré.

- Le quatrième courant est porté par des féministes qui vont tenter de réconcilier le féminin et le maternel, et d'établir un pont entre le courant radical et un néo-féminisme qui serait « capable de théoriser l'expérience maternelle dans une certaine harmonie avec le vécu individuel et collectif des femmes » (Descarries, Corbeil, 2002 : 36). Dans ce courant, les auteures parlent des féministes « différencialistes » - qui se basent sur les travaux de Chodorow (1978) postulant que les femmes sont porteuses d'une culture autre, d'un rapport distinctif au social-, et des féministes de la « femelléité », qui vont s'intéresser surtout à la problématique de l'identité du sujet féminin-maternel plutôt qu'à la dimension sexuée des rapports sociaux entre les sexes ou à la matérialité de l'expérience maternelle.

Pour mieux saisir les nuances entre les différents courants, retenons ce passage :

> « alors que les égalitaristes visaient l'abolition des différences entre les sexes au profit d'une universalisation des fonctions et des rôles et que les radicales s'attaquaient à la division et à la hiérarchie entre les sexes sanctionnées par le patriarcat, ces néo-féministes proposent une théorie de la différence, de la féminitude et du féminin-maternel » (Descarries, Corbeil, 2002 :37).

Là aussi plusieurs tendances vont nourrir ce courant, mais d'une manière générale la maternité n'est plus un « lieu d'aliénation », au contraire, elle est pressentie comme le lieu de pouvoir et de savoir des femmes.

Et comme le souligne Séguin, pour les auteures de cette pensée (Cixous, Gagnon, Leclerc 1977 ; Irigaray, 1981, 1984)

> « le fait d'appartenir au *deuxième sexe* ou de représenter l'Autre, l'absente, la marginalisée, la rejetée, l'exclue, l'abandonnée, le refoulé, l'immanent ne constitue plus une condition à transcender. La maternité représente de façon métaphorique l'Autre, et cette altérité, plus qu'une condition féminine, devient un mode de vie, de pensée et d'écriture qui permet l'ouverture, la pluralité, la diversité, la différence, qui permet donc le dépassement de la pensée binaire » (Séguin, 1992 : 45).

Mais pour Descarries et Corbeil, les lectures différentialistes ou « fémelléistes » de la maternité sont fort colorées d'essentialisme et, sur un plan pratique, elles ne proposent pas de projet pour inciter les femmes à s'engager dans le champ politique afin d'améliorer leurs conditions de vie ou leurs rapports avec les hommes. De manière plus excessive ce féminisme « gynocentrique » propose une hypothétique suprématie des valeurs féminines ou, plus prosaïquement, le remplacement des valeurs masculines par les valeurs féminines (Descarries, Corbeil, 2002). Mais même si cette approche pouvait être plus adéquate avec l'image des mères que m'ont louée les femmes d'origine arabo-musulmane, il me semble que le discours différencialiste tend à figer les femmes dans une fonction maternelle permanente et statique, et non pas dans une relation concrète et quotidienne avec les enfants qui fluctue dans une réalité dynamique et donc changeante.

Une dernière intervention enfin semble également en résonance avec une certaine vision des femmes de l'Arabesque.

- Le dernier point de vue sur lequel je souhaite m'attarder n'est pas issu d'un courant de pensée féministe à proprement parler. Il est le fruit de la pensée de la philosophe Elisabeth G.Sledziewski qui souhaite replacer la pensée féministe dans une certaine éthique. Elle affirme en effet qu'une éthique féministe ayant pour objet la maternité est possible, voire souhaitable, mais cette triple proposition, qu'elle appelle la triade « éthique-féministe-maternité », ne va certes pas de soi et nécessite une triple justification (Sledziewski, 2001).

Je propose une articulation de ces propos avec le point de vue de Digneffe qui, dans la ligne de l'auteure féministe C. Gilligan[63], définit

> « la sphère de la moralité ou le domaine de l'éthique comme la sphère de la vie du sujet qui est concernée par les évaluations et les choix qu'il fait en rapport avec une prise en considérations des conséquences de ces choix en ce qui le concerne (au niveau d'une certaine forme de réalisation de soi), et en ce qui concerne autrui » (Digneffe, 1986 : 36).

Pour Digneffe, l'apprentissage moral se différencie alors de l'apprentissage social, car il ne constitue pas, ou pas seulement, une quête d'adaptation au monde où vit le sujet. Il proviendrait d'une part d'une forme de réflexion liée à un projet -qu'il soit implicite ou explicite- de réalisation de soi comme acteur.e-sujet, et, d'autre part, à une considération ou à une reconnaissance des projets d'autrui qui peuvent éventuellement interférer avec les propres projets de l'acteur.e-sujet (Digneffe, 1986). Et on peut mesurer l'importance de l'apprentissage en tant que sujet moral dans le projet de la maternité qui inclut ces deux éléments.

Mais revenons à la proposition de Sledziewski qui propose le rapprochement des deux termes éthique-féministe mais qui à lui seul pose problème. En effet, il tente de lier deux champs hétérogènes : celui qui représente les théories et les codes éthiques qui stipulent que tout être humain est construit comme sujet de choix, de droits et de devoir, et celui qui, dans sa représentation, part de la différence des sexes pour soutenir que la double existence de l'humanité au masculin et au féminin est porteuse de sens. Dans la culture occidentale, commente Sledziewski, ces deux champs de représentation sont « logiquement, pratiquement et idéologiquement » dissociés (Sledziewski, 2001 : 189).

- Sur le plan **logique**, parce que dans les structures de la pensée issues des philosophies de l'action et de la connaissance depuis l'Antiquité grecque, le sujet capable de détermination morale et intellectuelle a été conçu comme un être sans sexe. Le *Je pense* et le *J'agis* ont toujours été sous les traits d'une personne neutre…même si « Monsieur Cogito » n'a jamais parlé autrement qu'au masculin (Sledziewski, 2001). L'universalisme oriente la réflexion éthique de manière à éviter

---

[63] Gilligan C. (1982), *A different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University. Gilligan C. (1987), "Moral Orientation and Moral Development", in Veder Kittay E., T.Meyers D. (sous la dir. de), *Women and Moral Theory*, Totowa, New Jersey, Rowman & Littelfield, 19-33.

les questions qui concernent les rapports de genre, engageant les modes différents d'une même humanité : des hommes en tant qu'hommes et des femmes en tant que femmes[64].

- Sur le plan **pratique**, parce que du point de vue des mœurs, notre société a entretenu des schémas, toujours actifs, d'une culture millénaire de la soumission et de l'effacement du sujet féminin et qu'elle n'est pas parvenue à inscrire les rapports homme-femme dans un concept éthique. Les références morales -qu'il ne faut évidemment pas considérer comme un cadre théorique- font d'ailleurs toujours appel à la disponibilité éthique accrue des femmes, et le groupe social tout entier compte sur leur inépuisable dévouement au service des autres et de leurs enfants en particulier (Sledziewski, 2001). Il est intéressant de compléter ce point de vue par celui de Digneffe qui souligne que, si les femmes présentent une manière de se situer dans le monde et d'établir leur propre hiérarchie de valeurs, différente de la vision masculine, ce n'est pas pour des raisons de type biologique ou constitutionnel. La cause provient en fait « des conditions psycho-sociales dans lesquelles se réalise l'apprentissage des filles » (Digneffe, 1992 : 281).

- Sur le plan **idéologique**, parce que du point de vue de l'affirmation historique des valeurs, il existe un paradoxe : les mouvements qui ont porté les revendications féministes ne se sont pas attardés à fonder une éthique des rapports de genre, relève Sledziewski, et ce, surtout depuis que le combat pour l'égalité des droits entre hommes et femmes a été privilégié. Je partage l'idée de l'auteure lorsqu'elle fait remarquer que ces mouvements, dans une certaine mesure, se sont en fait enfermés dans l'universalisme, « excluant toute référence positive à un féminin non soluble dans le masculin » (Sledziewski, 2001 : 191). Il me semble néanmoins que la doctrine de la parité donne l'occasion au féminisme actuel de concevoir une dualité entre les sexes sans discrimination et une égalité sans normalisation. Mais le risque d'universalisme est resté une tendance lourde d'un certain féminisme contemporain. Comme le soulignent Parent et Digneffe,

> « les débats théoriques sur l'éthique, développés dans les sociétés occidentales patriarcales se sont concentrés essentiellement autour du principe d'universalité : il fallait trouver des règles générales, applicables à tous les individus et donc des règles abstraites, construites indépendamment des dimensions contextuelles dans lesquelles s'insèrent les choix moraux. Le sujet moral a alors été conçu comme un soi universel, un sujet sans composante corporelle et hors contexte social » (Parent, Digneffe, 1991 : 99).

Or le sujet, référence implicite était bien un homme et pas une femme, intégré dans la vie publique et politique.

L'éthique ne semble donc pas s'être préoccupée du féminin et pour un certain féminisme, souligne Sledziewski, les femmes sont considérées comme sujets de désir masculinisé et non pas sujets féminins et sujets de devoir. Alors, dans ce cadre il n'y a rien à dire non plus des femmes devenant ou devenues mères. Comment

[64] Il est à noter que cette réflexion conforte encore davantage le choix que j'ai posé quant à la féminisation du terme acteure-sujet.

dans ces conditions imaginer une éthique féministe de la maternité ? Ethique pour ma part, qui considère la femme en tant qu'acteure-sujet mère, inclue à la fois dans la sphère privée et la sphère publique, dans un contexte coloré culturellement ?

Cette éthique est pourtant légitime, affirme Sledziewski, car nos sociétés qui se soucient de promouvoir les femmes, doivent les appréhender comme sujets moraux liant des rapports d'altérité en tant que rapports de genre. Et cela doit être compris à l'intérieur d'un cadre éthique où parmi ces rapports la maternité présente un statut significatif. Je partage ce point de vue que la maternité « doit être pensée comme une expérience d'altérité singulière », différente des autres expériences que peuvent faire les femmes et différente aussi de celles, tout aussi singulière que peuvent faire les hommes de la paternité. Cette approche rejoint d'ailleurs celle de différentes auteures telles que Kniebielher (2001) ou Théry (2001). « Il est absurde de nier la spécificité de chacune de ces deux expériences humaines. Il est injuste de vouloir brouiller leurs contours, afin de les fondre dans l'informe parentalité unisexe qu'une utopie homophile vise aujourd'hui à substituer au tissu des différences et de l'altérité » (Sledziewski, 2001 : 192).

Car c'est en la reconsidérant comme un objet éthique que l'on peut éviter à la maternité de devenir un instrument d'aliénation. Et comme le pointe Sledziewski avec force,

> « si être féministe consiste à dénier à celle qui enfante un projet où elle engage tout son être, tout son « moi » féminin, tout son corps, alors ce féminisme-là n'est qu'une machine à haïr la femme… Une éthique féministe de la maternité prétend au contraire inscrire l'expérience maternelle avec toute sa consistance et toute sa singularité dans le riche « corpus » de l'expérience humaine. En posant la maternité comme voie royale de l'altérité, elle s'interroge sur le cheminement de la femme vers elle-même à travers l'accueil de l'autre qu'est l'enfant : à travers, c'est-à-dire à la fois par et malgré lui. Car l'enfant ne saurait être le seul but, pas plus qu'il ne saurait être seulement un but. Le but, c'est aussi celui de la femme de devenir un peu plus soi-même en sortant de soi-même ». (Sledziewski, 2001 : 193).

Cela rejoint ce que j'ai proposé sur la construction identitaire dans le chapitre précédent.

Pour Sledziewski, la question éthique considère la conscience que la mère, comme sujet, déploie à travers la démarche maternelle dans laquelle elle s'engage : conscience qui ouvre à une réflexivité morale sur l'expérience maternelle, d'autant plus précieuse qu'elle ne ressort pas des discours contemporains sur la maternité. Et c'est dans la construction d'une relation éthique à l'autre que se construit la conscience maternelle, qui se conçoit en fait comme un engagement par rapport à l'autre. Je terminerai en soulignant la proposition de Parent et Digneffe qui suggèrent qu'une éthique féministe intègre le fait de respecter ce qui relève des choix et des préférences individuelles (Parent, Digneffe, 1991), car l'expérience de la maternité, comme bien d'autres expériences sociales et humaines d'ailleurs, est vécue d'abord de manière singulière.

Pour terminer cet apport des pensées féministes sur le thème de la maternité, que puis-je retenir comme enseignements utiles à mes réflexions ?

- Le premier élément est la confirmation d'un sujet féminin et maternel qui présente une spécificité sexuée et qui complète le sujet « neutre » que j'ai présenté dans le premier chapitre. Cela ne remet néanmoins pas en question ce premier apport théorique qui nécessitait d'être appréhendé tel que les sociologues l'ont proposé, mais enrichit et complexifie la notion d'acteure-sujet et l'expérience de la maternité.

- Le second élément que je relève est la nécessité d'une approche éthique et féministe de la maternité, qui porte sur la conscience développée par les femmes dans leur maternité, conscience qui ouvre à une réflexivité morale -et de responsabilité selon Digneffe (1992)- sur leur rôle en tant que mères intégrées dans la société. Cet aspect est fondamentalement au cœur de ma recherche, car il rappelle l'articulation entre l'acteure-sujet et son expérience grâce à la réflexivité qu'elle pose sur ses actions. Le Groupe Paroles de Femmes de l'Arabesque par exemple peut être considéré comme un *vecteur* de réflexivité pour les mères qui s'y retrouvent.

- Le troisième élément, qui complète le précédent, relève que la conscience maternelle se conçoit comme un engagement dans son profond, unique et vital rapport à autrui.

- Le quatrième élément enfin -qui croise et complète les précédents- souligne que l'intégration d'une conception éthique de la maternité peut permettre aux femmes de développer leurs capacités d'acteure-sujet morale congédiant ainsi le spectre de la maternité subie et aliénante.

Dans ce qui suit, je propose de poursuivre mes réflexions en me penchant sur l'espace public -que les femmes de l'Arabesque ont récemment découvert et infiltré- qui offre certaines conditions matérielles permettant aux femmes de sortir de la vision réductrice les aliénant à leur maternité.

2.2. Maternité et identités publiques

Depuis de Beauvoir, l'incompatibilité constitutive entre la sphère publique et la maternité a été mise en évidence et reste d'ailleurs non résolue à ce jour. En cela, dira par exemple Collin : « une femme doit autant que possible rendre sa maternité non seulement privée mais clandestine, et en dissimuler les charges si elle ne veut pas compromettre ses chances professionnelles » (Collin, 2001 : 183). (Je réajuste pour ma part ce propos car c'est effectivement encore le cas pour certains statuts tels que les retraites et les minima sociaux de nos sociétés occidentales, mais des avancées significatives ont été néanmoins réalisées dans d'autres milieux, dans la fonction publique par exemple[65]).

[65] Ceci est un exemple pour le cas français. Source :
http://www.educnet.education.fr/insee/pa…mis à jour en mars 2009.

Il peut paraître quelque peu paradoxal alors de vouloir articuler la maternité à des identités publiques. Pourtant, comme je l'ai souligné, il est plutôt rare en sociologie de rencontrer des études sur la maternité en tant que concept à part entière, tant elle reste liée à cette vision naturaliste ou essentialiste et donc toujours assimilée au privé. Les études vont donc plus largement commenter et, avec un certain soulagement certes, les liens entre la maternité et ses effets sur la production et la reproduction sociale.

2.2.1. Maternité et travail salarié

La première relation que je voudrais relever est celle qui, toujours conflictuelle, tente de rapprocher sans d'ailleurs y parvenir la maternité et l'activité professionnelle. Selon une étude récente en Belgique[66],

> « la moitié des employeurs belges estime que la maternité constitue un frein dans le développement de la carrière des femmes et une minorité seulement pense qu'on trouvera à court terme autant de femmes que d'hommes dans les fonctions de haut niveau. Des 657 employeurs que Manpower a interrogés en Belgique, 51% estiment que la maternité limite le potentiel de carrière de la femme. Selon Manpower 5,3% des membres de Direction sont des femmes en Belgique et les résultats de l'enquête laissent supposer que cette proportion ne va pas augmenter rapidement » (Source Belga/RTBf).

Comme le souligne Théry, si l'on observe les deux sphères du travail et de la famille, avec l'effondrement du modèle de complémentarité inégalitaire non remplacé par un autre modèle d'organisation sociale des rapports entre les sexes, on voit émerger des problèmes inédits et des solutions au cas par cas de ces problèmes qui « creusent l'écart social, perpétuent les inégalités, et même en créent de nouvelles » (Théry, 2001 : 262).

De plus, ce qui ressort de cette situation c'est l'augmentation de nouvelles inégalités entre les femmes elles-mêmes. Il y a des femmes qui d'un côté ont « une bonne situation » et sont aidées dans leur tâches domestiques et dans la prise en charge de leurs enfants (non sans culpabilité) et, à l'autre pôle il y a ces femmes qui subissent la violence de la précarisation de l'emploi, le manque de moyens pour la prise en charge de leurs enfants et les milliers d'heures passées dans les transports en commun... Entre ces extrêmes il y a toute une variété de situations, qui atteste que finalement la conciliation entre la vie familiale et la vie professionnelle est moins une question d'identité féminine que d'appartenance sociale (Théry, 2001).

Ainsi, l'organisation actuelle du travail pèse lourdement sur la fonction maternelle et la laisse « hors travail », donc non-évaluée, non rétribuée. « De plus en plus de mères sont stressées, défaillantes, dépressives, cruellement culpabilisées » (Knibiehler, 2001 : 205). En outre, selon Giampino, être travailleuse et mère est un fait porteur de mutations majeures dans les rapports de couple, les rôles maternel et paternel, la place du travail dans la vie de chaque personne et l'importance de

[66] Enquête du prestataire de services RH Manpower publiée par la RTBf le 30 04 09.

l'éducation en dehors de la famille. « Le rapport des femmes au travail est devenu indissociable du rapport à leurs enfants. L'engagement professionnel des mères a un impact fort sur la psychologie des enfants » (Giampino, 2001 : 109).

Dans le contexte spécifique de ma recherche, il sera tout à fait intéressant de considérer les modalités et les stratégies que les mères de l'Arabesque ont mises en place (non sans difficultés majeures) pour aménager le quotidien entre mari, enfants et travail, mais aussi dans une démarche d'engagement à l'Arabesque, celle-ci leur permettant en outre d'accéder dans l'espace public à un rôle comme citoyennes belges à part entière.

2.2.2. Maternité et citoyenneté

De tout temps les femmes n'ont pas eu besoin de la parole pour révéler la maternité et la féminité à leurs enfants, leur conduite suffisait à la transmission (Laviolette, 2009). Mais au cours du 19ème siècle, c'est dans la bourgeoisie qu'a débuté le tabou sur la sexualité et la reproduction. Les mères ont été alors instrumentalisées par les principes conçus par les hommes pour éduquer leurs enfants; elles intériorisaient ces principes sans les approuver, et c'est ce qui est en train de changer non sans heurts dans les sociétés occidentales. En effet, les femmes sont désormais citoyennes à part entière et s'engagent fortement à deux niveaux : elles accompagnent leur propres enfants comme *acteure-sujet-mère* et elles participent aussi à des négociations et à des décisions qui concernent les enfants des autres comme *citoyennes*. (Knibiehler, 2001 : 132-133). C'est pourquoi, comme j'ai déjà commencé à le commenter, *la maternité-devoir* longtemps imposée à la femme perd de l'espace pour laisser place au tiraillement entre la *maternité-plaisir* et la *maternité-coupable*. Ce qui fait entrevoir des modifications dans les frontières entre vie privée et vie publique.

Je l'ai déjà pointé : peu d'analyses de la sphère publique et de définitions de la citoyenneté ont estimé la maternité et plus globalement la « génération »[67]. Sa pertinence n'a été soulignée que par bribes médiatiques lorsque c'est en tant que mères qu'un certain nombre de femmes se manifestent sur un plan politique (mères de la place de Mai, de Russie...). Ces démarches politiques des femmes sont alors identifiées à « un pacifisme sentimental et utopique, alors qu'il s'agit plutôt du rappel, constitutivement politique, de la dimension diachronique du monde commun et de l'humanité » (Collin, 2001 : 184).

---

[67] « La notion de génération est une catégorie qui procède non pas de données biologiques, mais de processus sociaux et temporels. Les naissances et décès continuels, par lesquels la société se renouvelle, ne forment pas en eux-mêmes des générations. Celles-ci sont des abstractions, des produits de l'imaginaire social, dont la fonction symbolique est d'organiser le temps. … Le sentiment d'appartenir à une génération ne se forme pas seulement horizontalement, par rapport à une période historique donnée, mais aussi verticalement, par rapport aux liens de filiation. Les générations se constituent réciproquement, dans la durée, à travers les continuités et transformations de la société et à travers les relations intrafamiliales. » (Attias-Donfut, 2008).

Car l'humanité ne se présente pas seulement comme un monde commun à ceux qui y vivent liés par la parole et par l'action et ce, sous le principe de l'égalité, mais aussi comme un monde commun de la génération, c'est-à-dire du rapport de ceux qui furent, qui sont et qui seront. C'est ce que la modernité démocratique refuse de reconnaître : le rapport générationnel est une contrainte fondamentale à son idéal, celui d'un contrat. Pour Collin, « penser l'humanité dans sa dimension diachronique est la tâche majeure de notre temps. Il s'agit de redonner sens à ce que signifie « mettre au monde » (Collin, 2001 : 187).

De plus, comme le souligne Giampino avec force, « une femme qui s'occupe de ses enfants est, de fait, compromise dans une citoyenneté qui se pratique. S'occuper de ses enfants, c'est flirter avec le « politique » au sens de politis, « vie de la cité ». Elever des enfants confronte concrètement celle ou celui qui l'assume à l'application des politiques en matière d'éducation, de santé, de culture, de services sociaux, de gestionnaires locaux, d'urbanisme, de transports, de prestations, etc.

C'est pourquoi les femmes, qui sont les principales victimes du système actuel notamment quand elles ont des enfants, sont paradoxalement, peut-être, les principales porteuses d'un espoir de changement[68] pour réduire la cacophonie qui règne dans la vie mentale et quotidienne des familles. Vu l'ampleur et la nature des changements à conduire, elles ne peuvent le faire sans les hommes, mais sont-ils aussi motivés qu'elles? » (Giampino, 2001 : 126).

Pour cette auteure donc, les enfants sont des activateurs d'humanisation : ils réclament en effet de la profondeur, de l'intimité et du sens et cela tend à modifier fondamentalement les relations amoureuses, familiales, institutionnelles et sociales. Je partage alors ce point de vue avec Knibiehler et bien d'autres penseuses féministes, que la maternité est « la pointe avancée d'un combat fondamental à la démocratie, celui qui s'efforce de lier une certaine idée de la liberté individuelle, une certaine idée de la justice sociale et une forme de renouveau de l'idéal humaniste » (Knibiehler, 2001 : 269-270).

Dans le cas qui me préoccupe, à propos des femmes d'origine arabo-musulmane, il y a bien sûr des spécificités dans leur rapport à la citoyenneté. Mais comme le commentent Michèle Vatz Laaroussi et Lilyane Rachédi, la question des articulations possibles entre maternité et citoyenneté se pose pour les femmes de toutes origines. Cependant, avec leurs réseaux transfrontaliers, leurs stratégies de transmission-production et leurs différents modes de changements, les femmes immigrantes nous interpellent sur cette image, construite dans nos sociétés néolibérales, qui enferme encore trop souvent les mères dans le domaine du privé non lucratif et non reconnu et qui laisse le travail bien rémunéré et compétitif dans celui du public. Dans le discours des féministes occidentales « le privé est politique », mais pour Vatz Laaroussi et Rachédi l'hypothèse inverse pour les femmes immigrantes serait aussi cohérente : en effet, leurs pratiques, leurs stratégies et leurs affiliations à différents collectifs (de femmes, d'alphabétisation, d'immigrants, etc.) leur permettent de s'approprier des références et des solidarités dans leur reconstruction de femmes, de mères et d'immigrantes, et grâce à cela, elles

[68] Giampino S., revue Agir, n°6, janvier 2001.

ouvrent la voie à des modèles alternatifs de citoyenneté et elles prennent place dans leur trajectoire, leur famille et leur société.

Ces messages d'engagement et de citoyenneté qui visent la reconnaissance de ce travail plus que la reconnaissance sociale sont alors des expressions d'altérité que les mouvements féministes et les sociétés de compétition doivent écouter « pour mieux défendre la cause de toutes les femmes, dans leurs ressemblances et leurs diversités » (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 453).

Ayant ainsi globalement amorcé la spécificité du lien entre la maternité et la citoyenneté pour les femmes immigrées, je propose d'approfondir encore l'étude de la maternité dans ce contexte d'immigration.

2.3. Maternité et immigration

A côté des études sur l'intégration des immigrantes et des immigrants, sur conciliation/conflit, sur maternité/travail ou sur l'évolution du statut des femmes dans nos sociétés, les recherches, les programmes ou les politiques sur les femmes immigrantes ont été longtemps négligés. Quant aux recherches qui portent sur l'association de la maternité et de l'immigration, elles sont quant à elles carrément marginales et ce, pour deux raisons paradoxales:

- La première se situe dans « un relativisme tranquille », vu que pour de nombreux chercheurs et décideurs les femmes immigrantes sont « naturellement » des mères : puisque ces femmes immigrantes sont des mères au foyer traditionnelles, la diversité de leurs traditions et de leurs rapports à la maternité n'est pas remise en question tant qu'elle ne pose pas question à l'ordre public et ce, même si ces mères immigrantes sont différentes dans leur maternage mais semblables dans leur silence social (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002).

Dans cette recherche, j'analyserai comment l'image traditionnelle de la mère au foyer est en train de changer grâce entre autres à des expériences comme celles vécues à L'Arabesque.

- La deuxième raison, portée surtout par les chercheures féministes des sociétés occidentales, est que ces femmes sont considérées « dans leurs liens structurels de solidarité et de similarité avec les femmes de toutes origines, la maternité représentant une convergence incontournable » (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 432). Pour des auteures telles que Boyd (1992), Di Dominico (1993) ou Abdo et Ng (1998) : « c'est l'universalité de la condition féminine qui prévaut au travers de la maternité, et les difficultés vécues par les unes sont socialement partagées par les autres: il en serait ainsi de la conciliation maternité-travail ou de la négociation femme-famille » (cité par Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 432). L'intérêt des recherches porte alors sur toutes les questions qui lient femmes-maternité, l'immigration n'étant perçue que comme un contexte et non pas comme un déterminant.

Pourtant, plusieurs études menées entre autres au Québec et au Canada par différents chercheurs et instances posent de nombreuses questions, souvent sans réponse, sur cette association de statuts, d'identités et de rapports sociaux structurant ainsi différents enjeux : théoriques, puisque sur le plan conceptuel se mêlent des cadres

épistémologiques riches mais complexes. Sur le plan des politiques, d'abord parce que ces femmes sont souvent déqualifiées sur le plan de l'emploi et des revenus et que faisant partie des minorités culturelles, elles sont « soumises à la loupe des décideurs politiques et de leurs orientations ». Les enjeux sociaux ensuite posent les questions de la place à faire à ces femmes, du type d'insertion à leur demander et leur proposer et ce qu'elles vont transmettre à leurs enfants, citoyens belges de demain.

Avec ce triple aspect (théorique, politique et social), souvent femmes du Sud ou du Moyen-Orient, elles interrogent les rapports de solidarité et d'échange entre les femmes et « questionnent les femmes et les mouvements féministes des sociétés occidentales sur leurs rapports aux hommes, à la maternité et à la famille » (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 433). De plus, par l'articulation de leurs divers statuts et grâce aux stratégies que ces femmes immigrantes mettent en œuvre au quotidien pour leur survie identitaire et sociale, elles amènent un enrichissement de la réflexion féministe et un questionnement critique au cœur du mouvement.

Quelles sont alors les particularités de la maternité immigrante que j'ai relevées, grâce entre autres aux apports de Vatz Laaroussi et Rachédi et qui sont utiles pour mon propos ?

2.3.1. Une affaire de femme, de famille et de réseau

En reprenant entre autres des études, l'une réalisée au Québec sur les femmes immigrées[69] et d'autres sur la construction identitaire de femmes maghrébines en France (Mozzo-Counil, 1994 ; Yahyaoui et al., 1994 ; Serfaty-Garzon, 2006), quelques observations ont permis de nourrir et d'approfondir mes réflexions.

Ainsi, pour les femmes, le premier réseau de soutien social et affectif c'est la famille, et qu'elle soit en devenir ou en transformation, c'est le plus souvent pour elle qu'on émigre (dans le cas des femmes de l'Arabesque, c'est souvent dans le cadre d'un mariage que les femmes ont émigré du Maroc). La maternité est donc le symbole de la formation et du renforcement de la famille en construction et elle peut devenir un projet familial soutenu par les deux membres du couple et même parfois par l'ensemble de leur réseau. La famille devient leur seule référence collective sécurisante car elle représente la continuation et la cohésion, mais elle est aussi au cœur des négociations portant sur les changements et adaptations nécessaires de chacun de ses membres.

La grossesse et l'accouchement sont des moments clés de ces négociations car ils réintroduisent le réseau familial élargi dans leur dynamique familiale nucléarisée: certaines femmes retournent au pays présenter l'enfant, d'autres font venir leurs parents, beaux-parents, sœurs... comme les femmes maghrébines, pour qui les générations ascendantes ont une place primordiale dans l'accouchement ; d'autres encore se font aider par un membre de la famille vivant aussi dans le pays d'accueil (Moro, 1994). En outre, contrairement à certains discours de femmes occidentales

[69] Il s'agit de l'étude réalisée par Vatz Laaroussi M. et Rachédi L. (2002), « Femmes, mères et immigrantes : des enjeux de société et un appel au féminisme ».

qui « prônent la reprise du pouvoir des femmes durant l'accouchement » (Ben Amar et al., 1994), la majorité des femmes immigrantes prônent l'encadrement médical hospitalier.

Néanmoins, grossesse et accouchement rapprochent les femmes de toutes origines à travers une expérience convergente où la question de la transmission est centrale pour toutes les femmes : pour les unes elle sera valorisée « comme une fonction maternelle de continuité, remplie en grande partie par les femmes » et pour les autres, elle sera « perçue comme vecteur de traditionalisme et comme résistance à l'émancipation » (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 440).

2.3.2. Un espace de transmission

Pour les femmes immigrantes, la maternité est liée à la fonction de transmission, qui représente la continuité permettant la survie identitaire et sociale d'elle-même et de leur famille (Arnould-Driss, 1994). Ainsi, la famille est la priorité pour ces femmes de l'immigration car elle devient le seul lieu de la transmission « des principales valeurs sociales, des références de solidarité, des savoirs expérientiels, des croyances socioculturelles et de l'histoire familiale » (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 441). C'est dans cette famille que la femme renforce son « rôle de socialisation et, par là même, solidifie et légitime ses liens avec les enfants grandissants ».

Les femmes deviennent ainsi le maillon essentiel de la saga familiale de migration et c'est principalement dans ce rôle qu'elles trouvent leur fierté, leur sécurité, leur énergie, leur légitimité et finalement leur plaisir (Laviolette, 2009). Elles gagnent alors un statut de « passeuses », « d'un pays à l'autre, d'une culture à l'autre, d'une génération à l'autre » (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 441-442).

…Mais que transmettent-elles?

Selon un certain type d'expériences et d'études concernant la transmission des immigrants dans la mémoire de la migration produite par tous les membres de la famille, mais dont les femmes sont sans aucun doute les actrices privilégiées surtout par la maternité, les rapports de genre sont transformés et réarticulés aux rapports entre les générations; car ce qui est central, c'est la transmission quotidienne réalisée à la fois par les femmes mais dans une moindre mesure aussi par les hommes et les enfants eux-mêmes.

Ainsi, c'est par le fait de vivre ensemble ce qui est nouveau et ce qui est différent que se lèguent les faits communs et privilégiés de l'histoire, les racines et les rites qui y sont associés : les parents auraient alors une responsabilité de raconter, de discuter et parfois de justifier l'histoire migratoire (Mozzo-Counil, 1994). La transmission de la mémoire est un élément qui construit l'identité narrative. Comme nous l'avons vu plus haut, et pour paraphraser de Gaulejac, « l'individu est le produit d'une histoire dont il cherche à devenir le sujet ». Il est produit par l'Histoire mais il est aussi acteur de celle-ci et donc producteur d'histoires (de Gaulejac, 1997).

Pour ce qui me concerne, les femmes d'origine arabo-musulmane sont au cœur de ce processus de transmission de la mémoire familiale, tout simplement parce que socialement la place des hommes est d'être en dehors de la maison, lieu surinvesti

par les femmes de la famille. La majorité de la transmission aux enfants se fait alors par un seul sexe ; il semble d'ailleurs que l'absence des hommes se soit encore accentuée dans un vécu de migration (Sayad, 1998 ; Jamoulle, 2005), hypothèse à vérifier auprès des femmes de l'Arabesque.

Ainsi, à toutes les occasions, ce sont souvent les mères qui vont dans leur volonté de transmission raconter (et enjoliver) à leurs enfants des caractéristiques, des anecdotes, des qualités issues des générations antérieures (Arnould-Driss, 1994). C'est une « légende de migration » qui est inlassablement racontée et qui incorpore le respect intergénérationnel comme une composante intemporelle.

Pour plusieurs femmes, la transmission des caractéristiques et des qualités est plus importante que les rites formalisés ou traditionnels (Moro, 1994).

> « Pour les femmes maghrébines, la patience est souvent identifiée comme une qualité de leurs mères et grands-mères. Pour elles, c'est par la patience que ces femmes ont œuvré dans leurs rapports conjugaux à faire valoir leur opinion ou à résoudre des conflits. Mais il est intéressant de constater qu'elles veulent transmettre cette qualité non seulement à leurs filles, mais aussi à leurs garçons. Ainsi, cette caractéristique se trouve « désexuée » par la migration » (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 445).

En cela, ces deux auteures voient dans cette patience plus souvent de la persévérance que de la soumission ou de l'impuissance, car les faits anecdotiques que ces femmes immigrantes racontent à leurs enfants pour valoriser cette attitude démontrent comment, avec patience, elles trouvaient un pouvoir informel dans la famille.

Je suis plus nuancée quant à cette affirmation, car dans mon expérience avec les femmes de l'Arabesque la patience est souvent une dimension de la soumission et de l'obéissance, qualités transmises par les mères à leurs filles.

Dans les transmissions familiales migrantes, il y a aussi pour des raisons de survie tout un processus de transformation du contenu de la transmission; ainsi ce processus spécialement valorisé par la maternité passe des valeurs ou des rites aux savoir-faire et aux compétences acquis au sein de la famille, comme la débrouillardise, l'adaptation, le contrôle du changement... (Mozzo-Counil, 1994). Pour ces femmes, c'est surtout en étant un « modèle » pour leurs enfants que ceux-ci apprendront à devenir acteur.e.s-sujets. Les femmes dans la maternité ont une fonction de production de nouveaux savoir-faire qui reposent sur leur expérience « d'avant la migration » et sur leurs nouveaux acquis développés à travers la trajectoire de migration (Lacoste-Dujardin, 1996).

En matière de rapports sexués, puisque dans la migration hommes et femmes se trouvent dans des situations non traditionnelles -l'un travaille, l'autre pas, l'un étudie, l'autre pas, les deux sont au cours de français...- tout cela remet parfois en question l'image traditionnelle de la femme à la maison et de l'homme au travail. Et par rapport aux enfants, qui sont en contact avec les deux genres, le souhait des femmes est de donner à leurs enfants, garçons et filles, un contexte de vie qui leur permettra de construire une identité personnelle stable et solide. Cette volonté diffère peut-être en outils selon les pays d'origine et le sexe de l'enfant, mais toutes

ces mères, comme les mères des sociétés occidentales, souhaitent que leurs enfants développent une identité autonome (Serfaty-Garzon, 2006).

Et comme le souligne Moro, qui accueille des migrantes du Maghreb et d'Afrique Noire surtout, mais aussi d'Asie du Sud-Est, d'Inde et de Turquie à sa consultation d'ethnopsychiatrie[70] à Paris : « les femmes migrantes sont des métisses, leurs enfants aussi. La plupart du temps, elles arrivent à échapper aux modèles réducteurs qui opposeraient les femmes occidentales *libérées* aux femmes traditionnelles *soumises* » (Moro, 1994 : 106). Les femmes migrantes transmettent alors des savoirs et des compétences en inventant des pratiques de métissages (je pense à la notion de métissage culturel de Laala Hafdane), qui dans chacune de leur trajectoire sont « autant de métamorphoses, preuves des capacités de bricolage de l'esprit humain » (Perrin, Pouillon, 1998 : 12).

2.3.3. Un espace d'acculturation contrainte ou de marginalisation

Pour toutes les femmes et donc pour les femmes immigrantes aussi, l'entrée dans la maternité entraîne une réorganisation du temps, de l'espace et de l'image de soi et implique un enjeu de changement (Mozzo-Counil, 1994). Mais pour Vatz Laaroussi et Rachédi , pour les femmes immigrantes confrontées aux nombreuses institutions périnatales que les mères doivent consulter, cette période est un temps d'acculturation, car même si les gestes maternants sont marqués culturellement et socialement, le discours de la modernité occidentale dicte clairement les normes de maternage. Il y a une bonne manière pour vêtir un nourrisson, il y a des normes alimentaires ou ludiques, et souvent ce savoir-faire occidental est le seul valable et prouvé scientifiquement, ce qui ne valorise aucunement dans le passage migratoire, le savoir-faire spécifique et les compétences que ces femmes immigrantes ont acquises dans leur pays d'origine. Ainsi, il y a des normes qui définissent la manière d'être mère mais en plus sur la manière d'être femme et mère, moderne et libérée (Vatz Laaroussi et Rachédi, 2002).

Cependant les femmes immigrantes, même si pour certaines il est impossible de choisir entre une acculturation contrainte et une marginalisation excluante, montrent qu'elles sont en changement et qu'elles sont engagées dans un processus de production de sens et de pratiques; certaines accueillent d'ailleurs difficilement cette stéréotypisation de « traditionalisme » et pire de « retard » (Duval, 1992). Le point de vue de Vatz Laaroussi et Rachédi me paraît quelque peu excessif. Suite à plusieurs années d'expériences avec des femmes du Sud et à l'Arabesque, j'ai pu observer ce temps de rencontre entre femmes de cultures différentes sous l'angle du métissage et du partage des connaissances aussi bien au Sud que dans notre société.

[70] L'ethnopsychiatrie ou ethnopsychanalyse utilise les deux discours, celui de l'anthropologie et celui de la psychanalyse de manière obligatoire et non simultanée (Devereux, 1972 in Moro, 1994).

Conclusion

La maternité est le second concept fondamental de ma recherche. Parce qu'elle vient compléter la notion de construction identitaire, en tant que champ identitaire principal pour les femmes de cette étude, mais aussi comme nous le verrons comme stratégie identitaire. En effet, comme je le verrai encore largement dans la partie empirique, la maternité révèle pour de nombreuses femmes issues de l'immigration une image positive de leur développement personnel et familial qui leur permet, comme le soulignent Vatz Laaroussi et Rachédi, de se situer dans le temps et dans les passages entre les générations, mais aussi dans l'espace, au sein de leurs différentes communautés culturelles de vie (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002). En fait, ces modalités de légitimation du changement, comme les appellent ces deux auteures, leur permettent de relever deux défis de la reconstruction identitaire dans leur vécu d'immigration: primo, permettre la continuité en se protégeant face à l'inconnu, et secundo, donner lieu à la revendication et à la différenciation identitaire, tant par rapport à la société marocaine d'origine que par rapport à la société belge d'accueil.

> « Elles semblent ainsi lancer un appel aux femmes de toutes origines pour se retrouver à travers ces axes incontournables du changement que sont la diversité et la continuité. En effet, dans leur vision du changement, elles se révèlent très proches de leurs consœurs occidentales, mais elles cherchent aussi à faire valoir leurs différences expérientielles comme des atouts et non comme des stigmates » (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002 : 452).

La différence que les femmes de l'Arabesque vivent dans leurs expériences se retrouve aussi dans l'engagement social qu'elles ont choisi dans l'association l'Arabesque. Il me faut maintenant partir à la rencontre de ce deuxième champ identitaire : celui de l'engagement.

Chapitre 3. L'engagement social

A une époque où se redessinent les participations sociales et politiques, où de profondes mutations sont à l'œuvre dans le paysage social et l'architecture étatique, le thème de l'engagement est tout à fait riche et pertinent dans une recherche sur la construction identitaire (Quéniart, Lamoureux, 2002).

Je pensais au départ de cette recherche utiliser la notion de militance et de militantisme féminin pour les mères d'origine marocaine étudiées, mais au cours de la réalisation des récits de vie avec elles, il s'est avéré que le terme de « militante » heurtait les femmes de l'Arabesque et ne semblait donc pas approprié. Les apports des différents auteurs, dont l'un fondamental est Ladrière, amènent des éléments convaincants par rapport à mon choix d'utiliser finalement la notion d'engagement.

Cependant, je propose de « traverser » théoriquement le concept de militance, d'en relever les limites et de cerner ses « crises » pour arriver à la notion d'engagement. Je me pencherai ensuite davantage sur l'engagement au féminin et ses diverses composantes, dont la maternité qui est au cœur de cette recherche.

3.1. Eléments de compréhension de l'histoire du militantisme féminin

3.1.1. Du point de vue occidental

Le terme de militance, longtemps associé au mouvement ouvrier, est plus ancien que celui-ci. Il provient de *militare* en latin qui veut dire faire la guerre et les *militantes* sont ceux qui font la guerre, c'est-à-dire les combattants. C'est donc à travers la lutte que la vie a un sens, le militant est celui qui se bat pour une cause et prend parti.

L'engagement est associé à l'idée de militantisme ou de défense des droits des exclus de la société. Selon Schnapper, ce type d'engagement se différencie des notions de participation sociale ou civique ou de bénévolat, qui portent plus en elles l'adhésion à des valeurs partagées par la majorité plutôt que des conflits et des changements sociaux et politiques (Schnapper, 2000). Le militant a besoin d'une organisation dans laquelle il va servir une cause et celle-ci donne sens alors à son engagement. Cette première définition situe l'individu dans une identité que l'on peut qualifier d'« active », puisque la militance vue sous cet angle se caractérise par une prise de position et par l'action. Et, comme nous le savons, c'est par cette action que se construit l'expérience de l'individu.

Etudier le militantisme féminin, plus spécifiquement, ne va donc pas de soi car il fait toujours référence au militantisme masculin lié dans ses origines à l'histoire du mouvement ouvrier. La référence était alors l'ouvrier industriel qualifié, de sexe masculin, « politiquement conscient et socialement organisé » (Alaluf, 2002). Comme le souligne Alaluf, l'histoire du militantisme est donc forcément sexuée. Et pour Tozzi :

> « c'est clair, la militance a été fondée jusqu'à aujourd'hui sur la répartition sexiste des tâches. Le militantisme prolongeait l'activité

> professionnelle de l'homme tourné vers le dehors, se battant pour le beefsteak et la cause. Si la femme travaillait, c'était pour faire l'appoint. Mais sa vocation était de faire des enfants et de s'occuper du foyer. Elle libérait le conjoint pour les tâches sociales. Elle était consacrée aux siens, et l'homme, à ses frères-camarades. La militance classique renforce la famille traditionnelle. Elle cantonne la femme dans son rôle millénaire. Elle donne aux enfants une image stéréotypée des sexes: la femme-au-foyer-mère-à-gosses, le père-absent-aux-grandes-idées-qui-rapporte-l'argent. Ce faisant, elle freine les changements... » (Tozzi, 1985 : 74-75).

Pourtant, le modèle -je dirais aussi l'identité- de la militante, ne s'assimile pas avec celui du militant et ses aspects, ses pratiques, ses voies d'accès ne sont pas les mêmes (Alaluf, 2002). Ainsi, les références du militantisme féminin ne se basent pas uniquement sur l'histoire ouvrière mais aussi sur la place des femmes dans les mouvements syndicaux. Ainsi, comme le souligne aussi Alaluf, l'émancipation féminine dans les sociétés occidentales était plus qu'une lutte des classes, elle est devenue un champ spécifique de revendications et de luttes.

Pour Gubin et Piette, parce qu'elle est longtemps apparue comme le soutien de la cause de l'homme, la figure de la militante a été peu investiguée. Dans la tradition des mouvements sociaux et syndicaux en Occident, l'engagement et l'identité des hommes se révélaient dans la vie publique et le devoir de la femme était de veiller à la militance de l'homme dans les champs qu'il avait décidé d'investir. Cette représentation a pris racine dans l'idéal féminin du 19ème siècle, car l'engagement et l'identité des femmes concernaient la maternité (Gubin, Piette, 2000). Je relève à ce stade de la réflexion que la maternité à cette époque était considérée comme un engagement et constituait l'identité des femmes ; cela permet d'enrichir l'articulation entre les trois concepts majeurs de ma thèse : l'identité, la maternité et l'engagement.

Le statut du militant, marié ou célibataire, n'avait guère d'importance. Par contre, que la militante soit célibataire pouvait être perçu comme anormal, car cela paraissait être un engagement de substitution comme pour combler le vide… Comme le souligne Alaluf : « le militantisme des femmes sera donc toujours suspect », alors que celui des hommes semble être dans l'ordre des choses (Alaluf, 2002 :16). L'image des femmes militantes est encore aujourd'hui brouillée, entre autres par l'assimilation des femmes au concret et au bénévolat. Comme le souligne Dominique Loiseau : « quand les activités des femmes sont ainsi perçues, avec une connotation péjorative et dévalorisante, c'est qu'elles recoupent celles de leur vie quotidienne, liées à leur rôle social sexué et à la sphère privée » (Loiseau, 2002 : 31). Mais pour aller encore plus loin, l'image de la militante et surtout celle de la féministe reste souvent négative, tant l'héritage qu'ont laissé les féministes radicales est lourd à porter. Comme le souligne Robert, l'histoire montre des figures de femmes qui ont pris et prennent encore des risques pour défendre la cause des

femmes. Méprisées, marginalisées, réduites au silence, elles ont beaucoup souffert[71] et certaines en sont mortes.

Ce qui est essentiel aujourd'hui c'est, d'être conscient que le militantisme des femmes s'est construit sur les bases historiques des engagements masculins, mais qu'il a aussi affirmé très rapidement la prise de conscience des inégalités entre sexes et sociales et entraîné le féminisme.

3.1.2. Les grandes lignes du mouvement des femmes au Maroc depuis un siècle

L'histoire du féminisme au Maroc est étroitement imbriquée dans l'histoire politique et plus particulièrement liée au mouvement nationaliste qui, suite au choc provoqué par la colonisation française et espagnole, s'est opposé à la destruction des structures traditionnelles au profit de structures nouvelles. Suite à la conquête d'Oujda en 1907 et à l'établissement du protectorat, il y a eu deux grands mouvements de résistance auxquels les femmes ont participé (Benadada, 1999).

Le premier mouvement politique à caractère urbain et pacifique, entre 1930 et 1940, s'est mobilisé pour obtenir des réformes. Parmi celles-ci, un intérêt pour la question féminine s'est exprimé et plus particulièrement par rapport à l'éducation des filles (El Bouhsini, 2008). Ce sont bien sûr les filles de l'élite bourgeoise urbaine qui vont profiter les premières de cette ouverture, mais à partir de 1947 le nombre de fillettes fréquentant l'école va évoluer de manière significative[72].

A cette période, un certain nombre d'associations féminines ont vu le jour, mais elles étaient toujours liées à un parti politique. La question féminine tenait une place importante et on y défendait le lien essentiel entre l'émancipation des femmes, les libertés fondamentales et la démocratie. Le leader d'un important parti, Istiqlal par exemple, proposait aux femmes de participer à la renaissance de la société sur un pied d'égalité avec les hommes et insistait sur le fait qu'on ne voulait plus orienter les femmes vers le foyer comme unique sort auquel on voulait les préparer (El Bouhsini, 2008).

Le congrès, qui s'est tenu à Fès en 1947, et rassemblait de nombreuses femmes d'âges et de conditions sociales différentes, peut être considéré comme l'acte de naissance du « féminisme » au Maroc (Daoud, 1993). Les revendications concernaient, outre le droit à l'éducation, l'amélioration de la situation sociale et morale des femmes marocaines, leur protection et la préservation de leur dignité, l'établissement des conditions permettant aux femmes de s'émanciper et de se libérer des traditions archaïques qui les isolent et les enferment, la nécessité de

[71] Un exemple contemporain est celui de Taslima Nasreen, gynécologue et écrivaine du Bengladesh qui défend l'émancipation des femmes de son pays et la tolérance religieuse. Depuis 1993, elle est menacée par une fatwa et exilée de son pays (Robert, 2002).

[72] Les statistiques de la Direction de l'Instruction publique mentionnaient 15081 filles scolarisées pour l'année 1947 alors que leur nombre n'était que de 5398 en 1941.

conclure légalement les actes de mariage devant notaire par le biais d'un appel au Ministère de la Justice, l'élévation de l'âge du mariage pour les filles en le fixant à 16 ans et en l'interdisant avant cet âge, l'interdiction de la polygamie (sauf en cas de nécessité majeure), l'organisation judiciaire du divorce pour la sauvegarde de l'équilibre familial. Mais les femmes éduquées et celles qui accédaient à un métier nécessitant un minimum d'instruction étaient encore rares (El Bouhsini, 2008).

Dans le mouvement de résistance à l'occupation, entre 1944 et 1953, il y a eu recours à la force, et le paysage politique marocain va connaître une période de confrontations et de règlements de compte perturbant profondément la vie politique et les relations entre les acteurs. Dans ce contexte, au moment de l'indépendance, la question des droits des femmes est reléguée au second plan. L'arrivée au pouvoir d'Hassan II en 1961 ne va pas améliorer la situation. La question des droits civils des femmes, qui commençait à avoir une certaine présence dans le débat public, va subir un net recul et beaucoup d'associations féminines ne vont pas résister.

Dans le Maroc de la fin des années 1950, un Etat autoritaire est mis en place, réduisant l'espace des libertés publiques dans un climat décourageant nettement l'expression et la parole publiques (Daoud, 1993). C'est aussi à cette époque (en 1958) juste après l'indépendance, que le Code du Statut Personnel ou Moudawana a été élaboré sur la base du droit musulman (rite *malékite*) datant du 8ème siècle. « Ce qui veut dire, souligne Lemrini, que c'est la réalité du 8ème siècle qui gérait le statut des marocaines encore douze siècles après » (Lemrini, 2008). La tutelle, la répudiation et la polygamie étaient maintenues et la femme devait obéissance à son mari, qui détenait la direction du foyer. De par son fondement religieux, fortement instrumentalisé au service du patriarcat, le code légitimait toutes sortes d'oppression dont les femmes pouvaient être victimes (Lemrini, 2008).

Peu de réactions se firent entendre à part celles exprimées par les actrices d'*Akhawat Assafa* (une des premières associations féminines fondée en 1946) dans un article très critique à l'encontre de ce code. Mais, comme le souligne Lemrini (2008), le silence des autres actrices a démontré un accommodement certain avec la vision conservatrice qui a prévalu lors de la rédaction du code de la famille, les justifications étant que la société n'était pas encore prête vu son profond attachement aux traditions.

Comme le relève Daoud, une longue nuit politique commence pour les femmes après 1965, qui cache une évolution très lente mais bien réelle. A la surface, vingt années de creux, d'évitement, mais dans les profondeurs, un bouillonnement, une maturation (Daoud, 1993). Comme le souligne El Bouhsini, il va falloir attendre longtemps pour que la question des droits civils des femmes redevienne une priorité.

> « La maturation d'une nouvelle génération de militantes pour la cause des femmes s'opérera dans le milieu des années quatre-vingts, dans l'absence de transmission de l'héritage de la première génération. Et encore une fois, ce sera dans le rang des partis politiques, notamment ceux dits démocratiques, qu'apparaîtra cette deuxième génération qui faisait de la question démocratique la priorité, avant de se rendre compte qu'un autre combat les attendait : celui des droits des femmes » (El Bouhsini, 2008 : 14).

Mais à cette époque, comme le commente Lemrini, le mouvement des femmes est marqué par une triple rupture :

- Au niveau de l'engagement, c'est comme un groupe social porteur de revendications propres à leur statut d'infériorité structuré par des lois et dans un climat ambiant reproducteur de discriminations, que les femmes commencent à émerger (Lemrini, 2008).

- Au niveau du positionnement, l'autonomie est progressivement mise en œuvre par les différentes composantes du mouvement des femmes. Mais c'est dans un registre éminemment politique qu'elles s'inscrivent en utilisant les références d'égalité définies par les normes et conventions internationales (telle que le CEDAW[73] par exemple).

- Au niveau de l'objet des revendications, le principal combat du mouvement des femmes à mener était bien sûr celui du Code du Statut Personnel, unique code régi par le droit musulman dont il fallait briser le tabou du religieux puisque les politiques ne l'avaient pas fait (Lemrini, 2008).

Je n'entrerai pas dans les détails de toutes les étapes du cheminement du mouvement des femmes pour accéder à la réforme de la Moudawana, qui est intervenue en février 2004[74]. Néanmoins il est important de souligner que cibler le Code du Statut Personnel, c'était aller au cœur de l'édifice patriarcal construit sur une base politique et religieuse dont le texte était considéré comme « intouchable » auparavant. Les stratégies des femmes -s'appuyant sur des arguments juridiques et sociologiques, sur des normes universelles et même sur des arguments du droit musulman- couplées à la mobilisation et aux stratégies de communication envers les familles mais aussi à un niveau national, furent enfin entendues et même par les conservateurs de tous bords (Lemrini, 2008).

Ainsi, la réforme a été le produit du combat des femmes et de la volonté politique. Le jeune Roi Mohamed VI s'est montré sensible à la question des femmes, mais c'est sans aucun doute la détermination du mouvement pour le droit des femmes qui a permis d'opérationnaliser cette volonté.

Aujourd'hui, les nouvelles dispositions du Code de la Famille -nouveau nom du Code du Statut Personnel- sont accessibles à tous. La réforme la plus structurante qui déstabilise l'ordre patriarcal est « l'abandon du principe d'obéissance et de la tutelle matrimoniale, égale à l'affranchissement des femmes, en leur reconnaissant la capacité juridique de contracter le mariage à l'instar de l'homme » (Lemrini, 2008 : 88).

Mais l'application des acquis reste un combat pour les féministes marocaines, car peu de femmes font valoir leurs nouveaux droits compte tenu de leur « analphabétisme juridique » et du conservatisme des magistrats. Aujourd'hui, elles

---

[73] Il s'agit de la convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes, adoptée en 1979 par l'Assemblée Générale des Nations Unies

[74] Cfr "Le Nouveau Code de la Famille, Publication de la Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement, Collections « Textes et Documents, 126, Première édition 2005.

poursuivent aussi leur lutte pour que le Code de la Famille soit entièrement harmonisé avec les normes universelles d'égalité.

Après avoir considéré globalement le militantisme au féminin côté Occident et après avoir pris connaissance de l'histoire du mouvement des femmes au Maroc, je poursuis ma réflexion sur l'évolution du militantisme vers de nouvelles formes d'engagement. La montée de l'individu hypermoderne contemporain, comme je l'ai déjà souligné, a poussé à l'individualisme, et ce nouveau rapport à soi et aux autres n'a pas épargné non plus la figure du militant.

3.2. Crise du militantisme et nouvelles formes d'engagement

Dans les sociétés contemporaines, comme je l'ai déjà largement commenté, l'individualisme a conduit les individus à se centrer de plus en plus sur leurs préoccupations personnelles en s'éloignant des enjeux collectifs (Quéniart, Jacques, 2002).

Comme le souligne Peemans-Poullet, depuis la fin des années soixante, la

> « vague d'individualisme libertarien a permis de critiquer, voire de ridiculiser ces formes d'engagement où la personnalité se fond et se confond dans la poursuite d'un objectif qui est parfois plus celui d'une organisation que du militant lui-même. Les organisations sociales qui ont vécu et construit leur action avec de tels engagements se plaignent aujourd'hui de la *crise du militantisme* » (Peemans-Poullet, 2002 : 7).

Les militants ne sont plus « absolument » disponibles pour les syndicats, il y a moins de membres dans les partis politiques, les organisations de femmes éprouvent des difficultés, le mouvement d'éducation permanente recherche des candidats pour des formations mobilisatrices, etc.

Certains parlent aussi d'une crise de l'engagement qui préoccupe les institutions politiques, celles-ci appelant à la responsabilité citoyenne active et nécessaire à la cohésion sociale (Putman, 2001). Pourtant, les théories de la modernité avancée, basées aussi sur les constats de l'individualisation des parcours de vie et du repli vers le champ de l'intime, proposent de revoir le sens même de l'engagement[75].

Pour Giddens, les individus qui composent une société ont à s'enquérir de la meilleure manière de s'accomplir tout à la fois comme individu et membre de cette société. Pour lui donc, individualisme et engagement ne sont pas des notions qui s'opposent (Giddens, 1991). Car comme le souligne Charbonneau, l'individualisme aujourd'hui est devenu une valeur positive qui invite à penser autrement l'engagement (Charbonneau, 1998). Ferry confirme aussi cette vision en soulignant que les modalités de l'engagement ne se présentent plus de manière aussi évidente qu'autrefois. Pour lui, « la question du sens de l'existence s'est déplacée aujourd'hui

[75] Voir entre autres Giddens A., *Modernity and Self-Identity*, 1991 et *Runaway World*, 2000.

vers deux domaines essentiels qui sont les domaines de l'éthique et de la culture » (Ferry, 1993 : 36-37).

En référence à Dubar et à ses formes identitaires, l'engagement serait, selon Piolle, de moins en moins communautaire, c'est-à-dire défini en fonction de son appartenance à l'idéologie d'un groupe homogène figé dans l'espace, mais plutôt sociétaire, c'est-à-dire spontané, temporaire, pluriel et délocalisé (Piolle, 1990-1991, in Gaudet, Charbonneau, 2002). Ainsi, d'autres chercheurs tels qu'Ion ont observé le déclin des associations de type durable et fédérées au profit d'associations ponctuelles autonomes (Ion, 2001). Pour Ion et Ravon, les individus délaissent leurs adhésions à des partis politiques, des syndicats ou encore des groupes formels car ils ne veulent plus être identifiés à une idéologie ou un groupe homogène (Ion, Ravon, 1998). Cette évolution du type d'engagement renforce l'affirmation de Dubar quant au passage des formes identitaires communautaires aux formes sociétaires.

On pourrait dire que l'Arabesque présente une richesse tout à fait spécifique, car elle se situe au carrefour de deux types d'organisations ou encore entre une identité collective se référant aux formes identitaires communautaires et une identité propre mise en valeur par les formes identitaires sociétaires. Ainsi, créée en 1980 l'Arabesque présente les caractéristiques d'une association déjà ancienne et installée dans un projet continu d'éducation permanente, mais aussi des conditions de mobilisation et des objets pour lesquels les femmes se mobilisent différemment. J'y reviendrai bien entendu largement dans l'analyse du terrain.

Ainsi, au lieu d'être assimilé comme une inscription à une idéologie d'un groupe caractéristique (un Nous) avec une identité collective, l'engagement devient un acte mobilisé par un intérêt personnel (un Je), un acte conçu en premier sur le mode personnel mais pour une cause qui, elle, est du domaine du collectif. C'est donc le type même de la citoyenneté qui serait en pleine mutation : pour Perrineau, le modèle sociétaire de l'associé prendrait la place du citoyen engagé dans le modèle communautaire (Perrineau, 1994 : 19). Pour Ion, il y aurait toujours une reconnaissance du lien mais avec l'existence d'une « possible distance » (Ion, 1994 : 36). Toujours pour cet auteur, dans « l'engagement distancié, c'est la personne singulière qui se trouve impliquée, voire exaucée. La mobilisation n'y signifie pas renoncement à soi, bien au contraire. (…) L'engagement distancié peut supposer aussi bien le maintien d'un strict quant-à-soi que l'élaboration d'un nous dans le partage d'expériences communes » (Ion, 1997 : 83, 108).

Pour Perrineau, ce que d'aucuns appelle la crise de l'engagement n'est pas le signe d'un détachement du politique mais plutôt la manifestation d'une mutation. L'adhésion à de nouveaux repères ou les mobilisations orientées ponctuellement autour de grands enjeux prennent progressivement la place des référents politiques et des modes traditionnels comme le vote ou l'adhérence à un parti (Perrineau, 1994 in Quéniart, Jacques, 2002).

En passant, il faudra voir si l'engagement des femmes de l'Arabesque peut être considéré comme un acte et un investissement ponctuels. Pour ma part, il y a lieu de différencier leur engagement à l'Arabesque et leur engagement dans la maternité qui, même en étant reliés voire articulés, se déploient différemment sur le plan temporel : dans des actions plus ponctuelles pour le premier, mais sur la longue durée pour le deuxième. C'est ce qui donne toute sa force et sa richesse à

l'articulation de ces deux types d'investissements dans la construction identitaire des femmes de cette étude.

Dans les nouvelles formes de militantisme, les catégories professionnelles des personnes que l'on retrouve sont représentées par une forte composante féminine : les métiers d'aide et de soins, l'enseignement, etc. Ainsi, dans les organisations telles qu'Amnesty International, les associations pour la protection de l'enfant, l'aide aux personnes âgées ou la Campagne Internationale Contre les Mines Antipersonnel par exemple, les femmes sont sur-représentées car elles construisent prioritairement leur engagement militant sur une dimension humaine, bien précise et concrète.

Ainsi, pour Anne-Marie Dieu, « les femmes, surtout lorsqu'elles ont fondé leur famille, sont souvent porteuses de valeurs de proximité, de réalité, d'ancrage dans le concret » (Dieu, 2002 : 21). Cette façon de voir l'engagement rejoint alors ce que l'auteur a appelé les nouvelles formes de militantisme qui ont intégré une manière plus « féminine »[76] de concevoir l'engagement politique et social. Il serait intéressant d'interroger les formes de cette intégration car, comme on le sait, dans de nombreuses organisations bénévoles comme ailleurs, les femmes restent minoritaires dans les organes de décision.

Néanmoins, comme le souligne Dieu, il serait erroné d'isoler la variable sexe d'autres variables qui sont en interaction avec celle-ci car c'est leur combinaison qui a un sens. En effet, pour comprendre les engagements féminins, il faut ajouter trois variables extrêmement importantes : la profession exercée, l'appartenance à une génération « historique » et le fait d'être mère de famille (Dieu, 2002). J'ajouterais pour ma part une quatrième variable qui est le métissage culturel.

3.3. L'engagement social au féminin

Pour arriver progressivement au concept d'engagement qui est utilisé dans cette recherche, je propose dans un premier temps de me référer à une vision plus « classique » de la notion d'engagement pour les femmes. Celle-ci prend ses racines dans la forme communautaire qui relie les femmes au monde du privé, de la maternité et de la famille (Dubar, 2000). Je proposerai ensuite une vision de l'engagement se rapportant plus à celle d'une modernité avancée avec comme auteur principal Ladrière. Cette vision se réfère alors plus à la forme sociétaire qui ouvre sur des engagements de types ponctuels et des actions plus délimitées dans le temps qui font penser aux actions des femmes de l'Arabesque.

Pour des auteurs comme Perrineau (1994) ou Helly (1999), dans les études en sociologie et en sciences politiques, le concept d'engagement est relié d'abord à un impératif d'agir pour la collectivité que ce soit de manière personnelle ou par

[76] Le terme « féminine » ne fait pas allusion ici à une quelconque essence ou valeur féminine, mais bien à un engagement social et politique au féminin qui fait appel entre autres à des nécessaires réaménagements de l'organisation quotidienne et familiale, à une conciliation obligatoire entre les différents champs de vie des femmes.

l'intermédiaire d'un groupe. Pour Schnapper, l'engagement serait une dimension de la citoyenneté politique. Mais dans ce cadre alors, considérer l'engagement et les femmes, c'est amener le problème de leur exclusion du domaine politique et même de la définition de la citoyenneté (Schnapper, 2000).

Les travaux de Pateman (1988-1989), Scott (1998) et Young (2000), par exemple, ont apporté des éclaircissements importants dans ce sens. Selon Bowden, les femmes ont construit des formes de sociabilités spécifiques qui mettent l'accent sur une éthique particulière appelée par cet auteur « éthique de la sollicitude » (Bowden, 1997). Celle-ci valorise les liens entre individus, la solidarité, le respect, l'égalité, l'équité, l'altérité, pas uniquement dans le privé mais aussi dans le public et notamment dans la sphère politique.

En outre, selon Masson et Tremblay, lorsqu'il s'agit de politique politicienne, les femmes semblent s'y impliquer moins que les hommes, mais en revanche, elles seraient plus représentées que ceux-ci dans des groupes et mouvements locaux et dans le secteur communautaire (Masson, Tremblay, 1993).

Depuis quelques décennies, de nombreuses luttes et des initiatives du mouvement des femmes se sont déroulées au niveau de l'engagement social, pour faire évoluer les mentalités vers moins d'exclusion et de mépris et faire émerger des questions longtemps taboues en véritables questions de société. Mais les femmes ne sont pas que des êtres de besoins nécessiteuses de mesures sociales, ce sont aussi des êtres de paroles qui souhaitent accéder à une véritable citoyenneté politique et, comme le souligne avec force Collin : « passer d'instrumentales à inaugurables », « devenir les cosujets de la chose commune », « avoir pleine autorité sur le bien commun » (Collin, 1992 : 127, 129).

Dans la tradition philosophique, l'engagement en politique est relié à la notion de responsabilité, avec la signification d'être capable de rester sensible à la différence d'autrui, à s'engager et à respecter cet engagement. Comme je l'ai déjà signalé, de manière libre et volontaire l'individu qui s'engage partage l'idée liée à son acte et est responsable vis-à-vis des autres. La sphère familiale est un exemple de cette proximité.

Cependant, il est important de relever que cette forme d'engagement est bien souvent sexuée. Comme le souligne Belleau :

> « Etant donné leur assignation séculaire à la famille, l'immense majorité des femmes, volontairement ou contre leur gré, ont historiquement d'abord produit, puis entretenu, soigné, éduqué et socialisé des êtres humains (…) et les femmes sont devenues au cours des siècles des expertes dans la conception, l'organisation et la production d'activités offrant une réponse immédiate et anticipée aux différents besoins humains, sociaux et culturels de leurs familles et de leurs communautés » (Belleau, 2001 : 23).

Mais quel sens donnent-elles aujourd'hui à leur engagement ?

3.3.1. Le sens de l'engagement des femmes

De manière générale, l'on peut dire que les femmes retirent différents bénéfices de leur engagement. Pour soutenir ce que j'ai observé auprès des femmes de l'Arabesque, je me base sur les résultats d'une étude de Quéniart et Jacques concernant le sens de l'engagement des jeunes femmes en politique[77]. Ainsi, pour toutes les jeunes femmes interviewées de cette étude, l'engagement présente une triple signification : il donne à la fois le pouvoir d'agir, il est une possibilité de se créer des réseaux de sociabilité et de solidarité et il donne lieu à de nombreux apprentissages. Mais le moteur même de l'engagement des jeunes femmes est depuis le départ leur volonté de changer les choses et leur désir d'agir. En effet, pour la plupart elles ont une responsabilité dans le devenir de la société surtout à l'égard des générations futures, qui renforce l'idée que l'engagement se définit sur le long terme et se place à deux moments essentiels : celui du passage à l'acte et puis celui du respect des engagements que l'on a pris.

Pour toutes les jeunes femmes, « l'engagement est donc lié à leur condition de femmes, il est relié à leurs aspirations les plus profondes qui donnent sens à leur action » (Quéniart, Jacques, 2002 : 124). Mais est-ce là une spécificité pour les femmes ? L'engagement des hommes est-il différent ? L'engagement dans une association permet de rencontrer, de coopérer, d'échanger ou de discuter de ses idées, ce qui entraîne la solidarité et permet de construire un lien social. Cela crée des amitiés et donne du plaisir à être ensemble tout simplement. Bref, l'association où l'on s'engage est un espace où l'expérience relationnelle est essentielle. C'est sans doute pour ma part à ce niveau que se trouve la spécificité de l'engagement féminin.

Sur le plan des apports, comme je l'ai dit, l'engagement permet aussi de multiples apprentissages. Il représente en quelque sorte une école du savoir et on y acquiert de l'expérience.

3.3.2. Engagements et désengagements dans la vie quotidienne

L'engagement dans la vie quotidienne fait partie de la réalité d'un grand nombre de femmes. Comme je l'ai déjà souligné, selon Bowden les femmes s'engagent depuis longtemps envers des individus dont elles se sentent proches plutôt que pour des idées abstraites comme l'égalité ou la défense de la justice, même si elles y sont sensibles (Bowden, 1997). Toujours selon cet auteur, l'engagement des femmes reposerait de manière générale sur l'empathie et la sensibilité aux autres, sur l'éthique de la sollicitude. Pour d'autres auteurs tels que Finch et Mason, l'empathie et le sentiment de responsabilité amènent souvent les femmes au cœur des activités d'entraide familiale (Finch, Mason, 1993), à s'occuper des personnes qui demandent plus de soins telles que les enfants ou les personnes âgées, ou encore à développer des réseaux d'entraide pour des proches sur le plan des relations mais aussi d'un

[77] Cfr. Quéniart A., Jacques J. (2002), Trajectoires et sens de l'engagement chez les jeunes militantes féministes, in *Cahiers de Recherche Sociologique*, *Femmes et Engagement*, N° 37, pp. 105-130.

point de vue spatial (Gaudet, Charbonneau, 2002 : 86). Pour ces auteurs, les jeunes femmes vont valoriser l'engagement à des échelles plus petites, car elles préfèrent développer des relations interpersonnelles. Ce n'est pour ma part pas uniquement le cas des jeunes femmes.

De plus, le type d'engagement choisi est souvent lié aux compétences des femmes, compétences et savoirs issus du milieu domestique et familial (Pennec, 2004). Sphère investie par excellence par les femmes d'origine maghrébine étudiées dans ma recherche, le milieu domestique est le champ de tous les combats, qui se discute, se partage, se conseille à l'association. C'est pourquoi les femmes ne s'engagent pas dans la rue -qui est, rappelons-le, un lieu symboliquement masculin, spécialement dans la culture arabo-musulmane-, mais à l'Arabesque, pour en retirer une satisfaction personnelle et un retour dans la sphère familiale autant que pour accéder à un sentiment d'appartenance à un groupe dans le cadre d'une lutte collective.

Ainsi, leurs engagements, c'est au sein de la famille et de leur réseau de proximité que les femmes le réalisent. Cela se vérifie dans un groupe de jeunes femmes interviewées par Gaudet et Charbonneau à propos de leur engagement social et politique. Cependant, il faut dire que la majorité de ces jeunes femmes d'une moyenne d'âge de 27 ans sont des mères de famille. Pour les auteurs :

> « ces femmes ont en commun d'être des piliers de leur réseau social et de leur milieu de vie, elles ont toutes un réseau territorialisé où circule beaucoup d'entraide et constitué de plusieurs membres de la famille élargie. Leurs pratiques d'engagement se déploient envers les autres dans plusieurs sphères : le réseau personnel, le milieu de vie et le travail. Pour ces femmes, la sociabilité ne se définit pas par le travail, elles privilégient la famille et le couple, leur engagement s'actualise surtout dans la vie quotidienne » (Gaudet, Charbonneau, 2002 : 97-98).

Cette description des femmes étudiées dans cette étude correspond tout à fait aux mères de l'Arabesque.

Mais comme le souligne Pennec dans son étude sur les situations de conflits que des femmes vivent entre leurs divers engagements[78], les confrontations entre les souhaits d'engagement et les désirs ou l'imposition de désengagements sont plus souvent le fait de la population féminine (Pennec, 2004). L'auteur pose aussi l'hypothèse que les engagements privés et de proximité « s'exercent à l'invisible, au naturel et comme « allant de soi », y compris pour les personnes qui s'y consacrent » (Pennec, 2004 : 99).

[78] NB : Les hommes sont aussi aux prises avec la pluralité des engagements, et l'analyse des régulations sociales et familiales doit aussi être approfondie dans ce sens.

3.3.3. L'engagement féministe

« *Oser revendiquer ses droits, leur respect, leur progression, c'est s'exposer à la réaction furieuse de ceux à qui l'inégalité conférait un privilège.* »

(Florence Degavre, *Etre féministe face aux antiféminismes*)

J'ai déjà abordé largement le féminisme dans la partie sur la maternité et, comme de nombreux auteurs, je pense que le combat féministe a toujours sa raison d'être. Comme le rappelle Trat, c'est par leurs luttes que les femmes ont obtenu, voire arraché, les droits dont elles bénéficient aujourd'hui. Car de tout temps des femmes ont essayé de prendre une place en dehors de la sphère domestique dans laquelle on voulait les garder. Depuis les années 1970, tout un mouvement de contestation s'est affirmé contre l'ordre établi et les femmes ont choisi de s'organiser collectivement, bien souvent dans des organisations non mixtes pour arriver au-devant de la scène du mouvement social. Même les mères de famille, comme le souligne l'auteure, sont arrivées dans le monde du travail, « repoussant les murs derrière lesquels la société envisageait de les reléguer » (Trat, 2002 : 55).

Malheureusement, de manière générale les inégalités subsistent et se renforcent même parfois. L'exemple de l'égalité professionnelle, reconnue par la loi mais qui est loin d'être appliquée dans les faits, est suffisant pour témoigner du chemin à parcourir encore vers plus d'équité. Actuellement, on remet lentement mais insidieusement en cause le travail des femmes. La crise s'est aggravée et n'épargne personne, mais les statistiques montrent que ce sont les femmes les premières concernées, les plus touchées par les situations de chômage, de pauvreté, et les difficultés d'insertion. Et comme le pointe Trat, le retour de l'ordre moral n'est pas une coïncidence : car en période difficile et de crise, qui devraient retourner à la maison et réaliser les tâches pour lesquelles elles sont « finalement » dévolues ? Qui devrait laisser sa place pour un chômeur ? Les femmes (Trat, 2002 : 55).

Une étude de Quéniart et Jacques sur des jeunes femmes engagées dans des associations féministes m'apporte des éléments fort intéressants pour comprendre l'origine de leur engagement (Quéniart, Jacques, 2002).

Pour la plupart des jeunes femmes interviewées, la décision de s'engager dans une association féministe trouve une explication dans la transmission, par les femmes de leur famille, d'intérêt ou de valeurs pour le féminisme. Il y a pour elles une part importante de socialisation familiale au féminisme dans leur volonté de militer, et pour certaines même un désir de poursuivre l'action de conscientisation menée par leur mère auprès d'elles. De nombreux auteurs ont souligné le fait que la famille reste un espace primordial pour les échanges, la construction des valeurs et des modèles culturels entre les générations mais aussi la formation de l'identité politique, surtout par le biais du père puisque l'influence de la mère est toujours davantage en retrait (Muxel, 2001). Cependant, l'étude des deux auteurs de cet article montre que dans le cas des jeunes femmes militantes féministes, c'est la mère qui transmet la socialisation féministe plus qu'une socialisation politique. Ainsi, « les chemins de la transmission générationnelle féministe seraient assez récents et différents de ceux de la transmission politique » (Quéniart, Jacques, 2002 : 116).

L'expérience des femmes d'origine marocaine de l'Arabesque nous montre que leurs mères n'ont pas toujours été, bien au contraire, les soutiens de l'émancipation de leurs filles.

Une autre observation est que pour certaines jeunes femmes, le fait d'être devenues des militantes féministes a été amené par le vécu de discriminations dans leur jeune âge et de n'avoir ainsi pas bénéficié des mêmes droits et avantages que les garçons de leur âge. Pour Tardy et Legault, cet engagement dans le mouvement des femmes s'est réalisé « pour casser un modèle de femmes qu'elles avaient connu dans leur enfance et qu'elles ne voulaient pas reproduire » (Tardy, Legault, 1988). Mais pour certaines encore, l'observation de situations inégalitaires entre les hommes et les femmes, plus que le vécu d'une situation discriminante, peut être à l'origine de cet intérêt pour les questions touchant les femmes. Ainsi, comme le souligne Muxel, « la transmission peut (aussi) opérer au travers des non-dits, des détournements, de réactions et même d'oppositions » (Muxel, 2001 : 47). C'est souvent le cas aussi pour les femmes de l'Arabesque qui, de manière générale, sont **le** maillon qui a opéré la rupture et le changement dans la transmission des valeurs « féministes » à leur fille.

Dans le cadre de cette étude, j'examinerai pourquoi les femmes se sont engagées à l'Arabesque. L'ont-elles fait dans une optique féministe ? Dans une optique d'entraide ? Pour sortir et « respirer » hors de chez elle ? Il est probable que les réponses soient multiples et individuelles en fonction des histoires de chacune d'entre elles.

3.4. L'engagement : le concept finalement…

J'ai choisi le terme d'engagement pour différentes raisons théoriques, que j'ai amorcées et que je vais poursuivre, mais aussi pour respecter la volonté des femmes. En effet, j'ai souligné le fait que les mères de l'Arabesque ne se reconnaissaient pas dans le visage de « militantes » et qu'elles ne se sentaient pas non plus dans la peau de « féministes ». Une des raisons que j'évoquerai dans l'analyse des récits est sans aucun doute leur attachement à la maternité.

Mais poursuivons la construction du concept d'engagement dans ma recherche avec le point de vue central de Ladrière, qui se situe davantage dans un champ de la modernité avancée.

3.4.1. L'engagement : conduite et acte

Pour Ladrière, l'engagement :

> « peut être entendu au sens de *conduite* ou au sens *d'acte de décision*, selon qu'il désigne un mode d'existence dans et par lequel l'individu est impliqué activement dans le cours du monde, s'éprouve responsable de ce qui arrive, ouvre un avenir à l'action, ou qu'il désigne un acte par lequel l'individu se lie lui-même dans son futur, à propos soit de certaines démarches à accomplir, soit d'une forme d'activité, soit même de sa propre vie » (Ladrière, 2007).

L'engagement comme conduite est une manière de vivre en assumant de façon active une situation, une action en cours ou un état de choses. C'est le contraire du retrait, de l'indifférence ou de la non-participation. En tant que conduite, l'engagement ne se rapporte à aucun acte particulier, mais plutôt à une façon de s'impliquer dans les événements et dans les rapports aux autres et à soi-même. L'engagement-conduite fait partie de l'élaboration de l'identité individuelle, il fait penser alors à l'état de conscience dans lequel l'individu vit son expérience de vie en assumant des choix. L'articulation identité-engagement est ainsi fondamentale et intrinsèque. Pour Dubet, l'identité du sujet pourrait être définie « comme un engagement vers des modèles culturels qui construisent la représentation de ce sujet » (Dubet, 1994). Et le côté subjectif de l'identité transpire autant dans le désengagement que dans l'engagement, car l'individu ne peut jamais être totalement son rôle ou sa position sociale.

D'après Ladrière, il y a trois composantes très importantes dans l'engagement-conduite : l'implication, la responsabilité et le rapport à l'avenir.

- L'**implication** englobe à la fois le fait de s'engager et d'inscrire activement son être dans la situation et d'assumer cet engagement dans le mouvement de sa propre vie. Ainsi, celui qui s'engage face à une situation s'implique dans ce qui se passe, se sent concerné et se déclare concerné. Il est à noter cependant que les vies engagées totalement à une cause telle une véritable vocation, comme l'exemple de Victoire Cappe souligné par Peemans-Poullet, ne sont plus la panacée des individus engagés aujourd'hui dans la société (Peemans-Poullet, 2002). Néanmoins, pour ma part, l'engagement dans la maternité serait de cet ordre, engageant l'acteure-sujet dans sa vie et dans ses actes, telle une véritable vocation ; mais j'y reviendrai.

Pour poursuivre sur la composante d'implication dans l'engagement, il faut ajouter que les situations qui peuvent recourir à celui-ci ont toujours une signification humaine et qu'elles mettent alors toujours en jeu d'autres existences. L'implication traduit par conséquent le recouvrement de plusieurs existences : « celui qui s'engage accepte de faire passer dans son existence d'autres existences, en assumant leur passé et en se proposant de préparer avec elles leur avenir. » Ainsi, « il donne à sa propre existence une ampleur qu'elle n'aurait pu avoir sans cette sorte de chiasme des destinées » (Ladrière, 2007). L'implication entraîne alors que l'identité de l'individu croise celle des autres et l'amène à se façonner aussi par des identités collectives. Celles-ci, que Kaufmann a appelées aussi « foyers identitaires », vont entraîner des repositionnements dans les choix de l'individu pouvant réorienter la manière de s'impliquer. Ce processus riche en transformations construit en permanence l'identité individuelle. Ajoutons également que l'implication suppose aussi que l'engagement de l'individu fasse partie de son « bricolage identitaire » pour donner un sens à sa vie.

- La deuxième composante de l'engagement-conduite est la **responsabilité**. Ainsi, « celui qui se porte responsable d'une initiative déclare par le fait même qu'il est prêt à s'en présenter comme le principe, comme l'origine, à s'expliquer à son sujet, à donner ses raisons, et à subir toutes les conséquences qui en découleront » (Ladrière, 2007). Cependant le sujet hérite seulement de la situation qu'il a décidé d'assumer et qui a été créée par d'autres volontés, par d'autres actes. Ainsi, en assumant tel ou tel héritage (je dirais aussi « ascriptions identitaires »), il le

transforme comme son œuvre propre et accepte aussi de répondre de tout ce que cette réalisation comporte. Et en assumant un certain destin, il s'érige comme l'auteur et accepte de se porter garant de tout ce que les actions entreprises engendreront. La responsabilité est possible grâce à l'implication.

- La troisième composante est le rapport au temps : l'engagement comme conduite est plus précisément **ouvert sur l'avenir**. Même si la signification du passé a une incidence sur les situations, celles-ci ne sont jamais figées, elles sont toujours tendues vers des possibilités multiples. C'est pourquoi l'on peut dire que la conduite d'engagement est anticipatrice. En marquant d'une volonté les événements, elle rend ceux-ci à leur sens humain et prédit une figure encore à venir. C'est en référence à une telle figure que l'on peut parler d'idéal ou valeur qui donne l'efficacité à la conduite d'engagement, c'est de cette figure qu'elle obtient le dynamisme qui lui est particulier (Ladrière, 2007). Comme dans la construction identitaire, l'engagement est donc lié fortement à la notion de temps et au cycle de la vie. Néanmoins, il est lié aussi à une période plus limitée de la vie, car logiquement l'individu s'engage lorsqu'il est capable de s'impliquer et d'être responsable de ses actes. Les périodes de jeunesse et l'âge adulte sont sans aucun doute les moments où l'engagement peut être le plus fort et le plus réalisable dans les actes.

Ces trois composantes de l'engagement-conduite sont pour moi remarquablement bien illustrées par l'expérience et le vécu de la maternité. En effet, la maternité représente pour moi un mode d'existence où l'acteure-sujet mère est impliquée activement dans le cours du monde, est responsable de ce qu'il se passe et donc des actions qu'elle réalise et par lesquelles elle est profondément en lien avec le futur. Autrement dit, la maternité est un engagement-conduite qui inscrit les femmes dans leur processus identitaire, dans le mouvement de leur propre vie et dans celui de la société.

L'engagement comme acte alors, c'est en fait « la décision en tant qu'elle concerne l'être même de celui qui décide » (Ladrière, 2007). Tout individu est affecté par ses décisions, surtout quand l'objet de celles-ci sont l'individu lui-même et ce, partiellement ou entièrement.

On peut s'engager dans une organisation et on accepte alors d'en servir les buts ; on peut s'engager dans un parti politique, dans une profession, à l'égard d'une valeur, telle que la justice par exemple, et dans ce cas on ne parlera d'engagement que si le dévouement est inconditionnel ; on peut s'engager à l'égard d'une personne : cet engagement prend alors la forme d'une promesse entre personnes et elle implique aussi la fidélité. L'engagement peut enfin résider dans le choix d'une forme de vie qui implique surtout celui qui décide avec lui-même. Dans ce genre de décision, il y a à la fois une prise de distance à l'égard de soi mais aussi une détermination totale de soi.

L'acte d'engagement imprègne ainsi l'identité profonde de l'individu dans un long processus qui l'implique lui, mais aussi qui le détermine face à lui-même et face aux autres. Dans la pratique, l'engagement est souvent assimilé à l'engagement politique, qui implique au passage à l'acte c'est-à-dire à l'activité politique. Il s'agit bien plus que d'une participation électorale, car il consiste plus largement à une prise de position dans le débat public et les luttes sociales et à exercer sa citoyenneté. En impliquant le passage à l'action, l'engagement entraîne alors une

visibilité et une audibilité de la personne engagée dans le débat public, l'exposant ainsi aux regards des autres et à son propre regard. Et dans ce sens, l'engagement relève d'une dimension identitaire qui classe les individus face à eux-mêmes et face à autrui (Quéniart, Jacques, 2002).

Dans le cadre de cette étude, je relève que les femmes de l'Arabesque se construisent entre autres à partir de ces deux types d'engagement : avec la maternité et l'éducation des enfants, c'est l'engagement-conduite à long terme, et dans l'association militante, c'est l'engagement comme acte qui implique les femmes dans leurs propres décisions et dans leur *passage à l'acte* dans une activité sociale.

3.4.2. Le rapport à l'avenir

Comme je l'ai abordé pour l'engagement-conduite, l'acte d'engagement ouvre également par sa nature sur l'avenir. Le premier représente un style de comportement, tandis que l'engagement comme acte a toute l'épaisseur d'une prise de position qui relie effectivement à un avenir. Comme le souligne Ladrière, le passé et le futur exercent une action réelle sur le présent humain. La réactivation du passé modifie sans arrêt le sens des événements vécus, et le futur quant à lui entraîne le façonnage du présent en le tirant vers d'autres horizons, en lui ouvrant des possibilités multiples et un devenir plein d'imprévisibilité. Mais c'est grâce au présent que le futur se dessine (Ladrière, 2007). En effet, entre reprise ou déprise de ce qui est déjà accompli (je pense à tous les héritages identitaires), et anticipation de ce qui ne l'est pas encore (c'est-à-dire les soi possibles), le présent se métamorphose de manière perpétuelle et joue un véritable rôle de médiateur. Le futur reste énigmatique mais pas complètement indéterminé, car on peut choisir une orientation et se fixer un itinéraire en se choisissant un ou plusieurs objectifs, en optant pour telle ou telle stratégie. Les circonstances extérieures vont bien sûr influer sur la décision de l'acteur, mais une action réfléchie peut influencer aussi le déroulement des événements. Ainsi l'engagement n'est pas une prévision qui doit jouer avec l'incertitude et la part de hasard, avec les influences diverses qui agissent dans le monde humain et qui échappent à notre connaissance et/ou à notre contrôle, mais cet engagement a une réalité car il implique l'être à venir -l'identité- de celui qui s'engage.

Plus largement, dans ce rapport au temps et à l'avenir, l'engagement se situe aussi dans un paradoxe : entre une certaine finitude et l'illimité. En effet, la volonté humaine se structure entre son pouvoir et son effectivité. En tant que pouvoir, elle ne subit aucune détermination, elle est ouverte sur l'infini et peut s'appliquer à tous les contenus possibles. Seulement, elle ne devient effective que si elle porte sur un comportement précis et donc limité. Comme le souligne Ladrière, « l'action humaine est soumise au régime de la finitude », elle est soumise alors aux conditions du monde : le temps, l'espace, l'incarnation… (Ladrière, 2007).

On ne peut donc aller vers l'infini que par le fini, et atteindre l'illimité qu'à travers la limite.

3.4.3. L'affectivité : base de l'engagement

C'est encore Ladrière qui souligne l'importance de l'affectivité dans l'engagement. Je complète son point de vue en soulignant l'importance des émotions dans la construction identitaire des individus (Kaufmann, 2004 ; Laviolette, 2008). Comme je l'ai vu, cette dimension de l'engagement est essentielle dans cette recherche où les femmes vivent de nombreuses expériences dont les émotions sont liées intrinsèquement à leurs engagements personnels et collectifs. Pour Dubet, l'expérience est à la fois une émotion, un sentiment qui fait découvrir à l'acteur une *subjectivité personnelle* et une *activité cognitive*, une expérimentation du réel par l'acteur (Dubet, 1994). Néanmoins, le terme d'« affectivité » repris par Ladrière semble plus global que celui d'émotion, car l'affectivité « ouvre les êtres l'un à l'autre, par une sorte de résonance, les accorde à l'avance dans une corrélation qui est à la fois reconnaissance et pressentiment d'un accomplissement toujours à venir. Elle révèle une affinité qui est une donnée latente et qui doit, pour être actualisée, être accueillie, ratifiée dans une attitude de réceptivité » (Ladrière, 2007). En fait, pour que la relation affective prenne tout son sens, il faut la décision d'engagement. Cette dimension d'affectivité vient enrichir la définition de l'engagement : il serait alors l'acte librement choisi qui donne réellement existence et stabilité à l'espace affectif qui enracine l'individu, le protège et lui confère l'énergie nécessaire pour déployer sa vie en toute autonomie.

Mais si l'acteur.e-sujet s'enracine *affectivement* dans l'acte d'engagement, cela l'expose, lui fait aussi prendre des risques…

3.4.4. S'engager c'est prendre un risque

> *« S'engager, être militant ou militante, n'est-ce pas inévitablement prendre des risques, s'opposer à l'ordre établi, à une pensée unique ? »*
>
> (Françoise Robert, *Je suis féministe mais…*)

Comme le souligne de Villers, pour concevoir l'engagement, il faut séparer le moment de la délibération, celui de la décision et finalement celui du passage à l'action. La délibération se fait en toute retenue. Le sujet ne se « lâche » pas, il hésite, argumente et ré-argumente. Pour de Villers, dans l'acte, l'acteur.e-sujet se perd, il « brise la chaîne des raisons », des prétextes, pour faire le pas, et opérer ainsi une discontinuité par rapport à la chaîne des raisons. En cela, dira-t-il, « il y a dans l'engagement une dimension de *pari*, de risque et d'incertitude qui nous éloigne considérablement du modèle de l'autorégulation et qui nous oblige à revoir l'articulation du complexe motivationnel au moment de l'engagement » (de Villers, 2003 : 13).

Cette part de risque et d'incertitude que les femmes d'origine marocaine acceptent de prendre dans leur engagement social et militant à l'Arabesque, en dehors de leur sphère familiale et domestique, constitue une rupture avec l'héritage des représentations reçues ou « chaîne des raisons », non élaborée ni construite par la culture arabo-musulmane. Cette idée rejoint celle d'Adorno pour qui l'engagement désigne :

> « la pensée ou l'art de celui qui renonce au confort que pourrait lui assurer sa position d'intellectuel ou d'artiste, pour prendre part aux conflits sociaux de son temps, le plus souvent pour y défendre des valeurs menacées et surtout les faibles, les persécutés et les exploités qui n'ont pas eux-mêmes la parole… » (Adorno, 1990 : 788).

L'acteur.e-sujet social renonce ainsi à un certain « confort » pour s'engager et prendre la parole au nom des silencieux-ses, les laissé(e)s pour compte. Dans cette prise de paroles, l'engagement social peut alors aussi être conçu comme une fonction de l'identité narrative.

3.5. Engagement et maternité

« *Le fait d'avoir des enfants accroît la participation sociale.* »

(Peemans-Poullet, *Engagement, désengagement : à quoi passons-nous notre temps ?*)

Je voudrais poursuivre en revenant sur la conception de l'engagement dans la maternité. Il est en effet peu fréquent, étant donné la vision largement répandue de son caractère « naturel », de trouver des études sur l'engagement que représente la maternité. Pour chaque femme qui se retrouve un beau jour impliquée dans un processus long, responsable d'êtres humains, immergée totalement et parfois contre son gré dans l'éducation d'enfants, l'expérience de la maternité est unique et son engagement tout à fait personnel. Il s'agit, comme je l'ai abordé précédemment, d'un engagement-conduite qui relie à l'avenir.

Néanmoins, je pense que cette immersion totale dans le lien « indestructible » entre mère et enfants fait partie d'un type d'engagement peu décrit mais qui fait partie des ingrédients de la construction de toute société, c'est aussi une fonction sociale. Si la maternité est restée pendant des siècles ancrée dans une forme identitaire profondément communautaire et privée, je pense qu'elle a pourtant un autre avenir, qui s'est d'ailleurs amorcé dans différents champs de la vie sociale et dans de nombreux débats sociologiques mais aussi politiques.

Le passage à une vision plus « sociétaire » de la maternité a permis que celle-ci sorte du domaine uniquement privé et domestique pour devenir une « affaire publique » (Descarries, Corbeil, 2002), j'ajouterais : politique. Considérer la maternité comme un engagement social à part entière porteur de nouvelles connaissances et de nouvelles pratiques a encore un bel et long avenir devant lui.

Sur le plan de la pensée féministe par exemple, comme le déclare Knibielher : « le féminisme doit encore repenser la maternité ». Et l'expérience de cette recherche à l'Arabesque auprès de mères d'origine immigrée ne peut que confirmer cette déclaration : « la maternité est un enjeu central de l'identité féminine » (Knibiehler, 2007 :12). De plus, en accord avec cette auteure, je pense que « la véritable libération de la femme passe nécessairement par la défense de la maternité ». Les militantes féministes de l'Arabesque n'auraient pas pu continuer leur lutte pour les

femmes de l'association sans considérer fondamentalement les femmes engagées aussi dans leur maternité et toutes les implications que cela représente[79].

Comme le souligne Ladrière, l'engagement intersubjectif, et dans le cas qui nous intéresse -qui est vécu dans la maternité-, implique la mise en jeu de la totalité d'une existence. Et il ajoute que l'affectivité donne à ce type d'engagement toutes ses bases et vice versa, pour que la relation affective prenne tout son sens, il faut la décision d'engagement (Ladrière, 2007).

Conclusion

Le concept d'engagement ainsi construit me permet de cerner mieux cet autre champ identitaire des femmes étudiées dans cette étude. Entre privé et public, entre actions individuelles et collectives, l'engagement des femmes de l'Arabesque est multiple mais il présente aussi la spécificité d'être intrinsèquement lié au champ identitaire de la maternité. Comme le soulignait joliment une femme de l'Arabesque : « maintenant que je suis engagée à l'Arabesque, je ne peux plus être autre chose qu'une mère militante ! »[80].

Ainsi, par leur engagement-conduite lié à la maternité, les femmes sont profondément impliquées dans le cours du monde et dans le rapport à l'avenir car elles sont concernées et responsables d'autres existences : celles de leurs enfants.

En outre, par leur engagement spécifique à l'Arabesque, monde social « entre privé et public », les femmes prennent part au débat public et exercent leur citoyenneté. Cet engagement comme acte nourrit ainsi leur identité profonde dans un long processus qui les implique et les détermine face à elles-mêmes et face aux autres.

Enfin, profondément lié aux expériences vécues mais aussi aux émotions qui y sont rattachées, l'engagement des femmes est aussi imprégné par leur histoire : histoire individuelle elle-même intégrée dans l'histoire des autres femmes de l'Arabesque, mais aussi dans l'Histoire de la société dans laquelle elles sont nées et ont pris racine, et dans laquelle elles vivent aujourd'hui et qui leur voit pousser des ailes.

---

[79] Une magnifique « retombée » de la réflexion amenée par cette recherche auprès des femmes de l'Arabesque fut l'exposition de collages sur affiches avec le thème « Etre femme, mère et militante », dont le vernissage s'est déroulé le 17 novembre 2008 à l'Hôtel de Ville de Bruxelles et qui a donné lieu par la suite à la réalisation d'un magnifique calendrier perpétuel, présenté également à l'Hôtel de Ville de Bruxelles lors d'un colloque sur ce thème le 28 janvier 2010.

[80] Et on remarque qu'elle a utilisé à la fois les terme d'engagée et de militante !

Conclusion : Un modèle d'analyse

Au terme de ce parcours historique et théorique dans les méandres des études sur l'acteur, le sujet, l'expérience sociale et l'identité, sur les sentiers tortueux des recherches sur l'affectivité et la réflexivité et enfin, dans la découverte de deux champs spécifiques à cette recherche : la maternité et l'engagement social, je propose de reformuler mes deux interrogations d'origine et reposer la question centrale pour enrichir la compréhension du processus de construction identitaire :

➔ Comment en tant qu'acteures-sujets les femmes d'origine marocaine construisent-elles leur identité au quotidien, entre maternité et engagement social ?

Dans ce quatrième chapitre, je propose donc d'élaborer mon modèle d'analyse (MA) qui, en se basant sur les ressources théoriques élaborées dans les trois précédents chapitres, va permettre le repérage et l'analyse de la construction identitaire concrète des acteures-sujets de mon étude : les mères d'origine marocaine engagées à l'Arabesque.

Il s'agit en fait d'articuler -ou d'emboîter- les différents concepts théoriques pour construire une structure d'analyse spécifique qui pourra éclairer les récits de vie recueillis pour ma recherche.

Voici les différents points de ce modèle plus en détails :

- L'expérience des acteures-sujets : réflexivité et reconnaissance par autrui ;

- La dynamique de la construction identitaire ;

- L'identité individuelle et les identités collectives ;

- L'identité narrative ;

- L'articulation de deux champs : la construction identitaire entre maternité et engagement social.

4.1. L'expérience des acteures-sujets : réflexivité et reconnaissance par autrui

➔ Au fil de l'histoire sociale, les acteurs acquièrent des **expériences** en participant à la société. Ils apportent leur propre vision de construction de l'action en fonction de qui ils sont et de qui ils sont devenus grâce à leur socialisation « de base » reçue dans leur enfance et par l'intériorisation du fonctionnement du monde social et historique qui les entourent. Mais ces acteurs apportent aussi leur singularité et leur subjectivité.

➔ Grâce à la **réflexivité** et à la prise de distance -pouvant même aller jusqu'à la crise identitaire- qu'ils ont réalisées par rapport à leurs expériences sociales, les acteurs sont devenus des sujets pensants. C'est selon ce point de vue que j'ai appelé ces individus : des **acteures-sujets.**

➔ Les différentes logiques d'action qu'ils utilisent pour arriver à leurs fins dépendent de l'expérience émotionnelle des acteures-sujets (j'y reviendrai), mais elles dépendent aussi fortement du regard des autres et de la **reconnaissance** qui en découle. Les acteures-sujets orientent ainsi leurs réflexions en fonction de celle-ci et

de la réflexivité qui y est associée, et construisent alors leur identité de manière processuelle.

4.2. La dynamique de la construction identitaire

➔ Dans le processus de construction identitaire, les acteures-sujets déploient des **stratégies identitaires** à partir de leurs actions et de leurs émotions.

Ces stratégies individuelles et/ou collectives sont mises en œuvre de manière plus ou moins consciente par les acteures-sujets pour atteindre une ou plusieurs finalités, en fonction de la situation d'interaction, des enjeux qu'elles représentent pour elles ainsi que des ressources dont elles disposent (culturelles, économiques, familiales, etc.)

➔ Outre la dimension réflexive et d'action, les acteures-sujets aménagent leur conduite à partir de leurs expériences affectives. Les **émotions** font découvrir aux acteures-sujets une subjectivité personnelle car elles permettent évaluation, interprétation, relation, régulation d'un échange qui va se modifier en fonction des publics et du contexte.

La tonalité affective du rapport au monde des acteures-sujets est donc un organisateur de leur subjectivité, elle est un support de l'interaction avec autrui et elle implique toujours aussi l'activité de pensée, la réflexivité. L'expérience émotionnelle peut être vécue comme une crise qui entraîne réflexivité et modification de l'action.

Identité, affects et action forment ainsi un mouvement à trois pôles étroitement combinés. Les stratégies identitaires qui nourrissent l'expérience sociale sont aussi mobilisées pour articuler émotion et action.

➔ Pour poursuivre la compréhension de la dynamique identitaire, il est donc important de considérer les stratégies mais aussi toute la créativité identitaire que les acteures-sujets vont développer pour sortir des crises identitaires et se reconstruire. Dans les processus de vie, les héritages identitaires sont sujets à des réaménagements, en fonction des événements de vie vécus (mariage, migration, viol, etc.) et des ressources économiques, sociales et culturelles dont disposent les acteures-sujets pour se « bricoler » leur identité.

Dans le contexte contemporain de transformation et de réaménagement, des différenciations sociales, il existe des attitudes différentes mais parfois contradictoires dans les logiques d'action qui nourrissent l'expérience sociale des acteures-sujets. La diversité des tendances représente un **métissage culturel** des pratiques sociales non seulement entre deux cultures mais aussi à l'intérieur d'une même culture entre tradition et innovation.

Pour résumer ce deuxième point, véritable cœur de ma recherche : la dynamique de la construction identitaire consiste en la construction de l'acteure-sujet à partir de ses actions, son affectivité et sa réflexivité par le déploiement de stratégies identitaires qui sont colorées par un métissage culturel entre maternité et engagement social.

4.3. L'identité individuelle et les identités collectives

➔ La dynamique de la construction identitaire est présente autant dans **l'identité individuelle** que dans **l'identité collective**.

➔ L'identité individuelle des acteures-sujets est l'appropriation subjective de leur identité en tant que sujets féminins, maternels et engagés socialement à l'Arabesque. Leur sexe, classe, place, rôles, statut, etc. qui reposent sur des ascriptions et héritages identitaires représentent différentes dimensions de leur identité individuelle.

Il est à souligner que ces rôles et statuts dans leur contexte arabo-musulman sont fondamentalement différents aux différents âges de leur vie, ce qui leur confèrent des devoirs mais aussi des pouvoirs différents. En cas de crise identitaire, les acteures-sujets ont parfois recours à des identités virtuelles, qui leur permettent une véritable mise en scène positive de soi.

➔ Dans nos sociétés hypermodernes où l'acteur.e-sujet n'a plus que la réalisation de soi pour donner sens à sa vie, les identités collectives représentent des foyers identitaires : l'Arabesque est un lieu de production de sens. L'identification collective et la socialisation qui en découle sont alors un instrument que les acteures-sujets utilisent pour confirmer, dans une réciprocité, un sens particulier à leur vie. Pour ma part, l'acteure-sujet qui s'identifie au groupe « a l'impression » de posséder une plus grande personnalité, ce qui lui procure une émotion positive entraînant une plus grande capacité d'action.

4.4. L'identité narrative

Pour compléter la dynamique de la construction identitaire ajoutons la place du récit de soi qui en verbalisant l'identité participe ainsi à la construction de celle-ci. Ainsi, **l'identité narrative** se construit dans l'histoire d'une vie et fait partie de l'identité de l'acteure-sujet.

➔ S'identifier ou être identifié, c'est donc se mettre en mots aussi et ce n'est pas uniquement se projeter sur autrui ou s'assimiler à autrui. L'identité narrative est la construction d'un agencement d'expériences qui produit du sens par et pour les acteures-sujets en situation. Les identités narratives sont bien des constructions de l'identité dans le sens d'une action créative : le récit, c'est une forme de construction identitaire, une logique d'enchaînements d'événements qui implique aussi la réflexivité des acteures-sujets et toutes les stratégies et les bricolages qu'il met en place.

➔ Mais le récit est aussi émotions au moment où les acteures-sujets se racontent. Elles ouvrent alors à la possibilité de variation et de réorientation des logiques d'action. Ceci amène à une véritable herméneutique de soi, pour reprendre l'expression de Ricœur, et confère ainsi au récit un rôle profondément émancipateur.

4.5. L'articulation de deux champs : la construction identitaire entre maternité et engagement social

Pour terminer cette grille de lecture, il faut encore situer ces processus de construction identitaire dans les deux champs étudiés dans cette recherche : la maternité et l'engagement social.

➔ La **maternité** est le premier champ identitaire des acteures-sujets de cette étude. Par l'expérience des gestes quotidiens, des émotions et de la réflexivité qui en découlent, elle participe à la construction identitaire des femmes acteures-sujets et doit être pensée comme une construction sociale et une expérience d'altérité singulière.

Pour les femmes acteures-sujets de mon étude, la maternité représente un fondement de leur identité féminine et leur rapport à leurs enfants les placent dans un rôle de transmission avec des pratiques de métissages culturels contrastées en fonction du sexe de ceux-ci.

En effet, dans leur statut de mères de fils, elles continuent à remplir en quelque sorte leur « contrat » social reconnu dans l'idéologie patriarcale en contribuant à l'honneur et au prestige de leur famille. Dans leur rôle de belle-mère, lorsque celui-ci est peu remis en question par elles-mêmes, les femmes sont perçues comme des agents de la domination masculine dans leur communauté de vie, car elles contribuent, voire renforcent, la soumission des jeunes femmes telles que leur bru.

Les mères immigrées ont une fonction de transmission qui représente dans ce cas la continuité permettant la survie identitaire et sociale d'elle-même et de leur famille.

Cependant, dans leur relation à leurs filles, il me paraît intéressant de relever le métissage culturel que les mères mettent en œuvre pour faire accéder celles-ci à plus de liberté. Dans leur choix de pousser leurs filles à étudier plus longtemps ou encore dans le soutien qu'elles exercent auprès de leurs filles pour que celles-ci choisissent elles-mêmes leur vie de couple, les mères sont sans aucun doute en rupture avec le mode traditionnel d'éducation de filles à la soumission : elles sont alors des vecteurs d'émancipation et transmettent ainsi des savoirs et des compétences en inventant des pratiques de métissage.

En outre par une activité professionnelle, les acteures-sujets mères accèdent aussi entre autres à l'espace public, ce qui leur permet de faire de nouvelles expériences à travers un métissage culturel de leurs pratiques sociales avec la société belge.

➔ L**'engagement social** est le deuxième champ identitaire des femmes acteures-sujets de ma recherche étroitement lié à leur engagement comme bénévoles à l'Arabesque.

L'acte d'engagement à l'Arabesque est plus ponctuel, il imprègne l'identité de l'acteure-sujet dans un long processus et lui permet de nouvelles expériences liées à l'action sociale : il implique donc l'identité individuelle et l'identité collective.

L'engagement comporte pour ces femmes plusieurs significations : à la fois il leur donne le pouvoir d'agir, il est une possibilité de se créer un réseau de sociabilité et de solidarité et il donne lieu à de nombreux apprentissages.

En outre, la dimension d'affectivité qui est aussi à la base de l'engagement personnel et collectif enracine les acteures-sujets dans leur construction identitaire de femmes engagées.

Enfin il faut compléter l'engagement perçu comme acte ponctuel par l'engagement vécu comme conduite. En effet, pour les femmes de l'Arabesque, leur engagement social dans cette association féminine leur ouvre un espace qui renforce dans la durée leur rôle d'acteures-sujets citoyennes. Par ce faire, elles développent trois composantes fondamentales et profondément articulées avec leur processus de construction identitaire en tant qu'acteures-sujets : l'implication de soi mais aussi en croisement avec d'autres existences, la responsabilité en tant qu'auteure de ses actes et le lien profond avec l'avenir.

Elles s'engagent ainsi fortement à deux niveaux : elles accompagnent leurs propres enfants et elles participent aussi à des actions militantes et à des décisions qui concernent la vie des autres femmes et de leurs enfants.

De plus, il faut remarquer dans cet engagement-conduite une composante de « risque » pour les acteures-sujets de l'Arabesque : pour prendre la parole au nom des femmes, il faut accepter de quitter un certain confort et se remettre en question sur un plan individuel et collectif.

Dans cette prise de paroles, l'engagement social est alors aussi conçu comme une fonction de l'identité narrative.

Deuxième Partie : Méthodologie de la recherche : une approche biographique

« La tâche que je m'efforce d'accomplir consiste, par le seul pouvoir des mots écrits, à vous faire entendre, à vous faire sentir, et avant tout à vous faire voir. Cela et rien d'autre, mais c'est immense. »

Joseph Conrad, *Le Nègre du « Narcisse »*

Introduction

Le choix de l'approche biographique[81] m'a paru le support méthodologique le plus approprié pour répondre à ma question de recherche mais aussi en regard de ma démarche théorique progressive.

Dans le cadre de cette recherche, il s'agit donc de comprendre le processus de construction identitaire de femmes acteures-sujets en situation de migration. Le récit de vie facilite l'accès aux représentations et à la manière dont les personnes vivent leur communauté et leur société (Cabanes, 2000). Cette approche présente aussi la capacité de fournir des hypothèses pour une compréhension plus générale d'un monde social, tel que l'Arabesque, et/ou d'une catégorie de situation[82], telle que des femmes d'origine arabo-musulmane, mères de familles et engagées dans une association par exemple.

Dans ma démarche, j'ai simultanément échafaudé des balises théoriques et réalisé les récits de vie sur le terrain[83] ; dans ce cadre, l'approche biographique m'apparaît être une méthode privilégiée pour reconstituer la trame de vie quotidienne qui, selon l'expression de Desmarais, « trace les multiples trajectoires sociales » des femmes confrontées à l'espace social et culturel de la maternité et de l'engagement social (Desmarais, 1986). La perspective développée dans cette recherche suggère de

[81] Comme le souligne Cabanes, il n'existe pas de « discours de la méthode » élaboré en matière biographique, c'est pourquoi, le terme d'approche avancé par Bertaux convient mieux par son caractère plus souple et plus ample (Cabanes, 2000).

[82] Je reviendrai un peu plus en détail sur ces deux notions empruntées à Bertaux.

[83] Comme le relève Céfaï, « le travail de terrain se caractérise toujours par une minutie extrême dans la collecte de données, au cours de séjours de longue durée ou de séjours répétés. Ces séjours permettent une familiarisation avec les lieux, les rythmes, les langages, les acteurs, les activités, les interactions, les institutions qui sont identifiables sur le terrain. L'enquêteur doit « se laisser travailler par son matériau » et « se mettre à l'écoute des enquêtés ». Pour reprendre le précepte psychanalytique, il doit « laisser flotter son attention » (Pétonnet, 1982) et musarder sans s'arrêter trop vite sur un registre de données, de façon à ne pas provoquer de court-circuit dogmatique entre les schémas d'exploration et de compréhension qui constituent son horizon de précompréhension et les données qu'il rencontre et qui l'interpellent, à la mesure de la surprise qu'elles provoquent. » (Céfaï, 2003 : 523)

considérer la maternité et l'engagement social comme une expérience que chaque femme construit socialement et culturellement. Les parcours des femmes immigrées marocaines éclairent alors les enjeux d'interculturalité actuels liés à la modernité.

De manière plus globale, l'approche biographique avec l'utilisation des récits de vie véhicule, comme le souligne Desmarais, de grands enjeux pour les sciences humaines et sociales : le premier enjeu relève que « les récits de vie mettent en rapport dialectique le sujet-acteur[84] (qui se raconte) avec le ou les collectifs auxquels il appartient ». Et le deuxième enjeu est apparu plus récemment : « les récits de vie donnent la parole aux sujets-acteurs eux-mêmes et, dans la mesure où ces derniers se l'approprient, la démarche liée à la narration de soi a un effet émancipateur… » (Desmarais, 2009).

La méthode biographique envisage ainsi le sujet comme un acteur social qui reflète une manière de voir, conditionnée par la position qu'il occupe dans le social, par sa propre histoire et par les projets autour desquels son activité s'organise (Digneffe, 1995).

Plusieurs auteurs ont souligné l'importance d'aborder le collectif par l'individuel, surtout lorsqu'il s'agit d'étudier des groupes et des individus en processus de marginalisation et d'exclusion (Ferrarrotti, Laé et Murard, Bourdieu et son équipe cités par Cabanes, 2000). Et contrairement à la majorité des façons d'enquêter qui imposent leurs cadres d'enquête préétablis, l'approche biographique reste « à l'écoute » et aborde des aspects moins visibles de la réalité sociale (Cabanes, 2000).

Avec les femmes de l'Arabesque, cela n'était pas « gagné » d'avance mais l'approche biographique leur a bien « convenu » car elles pouvaient rester *maître* de leur récit et donc raconter (ou pas) les événements de leur vie. Mais comme nous le verrons, cette méthode exige de la durée et de la confiance entre l'acteure-sujet qui narre son histoire et la chercheure « qui se fait l'interprète, le *passeur* de l'expérience vécue par un autre » (Lévy, 2000).

Le choix d'une méthode engage ainsi la personne qui réalise une recherche dans un certain type de pratiques existentielles et met réellement en jeu plusieurs années de la vie du chercheur, affirme Bertaux (Bertaux, 1986). Sur un plan plus personnel, ma décision d'utiliser l'approche biographique provient aussi de la lecture du livre d'Oscar Lewis « Les Enfants de Sanchez » (1963), un chef-d'œuvre unique qui retrace la vie d'une famille pauvre mexicaine, racontée à la première personne par chacun de ses membres. Cheminer ainsi par la lecture avec une famille, dans sa vie quotidienne et sur une longue durée m'a réellement stimulée à vouloir construire ma propre expérience ethnologique.

De plus, ce choix concordait aussi avec mes « penchants profonds » pour les rencontres humaines et la compréhension d'autres cultures, bref de mon tempérament passionné. Mes voyages et ma vie dans des camps de réfugiés, ainsi que mon travail d'encadrement des étudiants d'Afrique Subsaharienne aux côtés de Jean-Marie Wautelet m'ont d'ailleurs permis de nourrir cette passion, et ma curiosité

[84] Comme je l'ai expliqué, j'utilise pour ma part dans cette recherche la notion d'acteur.e-sujet.

d'en apprendre davantage sur d'autres manières de vivre et de penser n'a fait que croître.

« La passion est le moteur de la découverte » nous dit Bertaux, mais j'ai aussi appris avec Danielle Desmarais que le chercheur qui utilise cette méthode doit adopter une attitude d'humilité et accorder une légitimité à l'acteur.e social.e qui détient des savoirs, sans pour cela renoncer à ses ambitions scientifiques (Desmarais, 1986).

Tenter de comprendre des phénomènes sociaux par l'approche biographique prend du temps et l'expérience acquise durant toutes ces années m'a progressivement transformée, de façon subtile, me rendant peu à peu capable d'observer et d'interpréter les logiques d'action, les langages et la complexité des dynamiques de vie de mes interlocutrices[85].

Je voudrais relever enfin que durant mes cinq années de présence à l'Arabesque, plusieurs sources d'informations ont pu être recueillies constituant un terrain extrêmement riche. Ainsi, une « observation participante » retenue dans différents « carnets de bords »[86] a été réalisée chaque fois que je me rendais à l'association pour donner un cours de français, pour participer à une réunion ou à une activité. La retranscription systématique de chaque détail, décor, conversation, sensation m'a alors permis d'apprendre à connaître davantage le milieu, d'éclairer mon regard et enrichir ma connaissance. En outre, le Groupe Parole de Femme mis en place suite à ma présence « questionnante » au sein de l'Arabesque a encore affiné ma perception des relations entre femmes et de leurs préoccupations quotidiennes.

Traiter la multitude de ces données aurait été un travail titanesque, c'est pourquoi, avec les conseils de ma commission doctorale, j'ai décidé d'analyser uniquement les récits de vie des femmes pour cette recherche. Ce fut un choix douloureux mais le

---

[85] Comme l'a résumé Jamoulle, il existe plusieurs termes en ethnologie pour désigner les personnes qui éclairent le chercheur sur le monde qu'il étudie : *informateurs*, terme utilisé dans la littérature ethnologique traditionnelle ;

indicateurs, qui font penser aux « indics » de la police ; *enquêtés*, qui peut paraître objectivant, alors que les personnes qui détiennent le savoir anthropologique sont avant tout des sujets ; *passeurs*, qui ouvrent des passages vers leur monde social mais qui font penser aussi aux « passeurs de drogue » ; *alliés*, terme utilisé par Beaud et Weber (1998) qui caractérise les personnes qui permettent d'établir une relation d'enquête, dans une véritable alliance ou association ; mais qui néanmoins fait penser aux Alliés de la seconde guerre mondiale ; ou encore *interlocuteurs*, terme probablement le plus approprié car il représente des sujets en communication, en échange de paroles, qui conversent et tentent de se comprendre (Jamoulle, 2002).

Pour ma part, j'utiliserai le terme d'interlocutrices dans ce même sens, de locutrices en communication, mais aussi de narratrices pour parler des femmes de l'Arabesque au moment de la réalisation de leur récit.

[86] Comme les décrit Jamoulle, « les carnets de terrain de l'ethnologue sont des livres sans fin, où chaque interlocuteur écrit des pages nouvelles mais où il y a des redites. Emergent alors, lentement, au détour des observations et des rencontres, les nouvelles facettes de la problématique étudiée et ses ancrages sociaux et culturels » (Jamoulle, 2002 : 27).

lecteur apercevra probablement « l'étoffe » qui entoure les récits et enrichit leur analyse. Je reviendrai néanmoins quelque peu sur cette observation participante qui m'a permis de comprendre le monde concret que j'étudie. En outre, tout cet amas d'informations n'est pas perdu, il laisse de beaux jours à d'autres productions après la thèse…

Cette présente partie sera alors composée d'un bref rappel historique du développement de l'approche biographique, des fondements épistémologiques pour ma recherche, de la présentation d'éléments utiles issus de la méthode ethnosociologique et enfin la procédure méthodologique élaborée sur la base d'auteurs tels que Bertaux, Desmarais, et Céfaï entre autres, mais aussi grâce à toutes ces années passées à l'Arabesque à recueillir les récits de vie auprès de femmes de l'association.

Chapitre 1. Repères généraux

« Le moment humain par excellence où une vie tissée de hasards se retourne sur elle-même, se ressaisit et s'exprime. »

(Maurice Merleau-Ponty, *Signes*)

1.1. Brefs repères historiques

Différents ouvrages historiques ont mis en évidence la pratique des histoires de vie bien avant l'apparition du terme. Voici dans un premier temps quelques repères de l'histoire de la pratique fondamentalement autopoïétique[87] (Pineau et Le Grand, 1993) que représentent les histoires de vie. Cependant mon propos n'est pas de m'attarder sur les périodes anciennes que l'on peut retrouver dans différents ouvrages éclairants[88].

Dans un premier temps, comme le reprennent Pineau et Le Grand (1993), c'est dans la culture grecque au Vème siècle avant J.C., que seraient apparues les *bios* ou premières histoires de vie écrites (Momigliano cité par Pineau et Le Grand, 1993). La dénomination « biographie » n'apparaîtra qu'au Vème siècle après J.C. et le terme « autobiographie » vers les années 1800, en Allemagne et en Angleterre. Entre temps, les Confessions de Saint Augustin au IVème siècle et plus tard de Rousseau (1782) ont été perçues comme des reconnaissances de leur vie ouvrant non seulement sur leur passé, leur présent et leur futur mais aussi sur les perspectives illimitées de la vie, « les apories de l'expérience du temps », comme les appelle Ricœur (Ricœur, 1983). Au Moyen Age, on se souvient de *L'histoire de mes malheurs* d'Abélard (1079-1142), du récit de Pétrarque (1304-1374) et à la Renaissance, des *Essais* de Montaigne en 1571.

L'apparition de l'imprimerie au milieu du XVème siècle, la découverte du Nouveau Monde (1492) et les conflits religieux (révolte de Luther en 1517 entre autres) obligeant la conscience individuelle des « fidèles » à se développer mais imposant aussi la montée des sens scientifiques, politiques et culturels sont aussi des facteurs d'émergence des autobiographies, journaux intimes, mémoires, etc. (Pineau et Le Grand, 1993).

Les XVIIIème et XIXème siècles vont alors assister à une véritable explosion de formes littéraires très variées concernant des histoires de vie.

---

[87] Pineau et Le Grand considèrent l'histoire de vie comme une pratique autopoïétique, « c'est-à-dire qui travaille à produire elle-même sa propre identité en mouvement et à agir en conséquence » (Pineau et Le Grand, 1993 : 4). Pour Le Grand, « il s'agit avant tout d'approcher un processus humain, un phénomène, au sens fort du terme, anthropologique, qui concerne en permanence la construction d'une personne dans son être en devenir » (Le Grand, 2000).

[88] Il s'agit principalement de Pineau et Le Grand, 1993 ; Momigliano, 1991 ; Gusdorf, 1990 ou encore Niewiadomsky et de Villers, 2002.

Dans un second temps, je souhaite m'attarder un peu plus longuement sur la période contemporaine qui a vu se développer l'approche biographique au niveau de la recherche en sciences humaines et sociales. Elle a été suscitée depuis une bonne centaine d'années par plusieurs disciplines, telles que l'anthropologie et la sociologie utilisant les récits de vie pour illustrer de nombreux phénomènes sociaux. Aujourd'hui, les publications scientifiques et de grand public foisonnent et certains parlent même de mode ! C'est dire combien traiter l'approche biographique sur un plan historique relève d'une tâche énorme et complexe (Desmarais, 2009).

Mais au regard de ce qui a été relevé dans la première partie, la popularité de l'approche biographique est sans aucun doute en lien avec le contexte social et idéologique de la montée de l'individualisation du sujet de l'hypermodernité en quête de sens. Comme le commente Giust-Desprairies, « l'histoire de l'émancipation de l'individu, telle qu'elle se définit dans les philosophies de la modernité, se caractérise par un processus de subjectivation qui constitue une rupture dans le rapport de l'homme au monde qui plaçait antérieurement celui-ci sous la dépendance des traditions » (Giust-Desprairies, 2000 :89). L'affirmation et l'émergence du sujet individuel a donc encouragé les chercheurs des sciences humaines à adopter des méthodes de recherche telles que le récit de vie. Celui-ci est en effet considéré comme une technique de confirmation de l'idéologie du sujet selon laquelle chaque acteur.e-sujet est un être humain unique et irremplaçable (Desmarais, 2009).

Comme l'ont commenté largement de nombreux auteurs, le développement de l'approche biographique s'est opéré autour de 3 finalités : la production de connaissance (Bertaux, 2001 ; Desmarais, 1986, 2009 ; Houle, 2000 ; etc.), l'intervention (de Gaulejac, 2000 ; de Villers, 1999, 2008; Rhéaume, 2000 ; Legrand, 1993 ; etc.) et la formation (Pineau, 1989 ; Dominicé, 2000 ; Lainé, 2000 ; Delory-Momberger, 2000 ; etc.). Et avec deux principaux types d'acteures-sujets protagonistes : les personnes qui se racontent, qu'elles soient individus ou collectifs divers et les interlocuteurs que sont les chercheurs, formateurs ou intervenants utilisant les récits de vie (Desmarais, 2009).

Mon intérêt pour l'approche biographique est centré sur la production de connaissance et mon point de vue sera multidisciplinaire.

En fait, comme le relève Desmarais, on peut distinguer trois périodes depuis le début du XXème siècle dans l'utilisation des récits de vie en sciences humaines et sociales : la première période des débuts de la recherche empirique, la phase psychoculturelle et enfin la période actuelle.

Pendant la **première période**, les récits de vie sont utilisés pour fournir des éclairages sur la vie collective. En sociologie, c'est l'Ecole de Chicago[89] avec la

[89] « Depuis sa fondation à la fin du XIXe siècle, l'université de Chicago a donné naissance à plusieurs « écoles » dans les domaines les plus divers : sociologie, architecture, économie, etc. L'école sociologique, dite de l'écologie urbaine, a connu son apogée au cours des décennies 1920-1930, autour notamment de R. E. Park, et grâce à l'impulsion que donna W. I. Thomas, dès avant la Première Guerre mondiale, aux études de sociologie empirique. Animés par l'exigence d'une observation objective de la réalité sociale, les sociologues de l'école de Chicago ont été également soucieux de produire un savoir qui puisse servir utilement les

publication de l'ouvrage, de plus de 2000 pages de Thomas et Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (1918) qui inaugure l'utilisation de l'approche biographique dans une dialectique de la singularité et de l'universalité (Desmarais, 2009). Pour Bertaux, ces récits de vie (life stories) et histoires de vie (life histories) constituaient des recherches construisant l'un des principaux courants de la sociologie tant aux Etats Unis qu'en Pologne (Bertaux, 1980).

En anthropologie, le récit de vie commence à être utilisé aux Etats-Unis avec entre autres, un ouvrage de Radin, *Crashing Thunder : the autobiography of an American Indian* (1926) qui utilise le récit de vie comme technique privilégiée de collecte de données sur le terrain, afin d'informer sur une culture.

Dans les années 1930-1940, la **deuxième période** commence avec l'école Culture et personnalité[90]. S'amorce alors une nouvelle conception et utilisation des récits de vie avec l'introduction par les anthropologues culturels d'une perspective et certains concepts psychologiques telles que la personnalité et la dimension affective (Desmarais, 2009). Entre 1926 et 1945, on assiste à une abondance des publications dont une des plus célèbre est incontestablement *Sun Chief* de Simmons qui est le premier à s'interroger sur sa relation avec l'informateur (Vargas-Thils, 2002). Kardiner, un autre anthropologue de cette période va aussi souligner l'importance de la collecte de nombreux récits de vie au sein d'une même culture, mais aussi entre cultures différentes, pour en faire des comparaisons. C'est aussi durant cette deuxième période qu'à travers tout le champ des sciences humaines et sociales le besoin d'élaborer une méthodologie scientifique se fait sentir, notamment pour la portée scientifique des « documents personnels », matériaux subjectifs de l'époque. Portée par un vent de néopositivisme, l'évaluation des récits de vie soulève le fait

---

politiques de contrôle social et de réforme. Ils se sont attachés à décrire et à comprendre les changements sociaux et culturels considérables qui accompagnent la spectaculaire croissance des villes américaines, et, en tout premier lieu, de Chicago. Leurs études de familles d'immigrants, leurs monographies de quartiers, leurs analyses des phénomènes de délinquance s'articulent à une réflexion théorique sur les processus complexes de désorganisation et de réorganisation qui affectent aussi bien les attitudes individuelles et les modes de vie que les espaces urbains eux-mêmes [...] »

(Source : www.universalis.fr/encyclopédie/D942131/Chicago_Ecole_de.htm consulté le 10/11/2009)

[90] École anthropologique d'origine américaine, dont les idées ont été également présentées sous le nom de culturalisme. C'est Ruth Benedict qui, la première, a mis en avant un concept baptisé « culture et personnalité » (Culture and Personality) dans son livre *Patterns of Culture* (1934). Son idée centrale est que chaque culture est organisée autour d'une manière d'être centrale du groupe (américain *ethos*). C'est par l'intériorisation du même ethos culturel que les gens se trouvent avoir les mêmes structures psychologiques de base. Margaret Mead, puis Ralph Linton ont continué la théorie dans le même sens.

(Source : www.larousse.fr/encyclopedie/divers/culture%20et%20personnalit%C3%A9/115349 consulté le 22/10/2009.)

que les anthropologues de cette époque confondent scientificité et méthodes quantitatives, sans mesurer la spécificité des sciences humaines par rapport aux sciences naturelles et sciences « exactes » (Desmarais, 2009). Pourtant, des philosophes tel que Dilthey en Allemagne avaient déjà engagé dès 1910, une réflexion épistémologique sur les méthodes propres des sciences humaines. Mais j'y reviendrai.

Des années 1946 jusqu'à la fin des années 1960, le récit de vie comme méthodologie de recherche ne sera plus utilisé en sociologie comme en anthropologie ; seule l'œuvre d'Oscar Lewis, *The Children of Sanchez*, constitue encore un classique du récit de vie de recherche car, selon Mead, Lewis a permis par sa méthode, de comprendre une culture à travers les yeux de ses membres (Mead citée par Desmarais, 2009). Lewis, par sa longue immersion et observation dans les bidonvilles de Mexico, a permis la connaissance approfondie d'une famille et toutes les réalités sociales vécues par les différents membres de celle-ci. Il dira lui-même que « les instruments les plus efficaces de l'anthropologue sont la sympathie et la compassion envers les gens qu'il étudie » (Lewis cité par Desmarais, 2009).

Il faudra en fait attendre les années 1970 pour que les récits de vie fassent leur réapparition dans les sciences sociales car, comme le constatent Niewiadomsky et de Villers, après 1968, à la faveur des changements socio-politiques, toute une culture populaire militante a cherché à s'exprimer de différentes manières et fait croître l'intérêt des sociologues qui chercheront à analyser des faits sociaux tels que la culture ouvrière, le féminisme, etc. Ils le feront de manière qualitative et non plus seulement dans une perspective quantitative jugée peu adaptée pour l'étude de ces « nouveaux » phénomènes (Niewiadomsky, de Villers, 2002).

La **période actuelle** enfin, débute dans la foulée des événements de mai 68 et de tous les mouvements de contestation de l'ordre établi américain. Selon Desmarais, « influencés par l'herméneutique et la phénoménologie entre autres, les praticiens du récit de vie formulent un certain nombre de questions d'ordre épistémologique et méthodologique : l'explication versus la compréhension, l'individu versus le collectif, l'informateur versus le chercheur » (Desmarais, 2009 : 365). Là aussi, de nouveaux concepts émergent reliés à la subjectivité et l'expérience individuelle des acteur.e.s-sujets et la réflexivité du chercheur[91].

Ainsi depuis les années 1990, le nombre de recherches sociales élaborées avec l'approche biographique augmente et de nombreuses pratiques se multiplient au carrefour de la recherche, de la formation et de l'intervention.

En psychologie cependant, le récit de vie est une méthode qui n'a été utilisée que récemment, même si la discipline présente des éléments utiles à la pratique du récit de vie tels que les techniques d'entretien, l'entraînement à l'écoute, etc. (Vargas-Thils, 2002). Legrand explique ce phénomène par la division qui existe entre deux traditions dominantes dans la psychologie : la tradition expérimentale « dure » qui considère le récit de vie comme un matériau ne pouvant être qu'empiriquement flou et inapproprié et la tradition clinique toute aussi « dure », qui est dominée par la

[91] J'y reviendrai au point 1.2.2. B.

psychanalyse et qui dispose de son propre récit de vie, ne voyant pas l'intérêt d'en solliciter d'autres types (Legrand, 1993).

Pour terminer ce rapide paysage historique, je dirais que la difficulté, mais aussi la richesse de cette méthode, réside dans le fait qu'elle se situe à la jonction de l'histoire, de l'anthropologie, de la psychologie sociale et de la sociologie (Digneffe, Beckers, 1995). Mais comme le pointe Balandier, son objectif est de toujours atteindre une réalité -par l'intérieur- qui va au-delà du narrateur et le façonne. Il s'agit d'accéder au vécu social, à l'acteur.e-sujet dans ses pratiques et dans la manière avec laquelle il/elle traite des conditions sociales qui lui sont propres et donc particulières (Balandier, 1983).

1.2. Fondements épistémologiques

« Suivant leur condition sociale d'exercice, les histoires de vie peuvent être des techniques puissantes d'assujettissement des sujets par des pouvoirs épistémocratiques comme des moyens aussi puissants d'autonomisation de ces sujets par la conjugaison personnelle de leurs déterminants qui ouvre une épistémodémocratie ! »

(Pineau et Le Grand, *Les histoires de vie*)

1.2.1. La démarche herméneutique

En ayant choisi de concentrer mes propos théoriques sur l'acteur.e-sujet « post-moderne », je voudrais néanmoins éviter d'orienter ma réflexion, dans une voie trop « individualisatrice », sur l'approche biographique en tant que production de connaissance. Ainsi, comme le pointe Houle, « le récit ou l'histoire d'une vie ne renvoie pas qu'au vécu d'un sujet, il est aussi et dans le même temps le récit ou l'histoire de *la* vie en société » (Houle, 2000 : 62). Cette question est en effet fondamentale car cela nous renvoie aux fondements de la discipline sociologique, à l'objet d'étude de la sociologie : le vivant. Et les propos tenus dans les récits et histoires de vie sont des matériaux qui valent : le sujet parle, *sa parole vaut* et il ne dit plus de *bêtises* que les sociologues viendraient *corriger* en différenciant une sociologie de type spontané versus la sociologie savante (Houle, 2000). La parole de l'acteur.e-sujet fait donc sens même en l'absence du sens que le sociologue voudrait bien lui attribuer (Brunet et Gagnon cités par Houle, 2000). L'approche biographique va donc bien dans cette perspective.

Ainsi, comme le commente Ferrarotti, s'inspirant de Marx et de Sartre, « chaque narration autobiographique raconte une pratique humaine. Or si l'essence de l'homme est, dans sa réalité, l'ensemble des rapports sociaux (K. Marx, VIè thèse sur Feuerbach), toute pratique individuelle humaine est une activité synthétique, une totalisation active de tout le contexte social… » (Ferrarotti, 1983 : 50). Dans le même sens, Digneffe relève que ce qui donne son caractère unique à un acte ou à une histoire individuelle nous ouvre un chemin d'accès vers la connaissance scientifique du système social que l'on étudie (Digneffe, 1995).

Avec Pineau et Le Grand, je pense que conférer aux gens ordinaires leur droit à l'expression mais aussi valider cette expression est un choix profondément

épistémo-politique. C'est accepter de reconnaître que la lutte pour la vie déploie chez ces acteur.e.s-sujets probablement autant de pouvoir et de savoir-vivre valables, même inconscients voire « frauduleux », que les tentatives de gestion de ces mêmes vies par des systèmes institués de l'extérieur (Pineau, Legrand, 1993). La méthodologie des récits de vie donne donc plein crédits aux récits des gens ordinaires nous dit Grell (Grell, 1986), c'est pourquoi l'approche biographique a acquis une vocation politique et est volontiers utilisée dans des recherches « non traditionnelles », comme la recherche-action ou la recherche féministe, conclut Desmarais (Desmarais, 2009).

Dans cette perspective, le narrateur –et donc l'auteur– du récit est envisagé comme le protagoniste, lui-même producteur de connaissance, du processus de recherche utilisant l'approche biographique. Le récit de vie est en fait l'expression individuelle d'une portion de la réalité sociale historique à partir de l'expérience de l'acteur.e-sujet (Bertaux, 2001).

Dans ce qui suit, je propose de présenter brièvement mon point de vue sur l'approche biographique qui s'élabore sur les fondements épistémologiques de l'herméneutique[92] énoncée par Dilthey[93], avec les apports entre autres de Desmarais, Pineau et Le Grand ainsi que Céfaï et Laplantine.

Il faut se rappeler qu'à la fin du XIXème siècle, la naissance de la sociologie va s'établir en oscillant perpétuellement entre le modèle des sciences mathématiques et physiques et une approche herméneutique. Ce qui entraînera le débat pouvant être encore vif aujourd'hui, sur la rigueur des méthodes quantitatives et qualitatives. Ainsi, Dilthey, penseur allemand du début du XXème siècle[94], est tout à fait représentatif du refus d'amalgamer sur le plan épistémologique les sciences de la nature, qui s'inscrivent dans le fait d'expliquer et les sciences de l'esprit (Geisteswissenchaften) qui s'inscrivent dans le fait de comprendre (Pineau et Le

---

[92] D'après Desmarais (2009), les fondements épistémologiques de l'approche biographique reposent sur la dialectique –« qui fait référence à tout processus qui se déroule à travers des oppositions que l'on vise à dépasser » (Desmarais, 2009 : 368)– et l'herméneutique, qui est davantage de notre propos car elle se préoccupe dans son acception contemporaine, des opérations de la compréhension c'est-à-dire l'interprétation et la critique, impliquées dans l'interprétation des textes, des actions et des événements (Greisch, 2008).

[93] Je n'ai pas lu personnellement la pensée de Dilthey, je me base principalement sur sa pensée par l'intermédiaire d'auteurs contemporains tels que Desmarais et Laplantine.

[94] Pour Finger (1983) et Delory-Momberger (2000), Dilthey est considéré comme l'un de ceux qui a fondé les bases épistémologiques de l'approche biographique. Il écrit en 1910, dans son ouvrage *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* : « L'individu, dans son existence particulière reposant sur elle-même, est un être historique. Il est déterminé par sa place sur la ligne du temps, par le lieu qu'il occupe dans l'espace, par sa situation dans la coopération des systèmes culturels et des communautés… Vie, expérience de la vie et sciences de l'esprit se trouvent ainsi constamment en un rapport de cohésion interne et de dépendance réciproque » (Dilthey, 1910).

Grand, 1993). Retenons comme le souligne Desmarais, que la richesse de l'herméneutique est d'offrir à la fois une théorie et une méthode pour donner du sens et produire des savoirs à partir du vécu de la vie (Desmarais, 2009). Tout au long de la démarche, les acteur.e.s-sujets de l'approche biographique sont alors mobilisé.e.s dans un « travail de mise en mots et en sens d'expériences humaines » dans des mouvements dialectiques de va-et-vient entre leur place en tant qu'individu ou au sein d'un collectif, entre subjectivité et objectivité, singulier et universel ou encore entre aliénation et émancipation.

Dilthey a élaboré sa méthodologie sur base de trois étapes dialectiquement unies entre elles se renouvelant comme dans une spirale : l'expérience, l'expression et la compréhension. Ainsi, la production de connaissance issue de la démarche herméneutique est construite sur la base d'un processus de narration ou mise en mots orale ou écrite, de ce qui nous donne vie, c'est-à-dire l'expérience. Ce processus permet une compréhension partielle de la réalité sociale -que Dilthey perçoit comme la vie de l'acteur.e-sujet, *triangulée par l'histoire et la société*- qui ouvre ensuite sur une nouvelle étape de la démarche herméneutique (Desmarais, 2009).

Voici les trois étapes du processus herméneutique[95] :

Primo l'expérience ; comme je l'ai largement présentée précédemment, elle se manifeste dans la complexité des actions qui façonnent l'acteur.e-sujet mais aussi dans le propre regard que celui-ci porte sur cette expérience au sein de sa culture et face à l'histoire. Ainsi, c'est à travers l'expérience et les émotions et sentiments qui en découlent que l'acteur.e-sujet réflexif découvre sa subjectivité telle une expérimentation du réel (Dubet, 1994). C'est cette subjectivité ou expérience que l'acteur.e-sujet fait de ce monde et qu'il élabore sans répit qui donne alors sens au monde (Desmarais, 2009).

L'expérience est singulière et la parole du producteur du récit vaut, nous a rappelé le sociologue Houle (Houle, 2000). C'est à travers le singulier que se réalise le lot d'universel inscrit dans chaque acteur.e-sujet, tel qu'il se vit et s'extériorise dans la multitude et la complexité de l'action.

Secundo l'expression ; ainsi**,** pour cheminer progressivement vers la compréhension de ses actions, l'acteur.e-sujet doit procéder à une mise en mots, c'est-à-dire une manière d'objectiver son expérience sous la forme d'idées ou d'actions (Finger, 1983). Mais comme l'a relevé Dilthey lui-même et bien d'autres auteurs, la relation entre expérience et expression fait apparaître un caractère profondément dialectique.

Ainsi, comme le soulignent Turner et Bruner (1986),

> « la transposition même de l'expérience en son expression est complexe : ses supports sont multiples ; elle suppose une série de

[95] Comme la notion d'expérience a été largement débattue dans la partie théorique et que la notion d'expression est approfondie tout au long de ma réflexion (puisqu'elle comprend tout ce qui est narration et donc récit de vie), je propose d'affiner un peu plus en profondeur la notion de compréhension.

> médiations, dont celle du langage à titre d'exemple[96]. On sait que le langage n'est pas limpide ; il y a au contraire une opacité du langage dont on devra tenir compte dans l'interprétation des récits de vie » (cité par Desmarais 2009).

De plus, comme le commentent également ces deux auteurs, l'expérience structure son expression car l'acteur.e-sujet conserve une dimension affectivo-culturelle et cognitive de son vécu expérientiel et l'acte de narration en lui-même est acte d'interprétation :

> « nous créons les unités d'expérience et de sens à partir de la continuité de la vie. Chaque narration est une imposition arbitraire de sens sur le flot de la mémoire en ce que nous mettons en lumière certaines causes et en discartons d'autres ; bref, chaque narration est interprétative » (Turner et Bruner cités par Desmarais, 2009).

Pour compléter cela, Laplantine relève que ce ne sont pas des liens naturels qui relient le monde et le langage, le signifiant et le signifié, mais bien des constructions culturelles, « ce qui suppose que nous en finissions avec ces frictions de la transparence du langage, de l'adéquation des mots et des choses, de l'isomorphisme du référent et du signe » (Lévy-Strauss cité par Laplantine, 2005 : 39).

Mais à l'opposé, l'expression structure l'expérience car elle produit des significations porteuses de nouvelles orientations pour l'action. Elle permet enfin à l'acteur.e-sujet d'entrer en communication avec l'expérience des autres.

Tertio la compréhension ; dans la démarche herméneutique pensée par Dilthey, elle est la dernière étape d'un processus épistémologique qui englobe l'expérience et l'expression. La compréhension pour cet auteur est alors bien plus qu'une activité cognitive : elle représente la totalité de l'expérience (Desmarais, 2009).

Mais il est fondamental de distinguer comme l'a saisi Dilthey il y a un siècle, la différence entre expliquer et comprendre un phénomène. Je propose alors de prendre un peu plus de temps pour bien percevoir ces deux notions qui ont déjà fait couler beaucoup d'encre et vivifier de nombreux débats philosophiques entre autres.

Expliquer tout d'abord, c'est essentiellement expliquer l'objet appréhendé dans son autonomie par rapport au chercheur, tandis que comprendre, c'est comprendre le sujet qui explique l'objet ou plus spécifiquement, l'entièreté de l'acteur.e-sujet et de l'objet disponible pour opérer plusieurs lectures potentielles. Dans le fait de comprendre, il ne s'agit pas tant d'expliquer ce que l'on voit que de discerner les processus à l'œuvre dans la vision et l'énonciation (Laplantine, 2005). En outre, après la compréhension de soi, vient la compréhension des autres et la distance réflexive, comme l'appelle Desmarais, en est alors une clé.

---

[96] A ce niveau, Bertaux souligne combien l'expression orale est une langue différente de l'expression écrite (Bertaux, 1986).

Pour aller plus loin et compléter la vision de Dilthey, Ricœur[97] essaie de construire une dialectique de l'explication et de la compréhension par le fait que l'une et l'autre se suscitent, se relayent, se dynamisent, etc. Il tente ainsi de dépasser l'antinomie entre expliquer et comprendre. Pour Ricœur, il y a un point intermédiaire entre le fait d'expliquer par des lois et le fait de comprendre, dans ce qu'il appelle les « imputations causales singulières » (Ricœur, 1991 : 322). « Expliquer plus, c'est comprendre mieux », nous dit-il et la compréhension est présente alors dans un travail de configuration narrative.

En lien avec ce que nous avons vu précédemment, c'est par le fait de raconter que les récits soulèvent l'hétérogénéité de l'expérience des acteur.e.s-sujets et s'appuient sur leurs perspectives en opérant en même temps leur ré-articulation et leur ré-orientation (cfr Bertaux). Selon le point de vue de Ricœur, les notions communes, les réseaux conceptuels et les enchaînements narratifs des acteurs qui sont les témoins et les interprètes, permettent la compréhension, mais celle-ci produit aussi sa propre intelligibilité. Ainsi, « elle n'est pas exclusive d'une explication par les causes, dans la mesure où elle reprend à son compte certains schèmes de pertinence causale des contemporains, examine les relations de cause à effet établies par les commentateurs ultérieurs et fabrique ses propres chaînes de causalité en procédant à l'enquête » (Céfaï, 2003 : 183). Le récit interprétatif contient des raisonnements explicatifs et inversement, « la modélisation causale » est une forme narrative.

Pour sa part, Céfaï commente que comprendre ce n'est pas « lire dans la tête des gens », par la faculté d'un « transfert empathique »[98], ni opérer une « introspection sympathique »[99]. Comme le souligne alors Dewey, « les conceptions dérivées d'une faculté mystique d'intuition ou de quelque chose de si secret qu'il n'est pas soumis à l'inspection et à la vérification publiques sont exclues » (Dewey, 1993 : 78).

Pour Céfaï, la compréhension prend appui sur des indices que l'on peut observer et décrire et, qui sont accessibles en extériorité, afin de lire « des formes régulières de comportement, des rites et des conventions d'interaction, des dispositifs d'usage des objets, des façons de dire et de faire, des distributions de processus dans l'espace et dans le temps, des réseaux d'acteurs et leurs pratiques d'échange, de coopération et de conflit » (Swidler cité par Céfaï, 2003 : 537).

Mais comprendre, ce n'est pas non plus s'élaborer un modèle intellectuel analysant une situation, en le subsumant dans un ensemble articulé de notions et d'énoncés conceptuels déterminants. La compréhension demande alors d'acquérir la compétence de percevoir et de se mouvoir, de trouver la bonne orientation et d'intervenir -si nécessaire- dans une situation de manière appropriée. Celle-ci signifie que les grammaires de conduite en usage sont respectées et que les objectifs visés soient atteints de manière cohérente et pertinente pour les protagonistes. De ce

---

[97] Mais aussi Taylor C. (1964), *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul; *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1: *Human Agency and language*; vol.2: *Philosophy and the Human Sciences.*

[98] A la façon de Dilthey ou Husserl.

[99] Comme cela apparaît chez Scheler et Cooley.

fait, la compréhension est autant une « affaire » du ressentir que du sentir (Céfaï, 2003).

Cela nous ramène à la réflexion sur la subjectivité dans la partie théorique de ma recherche[100]. En effet, dans le processus identitaire, nous avons relevé que l'univers des affects, des sensations et des émotions était central car il entraîne un mouvement dynamique ; mais aussi qu'identité, affects et action ne pouvaient être séparés car ils forment un mouvement à trois pôles étroitement combinés (Kaufmann, 2004). On pourrait ajouter à mon sens une autre dimension dans le pôle des affects, qui est celle de la compréhension, car comme le relève Kleinman, celle-ci se joue à travers un engagement émotionnel du chercheur dans les situations qui rythment la vie *sur le terrain* (Kleinman cité par Céfaï, 2003). Mais celui-ci (le chercheur) doit en outre apprendre les « variations affectives telles qu'elles sont vécues dans telle ou telle situation *du point de vue des indigènes* » (Céfaï, 2003 : 537).

La compréhension requiert donc plus largement, d'être capable de saisir le sens des actions de l'acteur.e-sujet, d'examiner les stratégies qui portent ces actions, d'inscrire celles-ci dans des rapports de pouvoir et d'intérêt, d'en découvrir les logiques de rationalité et de légitimité qu'elles mettent à jour. Cela demande du temps et nécessite une longue fréquentation du terrain, ainsi que l'instauration de liens de confiance avec les interlocutrices et la familiarisation avec leurs formes de langage et de culture au cœur de l'histoire.

Et pour revenir aux interlocutrices qui racontent leur histoire, comprendre c'est enfin

> « être capable de suivre le déroulement de ces histoires, avec leurs coups de théâtre et leurs renversements de situation, mais aussi d'avoir du recul pour ne pas tomber dans l'illusion biographique, et pour être à même d'entendre des versions alternatives. Comprendre, c'est se plonger dans cet océan d'histoires qui s'enchaînent et se répondent les unes aux autres… » (Céfaï, 2003 : 538).

Pour terminer cette « petite traversée » au cœur de la démarche herméneutique, il faut pointer que les trois étapes pré-citées, l'expérience, l'expression et la compréhension, s'inscrivent dans le temps et donc dans un processus de *ré-historicisation.* Autrement dit, la réflexion herméneutique a donc procédé à la réinscription des sciences de l'homme dans une vision épistémologique ne correspondant plus aux sciences de la nature : elle a permis l'ouverture à un horizon historique. Dans une démarche herméneutique, il est impératif d'aborder la société et la culture en considérant un triple ancrage : historique, interprétatif et linguistique (Laplantine, 2005).

Plusieurs auteurs tels que Gadamer, Habermas et Ricœur bien entendu, vont poursuivre durant le XXème siècle le développement de la démarche herméneutique comme méthodologie spécifique des sciences humaines.

Pour ma part, ces trois étapes de l'herméneutique sont fondamentales dans le processus méthodologique qui s'est déroulé à l'Arabesque et chacune d'entre elles est en lien étroit avec le processus personnel de construction identitaire de chaque femme qui a livré son récit de vie. Ainsi, rendre compte de sa propre expérience par

[100] (Point 1.2.4. de la première partie : Trois fondements conceptuels).

une mise en mots relève d'un exercice nouveau pour les femmes de l'association. De plus, la réflexivité qui a accompagné la compréhension de leur propre vécu a entraîné et/ou modifié l'engagement des femmes acteures-sujets dans les différents champs de leur vie. Mais j'y reviendrai largement.

1.2.2. Pas de production de connaissance sans autrui

1.2.2.1. L'histoire d'une relation avant tout

> *« Un savoir qui parle de relations et naît dans des relations. Affectivement, émotionnellement, on n'en sort pas indemne. »*
>
> (Agier, *La Sagesse de l'ethnologue*)

La question de la place de l'autre dans le processus de production de connaissance dans les recherches en sciences humaines et, plus précisément celle du chercheur, est posée aussi dans la démarche biographique. Comme le pointe Houle,

> « nier le sujet, nier la relation qui doit s'établir entre le chercheur et l'historien de sa vie interdit, faut-il le dire, tout espace théorique possible. Le chemin parcouru dans la description de la relation de l'observateur à l'observé dans l'usage des histoires de vie permet de poser dans des termes nouveaux la question de leur identité respective, de l'altérité, mais aussi du statut de leur savoir respectif tant il est vrai que leur projet n'est pas le même » (Houle, 2000 : 63).

Ainsi, l'acteur.e-sujet narrateur.e a besoin d'un autre pour être reconnu.e –validé.e- dans sa singularité et celle-ci, pour produire des connaissances, doit se définir en référence à une universalité (Desmarais, 2009). Comme le soulignent Pineau et Le Grand, être impliqué et s'impliquer font partie des histoires de la vie sociale et la mise en relation suppose la construction d'une relation forte et personnelle dans toute son entièreté qui va au-delà du jeu classique des rôles sociaux enquêteur-enquêté (Pineau et Le Grand, 1993).

Dans ce cadre, je pense que les théories, longtemps séparées des pratiques selon une épistémologie de type « binaire », chercheur/praticien, intellectuel/ acteur social, peuvent être réellement interrogées par des réalités sociales et personnelles, tels des mouvements sociétaux mis à l'œuvre par des acteurs sociaux (Pineau et Le Grand, 1993). En outre, et pour reprendre ce que nous avons vu précédemment, les situations d'interaction produisent l'identité, car c'est à travers l'interaction sociale que se construit progressivement la conscience de soi (Lipiansky, 1990).

Les chercheurs qui développent la démarche herméneutique visent alors à éviter les polarisations entre l'acteur.e-sujet et eux-mêmes car il s'agit bien d'un partage de connaissances avec le narrateur (Desmarais, 2009). Et pour que l'objectif de production de connaissance fasse sens aussi pour cette personne qui se raconte, il faut une *inter-locution* dirait Pineau, un *indispensable dialogue* selon Desmarais.

Néanmoins, comme dans toutes relations intersubjectives, la complicité, voire la solidarité[101] avec autrui dans le processus de compréhension et d'émancipation par le récit peuvent également faire place au conflit et à la contradiction : entre le semblable, le partenaire, ou l'alter ego avec lequel on peut tout partager dans la complicité, l'autre demeure aussi l'adversaire potentiel ou le rival (Ardoino et Barus-Michel, 2003).

Dans la démarche biographique, il existe donc une double nécessité d'action pour que les acteur.e.s-sujets produisent de la connaissance : l'implication et la réciprocité.

1.2.2.2. Implication et auto-réflexivité ou quand la chercheure s'engage

« L'enquêteur n'est pas hors du lot, il est au cœur des affaires. »

(Céfaï, *L'enquête de terrain*, *Postface*)

Pour ma part, lorsque Houle relève la difficulté d'un espace théorique aux abords de la question de la place de l'autre dans une relation chercheur-interlocuteur, cela me renvoie effectivement à la difficulté de « structurer » en concepts et théories, une relation unique, dynamique et mouvante dans un contexte lui aussi tout à fait unique et fluctuant. Néanmoins, une constance dans la poursuite de la démarche de recherche m'a entraînée dans un processus de théorisation par un mouvement de va et vient entre théorie et empirie.

Chaque rencontre avec les femmes de l'Arabesque a été, comme le pointe Agier, un « plongeon » au sein d'un milieu social qui me fascinait, moi la néophyte de ce monde inconnu. (Agier, 2004). Je pense que mon implication personnelle a été très profonde et est allée bien au-delà de la relation chercheur-interlocuteur, du moins dans un premier temps[102].

Il est à relever ici que mon implication, comme chercheure sur le terrain, se trouve être à la croisée de trois types de cadres de pertinences. En effet, je suis à la fois une personne ordinaire, une acteure-sujet sociale et une chercheure scientifique. Ainsi, comme chaque *enquêteur* sur le terrain, je suis partagée entre ces trois univers de sens et il me faut « passer de l'un à l'autre par des séries d'opérations de conversion pratique et de traduction interprétative qui les rendent commensurables » (Céfaï, 2003 : 536).

Ainsi, je suis arrivée « vierge » de toute fonction dans l'association, avec une mission précise et que je croyais bien limitée dans le temps. Mais dès que j'ai été impliquée dans les récits, ceux qui blessent et révoltent profondément, ceux qui questionnent et perturbent pour longtemps, ceux qui touchent et s'impriment pour toujours, une complicité avec les femmes, que je ne pensais pas possible voire souhaitable, s'établit de force me confrontant à mes propres limites.

---

[101] Cfr la recherche dite « alternative », que certains chercheurs posent comme postulat (Mayer et coll., 2000).

[102] A ce propos, un séminaire passionnant sur « Les implications de l'anthropologue » s'est déroulé le 25 mars 2010 à Louvain-la-Neuve autour de deux éminents experts : Mike Singleton et Jean-Pierre Olivier De Sardan.

Favret-Saada relève dans son objet d'étude sur la sorcellerie, que l'« on ne peut donc étudier la sorcellerie sans accepter d'être inclus dans les situations où elle se manifeste et dans le discours qui l'exprime » (Favret-Saada, 1977 : 43). Ainsi pour elle, la prise de distance nécessaire pour que la théorisation soit possible ne doit donc pas s'installer nécessairement entre l'ethnographe et l'indigène. Il existe pourtant deux pièges qui menacent le travail de l'ethnographe : celui *d'accepter de participer au discours indigène*, et celui de *succomber aux tentations de la subjectivation*. Favret-Saada affirme qu'elle n'a non seulement pu les éviter, mais que c'est grâce à eux qu'elle a élaboré l'essentiel de son ethnographie (Favret-saada, 1977 : 48).

Dans son article « Etre affecté »[103], elle relève aussi qu'accepter d'occuper une certaine place, c'est aussi accepter d'en être affecté[104]. Ainsi, comme l'explique Jamoulle,

> « pour avoir accès à ce qui se trame dans un groupe, aux systèmes de relations qui obligent les individus, aux enjeux de la structure sociale et à ses pratiques officieuses, l'ethnographe ne peut adopter une position d'extériorité. Pour qu'on lui parle et qu'il comprenne ce qui se trame sur le fond, il doit d'une certaine façon faire partie du groupe, engager une part de ce qu'il est, être atteint par les enjeux d'affects qui traversent les relations, prendre place dans les systèmes relationnels, familiaux et sociaux qu'il étudie » (Jamoulle, 2002 : 29).

Selon ma propre expérience, après plusieurs années de présence à l'Arabesque, même mon apparence physique avait changé : j'avais laissé pousser mes cheveux, je portais de longues jupes et des foulards et même les soins appris au hammam avaient fait irruption dans ma propre salle de bain.

Il me semble que j'avais compris progressivement la logique des femmes et nous parlions presque le même langage[105]. L'expression « *Toi la femme supérieure* »[106] ne sortait plus dans les discussions comme au début, mais avait fait place à « *Toi, t'es comme nous, tu nous comprends…* ». Ce passage du « statut de la femme savante » au statut de la femme intégrée comme les femmes de l'Arabesque, m'a profondément bouleversée me rejetant aux frontières de mes possibles : je savais désormais que je ne pourrais pas aller plus loin si je voulais effectivement produire

---

[103] Favret-Saada J. (1990), « Etre affecté », in *Gradhiva*, 8.

[104] Cette phrase de Favret-Saada est célèbre et elle a d'ailleurs nourrit de nombreuses réflexions pour de nombreux ethnologues par après.

[105] La langue n'a jamais été un obstacle dans mes relations avec les femmes de l'Arabesque. Même si le vocabulaire faisait parfois défaut pour certaines d'entre elles, nous sommes toujours parvenues à nous comprendre et bien souvent même au-delà des mots. Je réfère ici à une conversation tenue en février 2010 à Bruxelles avec l'ethnologue Camille Lacoste-Dujardin. Elle a donc étudié pendant plus de 50 ans la société Kabyle et plus spécialement la place des femmes et, même en parlant la langue, s'est toujours exprimée en français avec celles qu'elle a suivies pendant plusieurs années pour ses études ethnographiques.

[106] Sous-entendu « toi la femme savante »…

quoi que ce soit de « savant ». Cette prise de conscience me révolta et cette période de ma recherche, fut douloureuse mais elle me rappelait que même si j'avais intensément vécu -avec de profonds sentiments- cette situation un peu « sur-naturelle » il me fallait après avoir été engagée -corps et âme- dans la profonde réciprocité qui nous unissait, apprendre à me *dégager sans me désengager complètement de l'engagement* social à l'Arabesque qui me relie aux femmes encore aujourd'hui.

Mon parcours de chercheure devait se poursuivre et je me suis donc résolue à interrompre ma présence en tant que bénévole à l'association, tout en maintenant quelques activités festives ou militantes chaque année. J'ai conscience que cet engagement peut être discutable mais il m'a permis de rester en contact avec la coordinatrice et plusieurs femmes de l'association ainsi que de suivre l'évolution de l'Arabesque.

Toute cette expérience me ramène alors au principe de réflexivité inhérent à tout travail de terrain et que Céfaï (2003) décrit très bien. Pour sa part, la réflexivité n'est pas uniquement conceptuelle ou textuelle, elle est avant tout pratique. Immanente à un sens des interactions, la réflexivité se base sur l'expérience et l'expérimentation et présente donc une dimension collective ; elle guide alors le jeu des anticipations que les autres ont sur soi mais aussi que l'on a sur les autres. Elle procède comme un travail de lucidité pour éviter de projeter ses désirs et ses attentes *au point de les halluciner dans le monde*. Elle passe aussi par une prise de distance par rapport aux représentations sociales pour dissocier des discours et des actes et partager ce qui relève du crédible et de la fabulation. La réflexivité est donc un travail sur soi qui amène à une forme de bon sens construit sur le mode du dialogue dans *l'épaisseur des activités de la vie quotidienne* (Céfaï, 2003).

En outre, retenons cette remarque de l'auteur qui relève que la réflexivité est aussi déontologique, éthique et politique car l'enquête est une action dont les conséquences peuvent être désirables ou pas. Je ne peux donc perdre de vue le sens normatif qui traverse mon travail de terrain par les effets et les interprétations qui en seront faites. L'investigation doit donc être impérativement rigoureuse et de plus, il y a la nécessité de saisir « un sens éthique et politique de la méthodologie, davantage en prise sur les actes, les jugements et les discours des enquêtés et habité par la préoccupation des conséquences pratiques de l'enquête » (Céfaï, 2003 : 527).

Enfin, Desmarais souligne que la réflexivité du chercheur engage « l'explicitation de ses prémisses épistémologiques, de sa vision du monde, car elles participent à l'analyse et à l'interprétation du récit de vie » (Desmarais, 2009 : 365).

Je propose à présent de poursuivre en revenant aux bases de ma propre méthodologie. Celle-ci part, comme je l'ai déjà présenté d'une orientation théorique : la perspective ethnosociologique de Bertaux qui, selon Grell fût une base d'inspiration solide pour de nombreux chercheurs (Grell, 1986) ; mais ma méthode s'est aussi considérablement enrichie grâce à mon cheminement avec les femmes de l'Arabesque et la rencontre et la lecture d'autres auteurs tout aussi passionnants !

1.3. L'orientation : une approche ethnosociologique, historique et culturelle

Plus qu'une approche biographique, ma démarche méthodologique est tout d'abord d'inspiration ethno-sociologique : « ethno »[107] pour ce qui est du rapport au terrain, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un type de recherche empirique qui s'inspire de la tradition ethnographique pour ses techniques d'observation et « sociologique » pour tout ce qui concerne le questionnement et les références théoriques, c'est-à-dire qui construit ses objets par référence à des problématiques sociologiques (Bertaux-Wiame, 1986, Bertaux, 2001). Je rajouterais à ces deux dimensions deux autres dimensions également constitutives des phénomènes sociaux : la dimension historique (Mills, 1967) déjà largement abordée dans la construction de la théorie mais qui m'invite à poursuivre son investigation dans la méthodologie, et ensuite tout ce qui touche à l'aspect valeurs et donc la dimension culturelle bien présente dans cette recherche.

Bertaux a introduit, il y a une vingtaine d'années, la notion de *récit de pratique* qui a complété -pour ainsi dire- la notion *d'histoire de vie* mettant l'accent sur la temporalité biographique et la notion de *récit de vie*, jusque là utilisées en sciences sociales. Comment définir alors ces expressions et en présenter les nuances lorsque l'on sait que les termes de « récit » et « histoire » sont des termes polysémiques qui englobent à la fois des paroles -dans le récit oral- et des écrits -éléments qui s'inscrivent dans les registres de la fiction, du mythe ou de la préoccupation scientifique de production historique- ? (Le Grand, 2000)

1.3.1. Quelques définitions

Avant de définir les trois expressions annoncées, je voudrais me faire plaisir et m'attarder quelque peu sur ce petit mot de trois lettres qui fait partie des deux premières notions et qui condense tellement de sens : le mot ***vie***. Comme l'a décrit si joliment Bachelard, ce mot « vie » est magique et plein de valeur. « Tout autre principe pâlit quand on peut invoquer un principe vital » (Bachelard, 1967 : 154). Comme le soulignent Pineau et Le Grand, dans l'expression « histoire de vie », mais j'ajoute aussi dans celle de « récit de vie », il n'y a pas d'article défini ni d'adjectif possessif ou de qualificatif et cela ne réduit en rien *l'amplitude polysémique.* « Toute histoire de vie est aux prises avec cette extension presque infinie et cette ambivalence des mots qui à la fois désignent et expliquent » (Pineau et Le Grand, 1993). La vie, c'est une « formidable complexité organisationnelle, matricielle, incompressible, inséparable, polylogique » déclare Morin (1980 : 354). Elle s'impose et immerge tout vivant dans une *hypercomplexité proliférante* diraient Pineau et Le Grand. Alors vouloir en faire une histoire ou proposer un récit représente un fameux défi, je dirais un voyage initiatique et émancipateur qui

[107] Comme le souligne Laplantine (1996), « le préfixe *ethno* renvoie ici non pas aux phénomènes d'ethnicité, mais à la coexistence au sein d'une même société de mondes sociaux développant chacun sa propre sous-culture » (cité par Bertaux, 2001).

propulse et conjure l'humain à vouloir comprendre sa vie quotidienne, avec ses difficultés, ses contradictions et les tensions et les problèmes qu'elle impose.

Dans le cas du récit de vie, il ne faut bien entendu pas éluder le rôle de la chercheure qui a initié ces récits, permis l'interaction et le travail réflexif auprès des femmes de l'Arabesque. Dans cet élan vital de *se dire* pour *se faire* ou se *re-faire*, les femmes acteures-sujets m'ont sans conteste montré le chemin pour *faire de leur vie une histoire*[108], et finalement elles ont contribué au « vitalisme » de mon propre effort réflexif et à la construction de ma propre histoire…

Mais *redescendons* à présent sur la définition des trois expressions clés de ma méthode de recherche.

Pour Pineau et Le Grand, ***l'histoire de vie*** est « recherche et construction de sens à partir de faits temporels personnels, elle engage un processus d'expression de l'expérience » (Pineau et Le Grand, 1993 : 3). Elle est ainsi abordée telle une pratique autopoïétique, ce qui signifie qu'elle travaille à construire elle-même sa propre identité en mouvement et à agir en conséquence. Comme le souligne Le Grand (2000), cette définition se veut générique car il s'agit avant toute chose d'appréhender un processus humain, un phénomène anthropologique -au sens fort du terme-, concernant de manière permanente la construction d'un acteur.e-sujet dans son être en devenir. La notion d'histoire de vie met donc l'accent sur le déroulement dans le temps.

Pour de Villers, la formule *histoire de vie* est utilisée dans le cas où l'on veut donner l'importance à l'objet de la narration, c'est-à-dire le temps vécu avec lequel le narrateur nous élabore le récit. Le chercheur recueille l'histoire de vie d'un acteur social, écrite ou orale, qui est cumulée avec d'autres pour tenter de rendre compte d'un fait socio-historique. (Dans le cas par exemple d'études sur le chômage ou la trajectoire type d'un groupe humain aux caractéristiques définies.) L'objectif de l'histoire de vie est commun alors à toutes les démarches de recherche: la production d'un savoir nouveau à propos d'un phénomène caractéristique d'un moment historique d'une population donnée. « La place prépondérante est sans conteste celle du chercheur » (de Villers, 1996 : 112).

Pour Lévy, les « histoires de vie », publiées sous la forme d'ouvrages sociologiques ou ethnologiques ou encore d'œuvres littéraires autobiographiques, peuvent être considérées comme des expressions de la mémoire collective, « ayant à ce titre pour objet d'assurer la continuité de l'histoire collective ou de perpétuer une certaine mémoire sociale, tels les albums de photographies familiales, les lettres ou les arbres généalogiques ou encore les grands textes fondateurs, tels la Bible ou le Talmud » (Lévy, 2000 : 52). Il s'agit donc dans ce cas, *de maintenir en vie*, à partir de récit singulier, la mémoire collective, et la spécificité de l'expérience vécue et racontée par l'acteur.e-sujet singulier acquiert alors une signification et une valeur de témoignage pour le groupe entier (Lévy, 2000).

Enfin, on retiendra de Bertaux qu'il y a une différence essentielle entre l'*histoire réelle* d'une vie et le *récit* qui en est fait dans un contexte et des circonstances

[108] Selon l'expression bien connue de de Gaulejac.

donnés. Pour lui, partant d'une affirmation dite « réaliste »[109], l'histoire d'une personne, mais aussi d'une ville, d'un pays ou d'une institution, comprend une réalité préalable à la manière dont elle sera racontée et est indépendante de celle-ci (Bertaux, 2001).

Le ***récit de vie*** quant à lui, est un récit biographique, centré sur des pratiques limitées dans le temps et dans l'espace qui se limite au dire du narrateur et qui est effectué à la demande du chercheur et en interaction avec lui (Grell, 1986). Il s'agit du discours d'un acteur.e-sujet appartenant à un groupe social précis, à un moment donné de son histoire. Pour Desmarais, le récit de vie ouvre l'accès aux intrications des rapports entre individu et société, au carrefour de la psychologie individuelle et l'étude des grands ensembles. C'est ce que Bertaux nomme le niveau du méso-social (Desmarais, 1986).

Comme Grell le souligne, il est avant tout une activité communicationnelle complexe largement constituée, comme nous le verrons, d'errances, de rencontres et de hasards.

Pour Bertaux, l'utilisation du récit de vie est un témoignage et le chercheur qui le recueille, l'oriente et le guide vers son *intention de connaissance*. L'acteur.e-sujet ayant accepté et intériorisé cette intention sous forme d'un « filtre » implicite, puise dans la totalisation de ses expériences ce qui pourrait répondre aux attentes du chercheur (Bertaux, 2001). Ainsi, dans le cas d'un récit de vie, la personne raconte à la requête d'un chercheur et à un moment précis de son histoire, son histoire vécue. C'est en fait comme une description objective et subjective à la fois, de l'histoire vécue réellement. Cette notion de récit de vie en tant qu'énoncé d'une intrigue met en avant l'importance du narrateur car c'est celui-ci qui maîtrise le récit, acteur.e-sujet de l'énonciation, il choisit d'orienter le questionnement qui stimule et finalise la narration. C'est lui qui opère une sélection parmi la diversité des faits vécus, ceux qui lui semblent les plus significatifs de son vécu subjectif, de son expérience d'acteur.e-sujet singulier, en cohérence ou en contradiction avec son contexte social (de Villers, 1996).

Ainsi,

> « un récit de vie n'est pas n'importe quel discours : c'est un discours *narratif* qui s'efforce de raconter une histoire *réelle* et qui de plus, à la différence de l'autobiographie écrite, est improvisé au sein d'une relation dialogique avec un chercheur qui a d'emblée orienté l'entretien vers la description d'expériences pertinentes pour l'étude de *son* objet » (Bertaux, 2001 : 65).

Dans la partie théorique, Dubar -entre autres- a alimenté ma réflexion pour construire la notion d'identité narrative. Je réitère que cet aspect est fondamental dans ma recherche : s'identifier ou être identifié, c'est d'abord se mettre en mots

[109] Dans les débats contemporains, la vision « réaliste », qui affirme « que le récit de vie constitue une description approchée de l'histoire réellement (objectivement et subjectivement) vécue » est opposée à celle « antiréaliste » qui soutient au contraire « que la relation entre récit et histoire est très incertaine, voire que le terme même d'histoire *réellement vécue* n'a aucun sens » (Bertaux, 2001).

(Dubar, 2000) et cet exercice nouveau pour les femmes de l'Arabesque leur a permis d'émerger à la fois comme lectrices mais aussi comme auteures de leur propre vie (selon l'expression de de Gaulejac, 2002). Ainsi, de Villers, dans le cadre de récits de vie et de formation reconnaît leur qualité de « matériau privilégié pour l'analyse des constructions discursives[110], comme les dynamiques identitaires » (de Villers, 2002 : 290). Pour ma part, les récits de vie dans le cadre d'une recherche permettent aussi une découverte dans les différentes temporalités constitutives d'une vie humaine, qui sont toujours à reconstruire en fonction des évènements et des temps de la vie.

Pour terminer ce petit tour d'horizon conceptuel, la perspective ethno-sociologique permet aussi de mener les récits de vie vers une forme de ***récits de pratiques en situation***, qui permettent de comprendre les contextes dans lesquels elles s'inscrivent et qu'elles amènent à reproduire ou faire évoluer. Et puisque l'action se déroule dans le temps, le moyen de la décrire le mieux est la forme narrative qui apporte cette dimension diachronique (Bertaux, 2001). Pour Desmarais, le concept de récit de pratiques est un concept néo-marxien qui renvoie à la position de l'individu dans la société. Les pratiques représentent « la mise en actes, la trace concrète dans la vie quotidienne, de la place objective occupée par les acteurs sociaux dans le système socioculturel (Bertaux cité par Desmarais, 2009) ; elles concrétisent donc la place que l'acteur.e-sujet occupe dans les rapports sociaux. Le récit de pratiques représente alors la narration de ces activités par cet acteur.e-sujet qui se positionne dans la société.

Dans ma recherche, les récits de pratiques des femmes de l'Arabesque donnent donc des indices de la place qu'elles occupent dans la société. Mais il faut souligner que la position que ces acteures-sujets occupent dans la société peut varier et il se dessine alors dans leur parcours de vie des trajets différents[111].

1.3.2. La découverte du terrain

Pour compléter ce point d'« échafaudage » théorique de la perspective ethnosociologique, il est à noter qu'à l'inverse de la démarche hypothético-déductive, la démarche ethnosociologique consiste à étudier un « morceau » de réalité sociale-historique dont on ne sait pas grand-chose au départ (Bertaux). Le début de la recherche se base souvent alors sur des stéréotypes[112] (*Toutes les femmes arabes sont voilées)*, des préjugés[113] (*Les femmes voilées sont soumises)* ou d'autres

[110] Pour Bertaux, la réalité discursive du récit, c'est ce que le sujet veut bien dire de ce qu'il pense et sait ou croit savoir de son parcours (Bertaux, 2000).

[111] La notion de « parcours » de vie sera définie au chapitre 3.

[112] Le stéréotype peut être défini comme une banalité, une idée toute faite et sans originalité, un cliché (Source : Internaute Encyclopédie, Dictionnaire de langue française, consulté le 3/11/2009).

[113] Le préjugé peut être défini comme une opinion, un jugement préconçu, une présomption (Source : Internaute Encyclopédie, Dictionnaire de langue française, consulté le 3/11/2009).

représentations collectives (*Les jeunes filles d'origine arabe réussissent mieux leur scolarité tandis que les jeunes hommes d'origine marocaine et turque sont des délinquants*) tels que des jugements d'ordre moral qui circulent dans le sens commun.

L'objectif de ce type d'enquête ethnosociologique est d'amener dans l'espace public, sur base de mes observations concrètes, des éléments de connaissance objective et critique. Celle-ci permet alors de comprendre « comment ça marche » et les femmes à qui j'ai décidé de m'adresser, sont les interlocutrices de leurs contextes sociaux, -c'est-à-dire tout ce qui touche à leur vécu de mère et de femmes engagées à l'Arabesque-, dans lesquels elles ont acquis une connaissance pratique grâce à leur expérience.

Le processus de compréhension est donc fondamental pour amener progressivement à des hypothèses. Bertaux est finalement très proche de la démarche herméneutique.

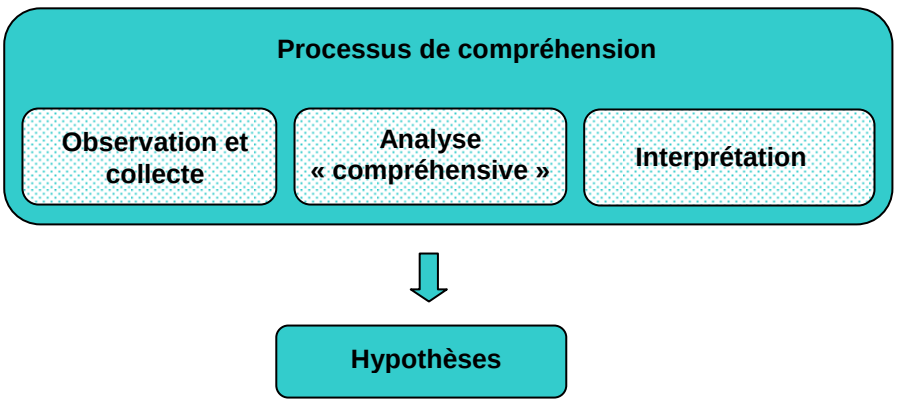
Au fur et à mesure que le « terrain » s'est affiné, j'ai alors élaboré des hypothèses à partir des observations concrètes, de la démarche herméneutique et de la réflexion menée sur base des récurrences. Mon but n'est pas de les vérifier mais c'est par cette démarche que, grâce à de nombreux *allers et retours* entre mes observations et la théorisation progressive, je peux faire ressortir une vision logique, énoncée en termes sociologiques, de mon objet d'étude.

Ainsi, c'est en confrontant d'autres interprétations (par d'autres chercheurs sur des terrains similaires) que le cheminement en sciences sociales progresse et se consolide (et non pas par la méthode expérimentale). La comparaison, comme l'a démontré Max Weber, est donc un outil puissant pour mettre à l'épreuve une interprétation et la consolider ou non.

1.3.3. Les étapes méthodologiques du processus herméneutique

Le processus de compréhension de la construction identitaire des femmes de mon étude est donc composé de différentes étapes et figure au cœur de la méthode herméneutique. Ce processus part des observations et de la collecte des données, il se prolonge dans l'analyse de celles-ci, pour proposer ensuite des interprétations des phénomènes étudiés et engendrer enfin, par l'imagination sociologique -dirait Bertaux-, des hypothèses plausibles sur des processus sous-jacents dont l'existence sera confirmée par la récurrence des indices relevés dans les récits de vie.

Voici une représentation graphique de la démarche herméneutique :



L'enquête ethnosociologique a donc pour objectif de construire petit à petit une base d'interprétations que l'on peut considérer comme un modèle de la manière dont les choses se passent, mais celui-ci ne peut être déclaré stable que si le chercheur a donné au réel tous les moyens de le stabiliser (Bertaux, 2001).

Chapitre 2. Les conditions du recueil des récits de vie

2.1. Introduction : la force de l'observation

« Go get your pants dirty »

(Park, *Les migrations humaines et l'homme marginal*)[114]

Comme annoncé dans l'introduction de cette partie méthodologique, il me faut à ce stade revenir sur la première étape du processus de compréhension et qui englobe à la fois l'observation et la cueillette des données. Dans l'observation, j'ai développé ce que l'on appelle l'« observation participante » qui fait partie intégrante de mon approche méthodologique, même si mon analyse repose essentiellement sur les neuf récits de vie.

Ainsi, c'est à partir des années cinquante que l'observation participante s'est imposée en sociologie en tant que concept ; émergence favorisée par le tournant méthodologique associé à la seconde vague de l'Ecole de Chicago. Le terme a en fait été conçu par Lindeman[115], qui signifiait par-là, « l'incorporation d'un enquêteur à un groupe, si possible sans en perturber les activités ordinaires » (Céfaï, 2003 : 501). Palmer (1928), sociologue et professeure à l'université de Chicago dans les années 1930, qui a étudié entre autres les « Rangers », liés à la fois à un club de sports et à un gang dans la région de Chicago, commente quant à elle que la finalité de cette démarche, « est de pénétrer en profondeur dans la vie d'un groupe, de découvrir la signification réelle de ses activités du point de vue de ses membres et d'obtenir une histoire de l'intérieur » (*inside story*).

Une définition canonique de l'observation participante est alors proposée par un autre chercheur américain, Kluckhohn (1940) : il s'agit du « partage conscient et systématique, pour autant que les circonstances le permettent, des activités de vie et parfois des intérêts et des affects d'un groupe de personne ». Le projet d'obtenir des informations par le « contact direct », en « acquérant un statut dans l'organisation communautaire », tente à limiter les distorsions entraînées par une position d'*outsider* (Kluckhohn, cité par Céfaï, 2003 : 502). Néanmoins, cela exige de rester à des formes passives d'observation et d'entretien, en évitant de prendre des notes au moment même, et de relier à la fois la diversité des rôles d'enquête sur le terrain, les informations qu'ils fournissent et les biais qu'ils provoquent (Céfaï, 2003 : 502).

---

[114] Park R.E. (1928), Les migrations humaines et l'homme marginal, in *American Journal of Sociology*, 33: 881-893.

[115] Lindeman E.C. (1924), *social Discovery : An Approach to the Study of Functional Groups*, New York, en particulier le chapitre 8 : « Observation and the Participant Observer », pp. 191-200. Il parle aussi d' « Observation coopérative ». N. Anderson et E.C. Lindeman publieront ensemble un manuel : *Urban Sociology : An Introduction to the Study of Urban Communities*, New York, F.S. Croft, 1930 (Céfaï, 2003 : 501).

Favret-Saada décrit très bien la diversité des rôles qu'elle a joué dans ses enquêtes sur la sorcellerie dans une région de bocage dans l'ouest de la Normandie. Elle aurait voulu garder une position d'*outsider*, « de chercheuse qui observe seulement » et donc rester *neutre* en quelque sorte. Mais très vite, elle a accepté de jouer le jeu d' « être prise », comme repris précédemment. Pour elle, la prise de distance nécessaire pour que la théorisation soit possible ne doit donc pas s'installer nécessairement entre le chercheur et l'indigène.

C'est dans ce cadre que j'ai accepté finalement[116] d'être impliquée et de m'impliquer dans le groupe des femmes de l'Arabesque, que ce soit au moment des réunions avec mes « collègues » bénévoles, lors des Groupes Paroles de Femmes ou encore simplement au moment des discussions informelles autour d'une tasse de thé ou d'un repas partagé.

Et pour terminer ce petit détour sur l'observation participante, Céfaï conclut que

> « l'enquêteur de terrain est certes un observateur, mais aussi un acteur à part entière qui, par sa présence sur le site naturel de l'enquête, provoque des zones de turbulence. L'enquêteur induit la configuration de nouvelles situations sociales, il se voit attribuer des places dans le maillage des relations sociales, qui s'organisent moyennant des réseaux de catégorisation et de classement, et il entre dans des processus de socialisation parfois incontrôlables qui bousculent sévèrement ses repères de la réalité. Il est confronté à des options méthodologiques et à des obligations morales, alternatives et concurrentes ; il se déplace à travers une multiplicité de « provinces de sens » qui s'ouvrent comme autant d'horizons au prisme de son expérience du monde et d'autrui » (Céfaï, 2003 : 531).

Comme je l'ai mentionné, je n'ai pas développé dans le cadre de ma recherche une analyse fine des mes carnets de bords qui reprennent toute l'observation que j'ai réalisée pendant mes années de présence à l'Arabesque. Néanmoins, je les ai relus tout au long de l'analyse de mes récits pour appuyer certaines interprétations, et surtout aussi pour y relever la dimension intersubjective et affective présente au moment des partages d'expériences entre les femmes de l'Arabesque et moi-même. Nul doute que l'ambiance qui règne dans l'association a permis -ou non- aux femmes acteures-sujets de s'exprimer ou de se taire.

Mais revenons à présent au processus de cueillette de mes données à l'Arabesque.

2.2. Au point de départ : le hasard

« Sur la rive du flux continu du cours du monde, sur les marges de « l'ordre normal des choses », dans l'entre-deux de la mangrove, à l'intervalle entre le solide de ce qui est là, minéralisé, et donc déjà de la vie passée, et le liquide de la vie à l'œuvre, qui hésite, avance, reflue et en permanence génère le monde. »

(Agier, *La sagesse de l'ethnologue*)

[116] Je reviendrai très rapidement à tout ce processus d'implication et du va et vient permanent entre mes différents rôles joués à l'Arabesque.

Je suis donc partie de mon intérêt général pour les femmes qui ont choisi de s'engager pour la cause des femmes, tout en étant mère de famille. Cet intérêt s'est éveillé au cours de mes différentes expériences antérieures, au sein de ma propre famille et dans les différents pays d'Asie, d'Afrique et d'Amérique Latine dans lesquels j'ai vécu. Ayant abandonné l'idée de travailler avec des militantes « célèbres » du sud, le « hasard » m'a donc fait rencontrer la présidente de l'association de l'époque avec qui j'ai partagé ma passion pour le sujet.

« *Va donc voir les femmes de l'ombre* » m'a t'elle dit et elle m'a simplement glissé, dans la poche, le numéro de téléphone d'une association urbaine : l'Arabesque. Je ne me doutais pas encore combien ce petit morceau de papier allait bouleverser ma vie de femme et de mère et m'initier en tant que chercheure.

J'ai alors pris contact avec la coordinatrice de l'association par téléphone, elle m'a proposé de la rencontrer une première fois et de me présenter une marocaine « très intéressante » qui l'assiste dans la gestion de l'Arabesque.

Début mai 2003, j'ai donc pris la route vers le quartier de Bruxelles où se situe l'association pour y réaliser mon « terrain »[117]. Pour Agier, le terrain n'est pas une chose telle qu'un lieu, une institution, un groupe ethnique ou une catégorie sociale. C'est tout d'abord « un ensemble de relations personnelles où on apprend des choses ». Aller sur le terrain, c'est établir des relations personnelles avec des personnes que l'on ne connaît pas ou peu, chez qui on « débarque » un peu par effraction (Agier, 2004). Pour ma part, l'Arabesque n'est pas un lieu anodin et la connaissance intime et progressive de ce milieu spécifique, uniquement réservé aux femmes[118], m'a réellement aidée à saisir la complexité du vécu de mes interlocutrices.

2.3. La magie d'un lieu

Partons alors à la découverte de ce lieu « physique », palpable et visible de l'Arabesque. Une description écrite de ce lieu tellement vivant et vibrant ne pourra cependant représenter que très imparfaitement la vie qui s'y déploie entre les sons, les odeurs, les couleurs, les émotions, les tensions, bref au cœur de l'énergie vitale qui bouillonne dans ce lieu un peu magique.

C'est donc une maison anodine d'un quartier populaire « tranquille », entre bureau de poste et commissariat de police. La place n'est pas loin, lieu de transfert de

[117] Je pensais ne rester que quelques mois dans cette association pour recueillir mes récits, mais je ne savais pas encore que ce parcours allait durer plusieurs années…

[118] L'Arabesque est une association qui, pendant la journée, n'est ouverte qu'aux femmes. Les activités d'éducation permanente ne sont donc pas mixtes. Cela peut paraître étonnant mais on peut comprendre aisément la décision de l'association d'en réserver l'accès aux femmes : pour de nombreux cas, l'autorisation de sortie des femmes par leur mari n'aurait pas été accordée si l'association avait été mixte. J'ai connu de nombreuses femmes pour qui, le cours de français à l'Arabesque était la seule sortie autorisée de la semaine…

nombreux trams et bus ; c'est là aussi que le marché se déroule le mercredi et le samedi.

La lourde porte d'entrée brun-roux attire le regard : elle ne ferme jamais totalement, bloquée par un « cylindre en tissu cousu main » qui relie les deux clinches.

Le long couloir peint en jaune et vert, avec un sol en lino bleu vif est le sas essentiel qui relie le monde de la rue, du dehors et le monde intérieur : la maison des femmes. A droite, sous l'escalier en métal raide et rude, se trouvent les trois grandes poubelles pour le tri des déchets, et sur le long mur à gauche, des affiches : *« We are not dangerous, we are in danger »*, avec la photo noir et blanc d'enfants « du sud », *«Halte au sexisme », « Le sud bouge et nous ? Opération 11 11 11 », « Un autre monde est possible. Forum social de Belgique. 10 mai 2003 », « On lit bébé à la bibliothèque », « Vous rêvez de monter votre propre affaire ? Affaires de femmes, femmes d'affaires vous accompagne, gratuitement ».* Et l'affiche A4 sur la porte avec *« Accueil »* écrit à la main…

La porte suivante, toujours aussi brune, donne sur la grande salle jaune et chaude au bout de laquelle, des parois ont délimité le bureau de la coordinatrice, un coin informatique avec du matériel recyclé et un coin toilette avec un évier mal conçu pour faire la vaisselle à l'eau froide… A l'autre extrémité de la pièce, côté rue, sous les fenêtres de verre opaque, c'est un lieu où on donne cours avec un carré de tables et de chaises, un tableau vert et de grandes tentures toujours aussi brunes pour diviser la trop longue pièce. Traînant par terre et même si c'est « *pas la couleur qu'on voulait »*, elles ont été cousues au cours de couture et valorisent fièrement le travail de quelques femmes…

Entre les tentures et les coins bureaux, un autre large espace avec un autre carré de tables et des chaises : c'est la « salle à café », avec joliment présentés : des tasses, les verres à thé, des sachets de sucre et de lait, les thermos et la grosse théière argentée. Souvent des biscuits ou des tranches de « gâteau » ont été rajoutés par des mains cuisinières. C'est le lieu de rendez-vous, de halte, de pause, de causeries, la salle d'attente et des confidences… Là, les femmes se retrouvent mélangées, souvent pour un court instant, avec les bénévoles « belges » souvent plus âgées et les plus jeunes du sud, les copines issues des mêmes pays, les femmes de passage avec leur bébé…

Aux murs, des affiches en arabe sur la nouvelle Moudawana, des photos des dernières fêtes, des dessins de femmes réalisés au groupe « Paroles de femmes », des panneaux d'informations avec le planning des différents cours donnés dans les classes du premier étage aux noms de fleurs, deux t-shirts rose bonbon attirent l'attention avec leur logos : « *la rue est à nous »* et *« ne me libère pas, je m'en charge! »*, une affiche sur la journée de la non violence envers les femmes le 28 novembre, un panneau avec des inscriptions pour les rencontres d'été : je participe ! Et puis contre les murs, s'établissent des étagères avec les réserves de café et de thé, des tables avec de multiples brochures d'informations sur les activités proposées aux femmes, sur les prochains rassemblements et luttes…

Au premier étage, il y a la grande salle où se donnent les cours de couture et d'ameublement. Toute la journée du jeudi, les femmes cousent, bavardent, prennent leur repas ensemble et c'est là que le monde se re-crée ! Autour de la grande salle,

diverses classes plus petites, au nom de « pensée » ou « primevère », sont meublées de tables et de chaises avec l'incontournable tableau noir.

La cuisine se trouve aussi à l'étage ; c'est une petite pièce avec une grande fenêtre aux vitres troubles, contenant des cuisinières récupérées, une table de cuisine et des chaises dépareillées, une étagère de récupération également avec tout un amas de vieille vaisselle: des verres à thé, des tasses sans anses, des théières en inox rutilant, des énormes casseroles à couscous en alu.

C'est en général dans la cuisine que j'ai réalisé mes entretiens, le lieu est lumineux, paisible et je ne doute pas que ce décor familier a été propice aux confidences…

Lieu domestique, intime et privé, le coin cuisine est un lieu privilégié essentiellement investi par les femmes à travers l'histoire des peuples humains. C'est là qu'on prépare les repas pour toute la famille, que l'on prépare les fêtes et les cérémonies ; lieu où s'accomplissent de nombreux rites, on s'y sent en sécurité. C'est le lieu des femmes et des petites filles qui apprennent leur rôle tant bien que mal, c'est un lieu où les premières confidences des jeunes filles se dévoilent, un lieu où l'on accouche parfois aussi…

C'est donc dans la cuisine de l'Arabesque que j'ai rencontré Kalila pour la première fois.

2.4. La rencontre avec Kalila ou la découverte d'un autre monde

Kalila est une femme immigrée marocaine qui vit en Belgique depuis 1977. La présidente de l'association de l'époque me l'avait présentée comme une femme investie et très active à l'Arabesque ; elle est aussi mère d'une famille nombreuse. Elle m'a accueillie très chaleureusement et visiblement, elle n'était pas intimidée de me parler d'elle. On lui avait parlé de moi et de ma recherche sur des femmes mères de famille et militantes.

Comme l'a démontré Bertaux, quand on arrive dans un monde social, l'enjeu principal est « de bien passer »; il faut donc inspirer confiance, avec naturel. J'ai donc évité de parler d'enquête en expliquant ce pourquoi j'étais là : « *je voudrais écrire un livre sur ta vie –et plus tard sur celle d'autres femmes de l'Arabesque– en tant que mère et femme engagée* ». Je lui ai en fait demandé ce qu'elle voulait bien raconter de son expérience de vie de femme. J'ai donc exposé les objectifs principaux de ma recherche et garanti la confidentialité. Je lui ai proposé alors de choisir elle-même un pseudonyme, ce qu'elle fit avec beaucoup d'amusement.[119]

[119] Toutes les femmes de mon étude ont d'ailleurs pris beaucoup de plaisir à se choisir un pseudonyme, un surnom de princesse, de femme admirée, voir même d'un roi ancien qui « a fait beaucoup pour l'identité marocaine ». Cela leur a sans aucun doute ouvert des portes sur des « soi possibles » ou une identité rêvée. Je n'ai pas souhaité intervenir dans ce choix personnel : les pseudonymes ici utilisés sont tous issus des desiderata des femmes.

En situant le « filtre » de la catégorie sociale à laquelle elle appartient (une mère d'origine marocaine, immigrée en Belgique et engagée comme bénévole à l'Arabesque), j'ai proposé à Kalila de se « raconter » et je lui ai expliqué que ce n'était pas les détails intimes de sa propre vie qui m'intéressaient -que cela lui appartenait et faisait partie de son jardin secret- mais que je m'intéressais plutôt à l'articulation quotidienne de ses différents rôles. Comment faisait-elle pour se construire en tant que femme, épouse et mère d'une grande famille, et de surcroît engagée dans une association militante ?

Entre son identité sociale d'acteure-sujet porteuse d'une expérience sociale spécifique et moi représentant la connaissance, « la société » dirait Bertaux, s'est engagée alors une relation interpersonnelle forte, à laquelle je ne m'étais pas préparée tant le contenu du récit a été riche voire inespéré. Très vite Kalila s'est approprié les « cadres » que je lui avais proposé, a ajouté ses réponses personnelles et m'a donné sa propre vision des choses.

La qualité de l'entretien et de l'interaction avec Kalila s'est probablement établie grâce aux conditions psycho-sociales que nous partagions : je suis en effet convaincue -même si je ne m'explique pas entièrement le phénomène- que mon statut de femme, de mère de quatre enfants, dont des adolescents, et mon âge ont joué un grand rôle dans la construction d'une complicité forte, d'une connivence féminine basée sur l'empathie « qui facilite de l'intérieur l'exploration des logiques contradictoires qui ont pesé sur le cours d'une vie » (Bertaux, 1980, cité par Desmarais, 1986).

Céfaï, pour sa part, relève que « les relations sur le terrain mettent en jeu des catégorisations, des rituels et des conventions selon la génération[120], le genre ou l'ethnie. Elles sont sexuées. Etre une femme ouvre des opportunités d'enquête et en referme d'autres » (Céfaï, 2003 : 560). Dans mon expérience, le fait d'être femme m'a donc réellement facilité la tâche.

Petit à petit, je me suis alors familiarisée avec les temps de silence, d'émotions fortes, des confidences, des moments de gênes et j'ai découvert que certains moments de l'entretien peuvent être très éprouvants sur le plan émotionnel. J'ai appris à accueillir ces émotions car elles sont le signe que quelque chose d'important a été signifié.

Cette première interlocutrice m'a donc initiée à ma propre position de chercheure et j'ai appris à l'aider à se raconter en lui manifestant mon vif intérêt et en l'interrompant le moins possible. Relancer le sujet, répéter les derniers mots de sa phrase ou l'inviter à poursuivre sont autant de techniques de l'entretien narratif que j'ai consolidées grâce à ce premier récit. En outre, j'ai réalisé combien Kalila me faisait confiance car elle m'a livré des passages de vie extrêmement douloureux qu'elle n'avait jamais livrés à personne ; ce qui allait sans le savoir, bouleverser complètement le cours de ma recherche et mon temps de présence à l'Arabesque…

[120] Un colloque s'est d'ailleurs déroulé en novembre 2001 sur « Le genre et l'âge dans la relation d'enquête » ; voir les actes du colloque, Daphy E. et Jeanjean A. (dir.), MNATP.

Nous avons alors enregistré avec un magnétophone deux entretiens autobiographiques à quelques semaines d'intervalle. J'avais de l'appréhension à utiliser un magnéto car il peut modifier la nature de l'entretien, mais rassurée parce que cela ne la dérangeait pas, j'ai pu me concentrer pour noter les gestes et les expressions de mon interlocutrice. Après la rencontre, j'ai aussi noté dans un cahier de terrain tout ce que j'avais retenu de l'ambiance de l'entretien, de l'attitude générale de Kalila, de mes impressions et réflexions, des questions restées en suspens, de mes émotions.

La production de ce premier récit s'est donc faite sur le mode oral qui fut enregistré comme tous les récits par la suite. Entre chaque entrevue, je relisais mon cahier de terrain pour avancer dans la compréhension de l'objet de ma recherche.

La première personne que l'on rencontre a donc été dans mon cas de recherche, une ressource impressionnante d'informations (en qualité et en quantité) et véritablement celle qui, a orienté toute ma recherche. Kalila a bien compris les questions de recherche qui m'ont amenée à elle et elle s'est approprié la démarche avec beaucoup de « discernement et d'insight », dirait Desmarais (Desmarais, 1986). Ce premier récit m'a donc servi d'épreuve pour la construction de mon modèle d'analyse et de point de comparaison avec les récits qui ont suivi. En outre, elle m'a permis de développer un premier niveau de connaissance du vécu de ces femmes et cela reste une grande chance et un moment de rencontre humaine inoubliable.

Après lui avoir remis son récit de vie entièrement retranscrit, je lui ai demandé de me conseiller pour prendre contact avec d'autres interlocutrices de l'Arabesque mais mes contacts suivants se dont soldés de refus systématiques. Ce refus dura plusieurs mois où je me questionnai lourdement … J'avais lu dans l'ouvrage de Bertaux que cette situation peut être intéressante à comprendre car elle peut donner des informations sur le climat qui règne à l'Arabesque, sur les silences, les conflits latents, les enjeux… Comprendre ces obstacles rencontrés au cours de l'observation, c'est déjà comprendre un peu le terrain lui-même mais c'est aussi très inconfortable, voire déstabilisant à vivre ! Ainsi, dans le monde social que j'avais pénétré, il y avait des portes d'entrées qu'il me fallait découvrir et partir à leur recherche n'a pas manqué d'intérêt car cela allait engager plusieurs années de ma vie comme acteure-sujet-chercheure…

2.5. Ma vie comme bénévole à l'Arabesque

> *« L'ethnologue « transparent » ne fait pas d'histoires, pas de vagues, il voudrait bien ne pas perturber les situations qu'il observe pour que celles-ci traduisent d'aussi près que possible la réalité sociale « naturelle » dont il fait profession d'être le témoin le plus proche, et autant que possible sans interférence d'une présence étrangère. Il voudrait être sans histoire(s) aussi pour qu'on ne lui ferme pas les portes de son terrain, et donc de sa connaissance. »*
>
> (Agier, *La Sagesse de l'ethnologue*)

Je ne pensais donc absolument pas au départ m'investir à l'Arabesque comme bénévole mais après le premier récit, qui fut narré par Kalila, je suppose qu'un

« bouche à oreille » a circulé entre les femmes, me fermant en quelques sortes les portes des intimités.

Ce premier récit de vie a en effet été tellement profond et détaillé que lorsque j'ai remis l'intégralité de celui-ci à la femme concernée, elle a dû se sentir fragilisée par le fait de détenir un document écrit avec de telles révélations sur sa propre vie et sur celle de ses proches. Une explication de cette réaction est sans doute la peur d'être lue par sa famille. Celle-ci risquerait alors de la percevoir autrement que comme la femme, mère de famille irréprochable, bonne musulmane et bonne épouse qu'elle représente. En outre, le « quand dira-t-on » des voisins et des connaissances issues du Maroc est très présent dans la vie des femmes marocaines et la notion de honte est acquise dans leur plus tendre enfance[121]. Une troisième hypothèse que j'évoquerai est la difficulté du rapport à l'écrit que peuvent éprouver des personnes issues de familles peu scolarisées. Un document de plusieurs dizaines de pages concernant sa vie intime racontée par un individu pourrait en effet être perturbant pour celui-ci, s'il n'a jamais écrit quoique ce soit le concernant… Tout ceci reste de l'ordre des suppositions, une clarification de cet événement peut être envisagée au moment de la restitution de ma recherche aux interlocutrices.

Néanmoins, cela met en exergue que l'activité d'enquête est bien une forme de coopération à laquelle la chercheure et les interlocutrices participent activement, « dans des jeux d'interactions au cœur desquels émerge une réflexivité de concert. » Celle-ci se joue en fait dans les intervalles de la relation entre ces deux types d'acteures-sujets que sont les femmes de l'Arabesque et moi-même (Céfaï, 2003 : 526).

C'est ainsi que suite au refus et à la méfiance d'autres femmes marocaines de me raconter leur vie et après en avoir parlé longuement avec la coordinatrice de l'Arabesque, j'ai décidé de m'y investir comme bénévole. J'ai donc donné des cours de conversation française pendant deux ans, de septembre 2004 à juin 2006. J'ai poursuivi mon bénévolat ensuite en 2007, avec la co-coordination d'un Groupe Paroles de Femmes sur le thème : « être mère et militante ».

Deux fois par semaine, j'avais donc rendez-vous avec les femmes de l'Arabesque : la partie sans doute la plus passionnante de ma recherche !

Si les femmes des cours de conversation française m'ont apporté énormément pour la compréhension de leur vie quotidienne, celles qui concernent ma recherche étaient en quelque sorte mes « collègues », c'est à dire les bénévoles marocaines qui travaillaient, comme moi, à l'Arabesque.

Le fait de m'être impliquée pleinement dans les activités de l'association m'a certainement ouvert la grande porte des confidences ! A ce sujet, la notion de « don » est très présente dans toutes ces après-midi « entre femmes » : parler d'elles-mêmes avec autant de profondeur, de sensibilité et de liberté est un cadeau

[121] Comme le souligne Remacle « Etre honteux, c'est se sentir incapable de répondre à la demande des autres, se sentir jugé par eux. En arabe, honte et politesse sont de même racine (hisma). Les choses honteuses sont les choses impolies…..La honte est liée à la pudeur puisque provoquée par le regard, et donc de nature fondamentalement sexuelle » (Remacle, 2002 : 98).

permanent que les femmes s'offrent entre elles. Cela permet de soulager le cœur et la solitude, de rire sur les beaux moments de la vie et les souvenirs, de pleurer sur les chagrins de femmes et de mères, de dire l'insupportable.

J'ai d'ailleurs expérimenté que le don de conseils est une pratique universellement féminine qu'aucune barrière culturelle ou religieuse ne peut arrêter. Que ce soit dans mes expériences avec des femmes afghanes réfugiées dans des camps de désert entre l'Iran et le Pakistan, avec des femmes cambodgiennes dans un camp khmer Rouge, avec des Sri lankaises ou des Ethiopiennes des hauts plateaux ou dans le cas présent, avec les femmes de l'Arabesque, le partage des savoirs, des traditions, des « *chez moi, on fait comme ça…* » constituent le ciment des relations entre les femmes.[122]

Après plusieurs mois de travail à l'Arabesque, quand je commençais à me demander si j'allais obtenir un deuxième rendez-vous pour un nouveau récit de vie, la coordinatrice m'a dit : il y a plusieurs femmes qui veulent te parler ! Et c'est comme ça que j'ai pu réaliser les récits de vie suivants.

2.6. Chaque nouveau récit ou l'affinage d'un processus

Huit autres récits de vie ont alors été réalisés en 2005 et 2006. La constitution de ce corpus s'est faite au sein de l'équipe des bénévoles au fur et à mesure de la réalisation du travail de terrain, lors de mes rencontres successives à l'Arabesque.

Néanmoins, en colligeant certaines données à la fin des entretiens biographiques j'ai dressé un profil socio-démographique type entraînant des conditions dans le choix des femmes[123]. Cela permettait que le groupe soit suffisamment homogène pour pouvoir en comparer les données, tout en étant attentive à ce qu'il ne soit pas trop restreint. Bertaux souligne que c'est en disposant de toute une série de cas qu'il est possible de comparer et ainsi découvrir dans chaque cas particulier, ce qu'il y a de général (Bertaux, 2001). C'est pourquoi, pour trouver les différences et les similitudes, la question de la construction progressive de l'échantillon est essentielle et demande, comme je le verrais, certaines exigences.

Ainsi, toutes les femmes d'origine marocaine de l'équipe des bénévoles de l'époque ont été interviewées –c'est-à-dire un tiers de l'équipe bénévole– et c'est ce qui a permis ce que Bertaux nomme la *différentialité*.

---

[122] Et pour revenir à l'Arabesque, les conseils qui reviennent et qui nourrissent les conversations sont ceux qui tournent autour de la vie intime des femmes. Les plantes que l'on trouve à Matongé (quartier à forte concentration congolaise et africaine à Bruxelles) contre la stérilité, la manière de « retenir » un mari volage, le nombre de fois que l'on fait l'amour par jour pour les unes et par mois pour les autres, le coriandre à rajouter dans le bain pour tonifier la paroi vaginale, le henné qui décore la peau des jeunes filles avant le mariage ou encore la recette de la soupe du Ramadan sont autant d'exemples de ce foisonnant partage d'expériences et de pratiques de femmes.

[123] Ce profil socio-démographique sera présenté dans la partie analyse.

Le phénomène de *différentialité* représente le fait que pour un même statut institutionnel, des personnes vont exercer leur activité de manière très différente car elles n'ont pas la même structure de personnalité, ou les mêmes *habitus*. Les récits de vie permettent alors de discerner ce qui a fait que les individus ont opté pour telle ou telle conduite, en fonction de leur propre parcours biographique et des totalisations subjectives spécifiques de ces parcours (Bertaux, 2001). Les femmes d'origine marocaine, qui s'investissent à l'Arabesque, ont développé chacune selon leur histoire et leur place dans la société, des manières différentes d'exercer leurs activités au sein de l'association mais également dans leur vécu de mère.

Cette partie passionnante de ma recherche va s'étaler sur presque trois années, entre la réalisation des récits, leur retranscription et la construction progressive de mon modèle théorique. L'affinage de mon questionnement s'est réalisé aussi progressivement : étant partie d'une question plus générale avec le récit de Kalila, j'ai alors progressivement pointé de nouvelles questions pour aller plus loin dans la problématique de la construction identitaire des femmes de l'Arabesque, au croisement de leur rôle de mère et de leur engagement social dans cette association militante.

Concrètement, je partais à un nouveau rendez-vous avec à chaque fois un nouveau petit carnet, d'une couleur différente pour chaque femme. Il reprenait les questions essentielles posées lors du récit précédent et retravaillées à tête reposée. Après avoir « installé » une situation d'entretien[124] dans la cuisine de l'Arabesque, je posais ma première grosse question quant à mon objet d'étude :

« *Je voudrais que tu me fasses le récit de ta vie car je souhaiterais comprendre comment tu te construis chaque jour entre tes multiples rôles de femme, mère de famille et engagée à l'Arabesque* » et pour compléter, « *comment se fait-il que tu te sois engagée comme bénévole à l'Arabesque, toi qui as plusieurs enfants et une grande famille et qui travaille*[125] *en dehors de la maison ?* »

Ensuite, au fur et à mesure des récits, d'autres questions « satellites » à la question de départ sont apparues. Soit pour clarifier ma question dans le cas où la question

[124] Les situations d'entretien se sont déroulées avec chaque femme, toutes plus ou moins de la même manière : je me suis présentée, expliquant que je suis mère de famille, que j'ai vécu dans de nombreux pays du Sud et que j'ai repris des études tardivement. Je fais actuellement une recherche et mon désir est de comprendre le vécu de femmes comme elles, partagées dans leur vie entre plusieurs rôles. Je leur ai expliqué alors le déroulement d'un entretien en leur garantissant l'anonymat. Pour cela, je leur ai proposé de choisir un pseudonyme. Je leur ai demandé aussi si cela ne les dérangeait pas que j'utilise un magnéto pour les enregistrer afin de pouvoir juste noter les choses importantes et être « vraiment » avec elles.

[125] La plupart des femmes ont également dans leurs tâches quotidiennes un travail à l'extérieur. Travaux de nettoyage bien souvent pénibles et horaires peu conciliants avec la vie de famille font partie, pour la plupart des femmes de leur vie quotidienne. Il était question au départ de ma recherche d'étudier ce troisième champ identitaire du travail, articulé avec le champ de la maternité et de l'engagement social. Néanmoins j'ai décidé de me concentrer sur les deux derniers champs identitaires, suffisamment complexes et producteurs de connaissance.

n'a pas été comprise : « *Qu'est ce qui a fait dans ton parcours de vie que tu décides aujourd'hui de t'engager pour la cause des femmes ?* » Soit pour obtenir plus de détails sur des informations intéressantes qui complèteraient ce qu'elles disent : « *Tu as des souvenirs de ton enfance au Maroc ?* », « *est-ce qu'il y a un événement qui t'a marquée plus spécialement ?* » Soit encore pour situer le récit dans le contexte et l'histoire sociale : « *ton père est arrivé en Belgique dans quel cadre et quelles conditions ? L'avez-vous accompagné ?* »

Lorsque des moments du récit devenaient plus lourds voire pénibles sur le plan émotionnel, je déposais délicatement un temps de silence ou encore je répétais doucement chaque mot que la narratrice me dévoilait : « *Quitter ta mère et tes amies, ça a été le déchirement de ta vie…* », « *Tu as découvert qu'il te trompait…* », « *Ca te dégoûte…* », « *La peur d'une femme battue, tu le lis dans ses yeux …toi tu connais ça…* ».

La retranscription de chaque récit se fit donc systématiquement après chaque entrevue et petit à petit, ma connaissance de l'histoire des femmes, de leur vécu, de leurs émotions et sentiments s'est approfondie[126]. Leurs récits finissaient par m'habiter complètement et j'ai eu bien du mal à mettre un terme –du moins pour un temps– à cette partie extraordinairement vivante de ma recherche.

Cela n'a pas duré longtemps car la coordinatrice de l'Arabesque me sollicita en 2007, pour poursuivre la réflexion avec un public plus large : un Groupe Paroles de Femmes. Le thème « maternité et militance » était devenu, sans que je m'en rende compte, un thème fondamental de réflexion pour les années qui suivirent à l'Arabesque (il l'est encore aujourd'hui en 2010 !). Ma recherche avait été pareille à une étincelle allumant le désir de pousser les réflexions plus loin, afin de comprendre les vécus individuels et collectifs et de mieux accompagner de nombreuses mères issues de l'immigration, principalement d'origine arabo-musulmane.

[126] Il est à noter que dans un dialogue entre deux individus, la communication passe simultanément par trois canaux: la communication non verbale, les intonations de la voix et les mots eux-mêmes (qui ne contiendraient que 10% des messages émis selon certains spécialistes!). Il est donc essentiel de tenir compte de la communication verbale et non verbale par l'observation participante.

Chapitre 3. Procédure pour l'analyse des récits de vie

L'analyse qualitative d'un corpus complet de récits de vie représente une phase cruciale et délicate de la recherche. Comme je l'ai déjà souligné, elle commence dès le début du travail de terrain et s'enrichit au fur et à mesure du recueil des témoignages.

Pour Céfaï, l'analyse s'engage donc peu à peu : « les notes sont lues et relues, laissant émerger des configurations d'acteurs et des séquences d'actions, des récits d'événements et des arguments récurrents, des relations de cause à effet et des imputations d'intention et de responsabilité » (Céfaï, 2003 : 596).

Cette étape est appelée par Bertaux la phase analytique qui prolonge la phase exploratoire. Les récits de vie changent alors petit à petit de fonction. Ainsi, alimentée par l'écoute et l'analyse des premiers entretiens et aussi d'autres informations provenant de sources différentes, je me suis déjà construit une représentation mentale -qui est encore imparfaite-, des mécanismes de fonctionnement (*inner workings)* de l'objet que j'étudie. Il faut s'appliquer alors à l'améliorer avec d'autres récits de vie, en suivant des pistes de réflexion qu'apportent les nouveaux témoignages, en relevant les indices émergeant au détour d'une phrase. Ma manière d'écouter s'améliore et, tout en laissant l'acteure-sujet raconter sa vie et son expérience personnelle, je peux me concentrer sur ce qui se trouve « derrière » les mots, sur ce que cette expérience apporte des rapports sociaux à l'intérieur desquels elle s'est constituée.

Mais c'est sans aucun doute en analysant les transcriptions, que les récits de vie dévoilent peu à peu leurs multiples richesses. Leur fonction analytique est alors de donner de nombreux indices qui construisent hypothèse après hypothèse, tester celles-ci en les comparant et en ne gardant surtout que les plus pertinentes pour l'élaboration du modèle.

Il existe différentes manières de procéder pour l'analyse de récits et les théories heuristiques issues de la nouvelle Ecole de Chicago en font partie par exemple. De nombreux chercheurs mènent alors une démarche inductive en partant de l'expérience des acteur.e.s-sujets vers une formalisation articulée avec une théorie substantive (Desmarais, 2009).

Pour ma part, j'ai construit ma stratégie d'analyse méthodologique grâce aux propositions de Bertaux, qui touchent spécifiquement au matériau biographique et de Desmarais qui se base sur les techniques issues de la théorie de l'école de Chicago ainsi que sur sa longue expérience en recherche-formation. Mais je me suis aussi inspirée avec d'autres ressources et expériences telles que celles de de Villers (1996), Favret-Saada (1994), Céfaï (2003), Agier (2004) ou Laplantine (2005).

Je propose alors un mode d'analyse élaboré grâce au contexte de recherche spécifique et original qui est le mien, afin de faire ressortir des éléments pertinents d'information et de signification, tels des indices, dans chacun des récits de vie en vue de l'analyse comparative.

Les différentes étapes de l'analyse s'inscrivent dans la continuation d'une épistémologie herméneutique, en dialectique avec les représentations théoriques élaborées dans ma première partie ; en voici le processus.

3.1. Construction de l'« arbre de sens »

« L'illusion de la candeur est une fiction nécessaire pour transformer toute évidence en question. »

(Agier, *La Sagesse de l'ethnologue*)

Parmi les différents récits retranscrits, la première étape fut de repérer un récit de « base » qui serait la clé de voûte de toute l'analyse. J'ai alors choisi celui qui me semblait le plus riche, c'est-à-dire celui où la narratrice avait bien compris l'objet de ma quête et « joué le jeu de la narration » ; en outre, elle avait traversé dans son récit les différentes thématiques de sa construction identitaire utiles à ma recherche. Il se faisait que c'était sans conteste celui de Kalila, la première narratrice de mon corpus.

L'analyse de ce premier récit est devenue alors le « prototype » pour l'analyse des récits suivants. Pour cela, il m'a fallu, comme le souligne Desmarais, déconstruire, codifier et puis reconstruire le récit suivant différentes étapes, qui ont été à refaire pour chaque récit.

Je souligne l'importance de travailler sur chaque récit, pris individuellement et globalement car il s'agit d'en faire une analyse comparative dans l'étape suivante. Et il faut donc expliciter les contenus latents de chacun des récits recueillis pour que les comparaisons entre eux puissent être fructueuses et cumulatives et en faire apparaître des récurrences et des tendances par exemple (Bertaux, 2001 ; Desmarais, 2009).

Voici alors les différentes étapes de l'analyse que j'ai réalisées et que l'on peut imaginer sous la forme d'un arbre, ce qui explique la nomination d'*arbre de sens*, selon Desmarais :

> **1**. La toute première entrée dans l'analyse d'un récit consiste à en faire des « lectures flottantes ». Le fait de lire et relire le récit permet au fur et à mesure de s'imprégner des propos de la narratrice. Cela peut paraître futile, comme le fait de relire la construction théorique simultanément, mais c'est important ! Chaque lecture révèle en effet, de *nouveaux contenus sémantiques* que Bertaux appelle aussi *analyse compréhensive*. Un des principes fondamentaux de celle-ci repose sur le fait qu'à la rencontre de deux horizons, celui du narrateur et celui de chercheur qui analyse se situent les significations d'un texte.
>
> **2**. La lecture inductive permet alors de relever « petit point par petit point » des petites « unités de sens » proches des propos de la narratrice. La création de sous-thèmes constitue alors les « branches plus fines de l'arbre ». Ainsi par exemple, les premières sous-catégories que j'ai pu relever pour tout ce qui touche à l'enfance, par exemple, sont :

- Le lieu de naissance,
- Le (s) décès d'enfant(s) en bas âge,
- La place dans la famille,
- La vie de famille et activités de l'enfance,
- La scolarité,
- Le regard sur le Maroc, etc.

Ou encore dans un autre domaine, celui des rapports de genre :

- Les rapports homme-femme,
    - Au sein du couple,
    - En général,
- Les rapports entre femmes,
    - Au sein de la famille (sœurs, belle-mère,…)
    - En dehors de la famille (au travail, à l'Arabesque,…)

3. Dans un troisième temps, grâce au premier découpage du texte en petites « unités de sens », de grands thèmes sont apparus dévoilant les « grosses branches de l'arbre ». Ces grosses unités de sens sont puisées dans la réalité historico-empirique[127] de la narratrice et titrées par de grands thèmes tels que :

- L'enfance,
- Le mariage,
- Les lieux de vie de la famille,
- Le regard sur la famille,
- Les rapports de genre,
- Les activités professionnelles,
- La formation continue,
- L'image de soi,
- Le partage des tâches au sein de la famille,
- L'Arabesque,
- La maternité,
- Le regard sur la militance.

La construction de l'arbre de sens représente donc un travail de découpage en profondeur de chaque récit. C'est à partir de celui-ci que peut se réaliser alors l'analyse compréhensive des récits individuels.

[127] Voir définition ci-après.

3.2. Compréhension de l'essence originale de chaque récit

Le deuxième grand moment de l'analyse d'un récit individuel demande beaucoup de rigueur, d'attention et de finesse pour faire émerger progressivement les *événements*, les pratiques et les représentations de l'acteure-sujet au cœur de son expérience sociale et à travers les différentes phases de son *parcours de vie* (Desmarais, 2009).

La notion de temporalité est donc essentielle dans ma méthodologie et la logique biographique émerge peu à peu en se structurant autour de deux axes : le diachronique et le synchronique. Dans cette perspective, la chronologie biographique rencontre la chronologie historique.

3.2.1. La structure diachronique des événements biographiques et du récit

3.2.1.1. Petit détour définitionnel : événements, parcours et ligne de vie

Je propose avant de poursuivre ma réflexion de m'attarder quelque peu sur ces notions, parcours de vie et événements, qui reviennent régulièrement dans la construction de mon analyse, sans avoir pris le temps jusqu'à présent, de les définir.

La notion de ***parcours de vie*** tout d'abord, correspond aux différents univers -ou mondes sociaux selon Bertaux- au sein desquels s'insèrent les expériences individuelles des acteures-sujets et qui contribuent au « social » (Desmarais, 2009). Comme le relève Bertaux, le récit d'une histoire vécue ramène immédiatement à la « réalité historico-empirique ». Celle-ci représente en fait le *parcours biographique* qui comprend la succession des situations objectives de l'acteure-sujet ainsi que les événements de ce parcours et la manière dont elle les a perçues, évaluées et agies à ce moment là (Bertaux, 2001).

La notion ***d'événement*** ensuite, mérite aussi un détour conceptuel. La place de l'événement dans les récits de vie est prépondérante et c'est le vécu de ces événements, dont certains sont catalyseurs de changement ou de réaménagement dans le processus de construction identitaire de l'acteure-sujet qui font que l'histoire de celui-ci est une histoire unique et singulière.

En philosophie, Badiou est un auteur qui a beaucoup travaillé cette notion[128]. Très succinctement, malheureusement, sa pensée complexe se résume dans le fait que dans l'idée d'événement, il n'existe pas de programmation, l'événement est en *rupture* avec la situation qui est établie. Pour de Villers, l'événement se trouve alors à l'interface entre le sujet et l'objet. Un fait prend ainsi « valeur d'événement » car il « impacte » le sujet par la réflexivité que celui-ci pose sur lui de manière consciente ou inconsciente. Les émotions sont alors révélatrices de la valeur de cet événement (de Villers, 1996).

Autrement exprimé enfin, Bastide propose de distinguer l'événement des faits quotidiens et il les envisage comme « ce qui advient et qui est inattendu, surprenant, qui saute à la figure, tranche sur la monotonie du quotidien, de ce qui se répète ou a

[128] Voir l'ouvrage : Badiou A. (1988), *L'Etre et l'Evénement*, Paris, Seuil.

l'air simplement de durer, se détache de la grisaille uniformisante » (Bastide, 1968). Quoi qu'il en soi, ces trois visions de la notion d'événement déterminent les événements comme extérieurs à l'acteur.e-sujet tels que les événements biologiques, les événements sociaux et les événements liés au monde physique (Brim, Ryff, 1980).

Mais les événements peuvent être également créés, en quelque sorte, par l'acteur.e-sujet ; il s'agit des événements psychologiques. Ils sont alors d'une importance majeure dans les parcours de vie, en fonction de la charge signifiante qui pèsent sur eux (Desmarais, 2009). Comme le souligne Goubier-Boula, l'événement constitue « l'un des piliers constructeurs et un facteur de l'organisation psychoaffective et relationnelle » et en plus de l'évaluation subjective de l'événement par l'acteur.e-sujet, le parcours de vie va dépendre aussi : « …de la qualité et de la spécificité de l'intensité des événements, de la répétition de ces événements et du moment particulier de ces événements dans l'histoire du sujet-acteur » (Goubier-Boula, 1994). En outre, il faut enfin y ajouter « la rétroaction des événements sur les cycles de vie » (Houde, 1999 cité par Desmarais, 2009).

Il faut ajouter enfin, comme le relève Legrand (1993) que « l'événement n'est pas accessible en lui-même, il ne l'est qu'à travers les représentations et les traces conscientes ou non, qu'il a laissées ». Et pour Schopenhauer, « ce qui est important pour l'homme, ce n'est pas tant ce qui lui arrive mais ce qu'il pense qu'il lui arrive »[129]. Nous y reviendrons.

Le récit qui raconte l'histoire d'une vie est donc toujours structuré autour d'une chronologie d'événements, c'est-à-dire ce qui est arrivé à l'acteur.e-sujet mais aussi ses propres actes, et les situations qui en découlent. On peut le comparer en quelque sorte à un tronc d'arbre que Bertaux appelle aussi ***la ligne de vie***. Néanmoins celle-ci n'est pas une trajectoire directe ni une courbe harmonieuse car la majorité des existences sont soumises aux forces collectives qui peuvent changer des parcours de vie sans « crier gare ». Une crise économique, une guerre, une fermeture d'usine ou encore une rencontre, un divorce, un décès, une migration (Cabanes, 2000) sont autant de phénomènes qui, à différents niveaux, peuvent affecter des milliers de trajectoires individuelles ou simplement une existence.

Bertaux considère donc que la plupart des lignes de vie sont « brisées » (géométriquement parlant) même si dans notre culture occidentale, les individus et surtout ceux des classes dominantes, ont tendance à reconstruire leur trajectoire avec un certain phénomène de « lissage » que l'auteur appelle « idéologie biographique » et que Bourdieu a appelé « illusion biographique ». Mais il semble que les sociologues qui utilisent les récits de vie en sont parfaitement conscients.

Dans le contexte de ma recherche, les évènements majeurs -ou catalyseurs- ayant « brisé », la ligne de vie des femmes de l'Arabesque, peuvent être la perte d'un être cher au moment de l'enfance, l'arrêt brutal de la scolarisation à l'adolescence, souvent relié à l'événement mariage et à celui concomitant de la migration. Les maternités sont également des évènements essentiels dans la vie des femmes :

[129] Schopenhauer A., in http://www.ulb.ac.be/soco/creatic/chp2bstr.html consulté le 28/02/2010.

facteurs de construction de soi, de restauration venant combler la perte de la famille d'origine et alléger la solitude de la jeune femme mariée, les maternités représentent pour ma part et, en fonction des « dires » des femmes elles-mêmes, des « brisures positives » dans leur ligne de vie. Elles sont des sorties possibles de leur vécu de crises, qu'elles ont à traverser au cours de leur processus de vie en tant qu'acteures-sujets.

3.2.1.2. La dimension diachronique

L'utilisation des récits de vie dans ma perspective de recherche apporte une dimension diachronique qui permet à la fois d'appréhender les logiques d'action, dans leur développement biographique et les configurations de rapports sociaux, dans leur développement historique. En outre, il est important de considérer dans un récit, la chronologie qui englobe les datations en termes de millésimes (1968, 2001…) ou en termes d'âge (personne âgée de 15 ans, soixante ans). Dans un récit, quelques dates ou âges suffisent pour en reconstituer la chronologie au moment de l'analyse puisque temps historique collectif et temps biographique individuel sont deux échelles temporelles parallèles.

Tracer deux axes parallèles entre ces deux échelles sur une représentation graphique, comme le suggère de Villers, au moment de reconstituer la structure diachronique d'un parcours est très porteur car un individu qui est né par exemple, en 1950 (sur l'échelle temporalité biographique) aura 18 ans au moment des événements de mai-juin 1968 (au sein du temps historique), il sera arrivé sur le marché du travail au moment de la crise des années 70 et puis à cette période, la question de la sexualité, de la contraception, du mariage, etc. aura changé. Donc, le temps historique collectif, qui est un temps vivant, a un impact et présente une très large signification pour le temps biographique, c'est le temps du changement social. Et celui-ci marque différemment, les cohortes et les générations qui se succèdent (Terrail, 1995).

Comme je l'ai souligné, quelle que soit la manière de raconter un parcours ou de mettre une histoire « en intrigue », les événements structurants représentent donc le noyau commun autour duquel se construit le récit. Ce noyau central présente une *structure*, qui est diachronique, c'est-à-dire qu'il y a une succession dans le temps de tous les événements marquants du parcours. Et il existe entre ces événements, des relations *avant/après* qui sont aussi factuelles que ceux-ci.

Dans le récit de Kalila par exemple, une grave dépression va suivre l'évènement « harcèlement professionnel », mais un « événement maternité » va permettre à celle-ci de se « restaurer » et se reconstruire. Lors de son récit, cette narratrice, acteure-sujet a donc mémorisé les événements marquants de son parcours et leur ordre temporel. Mais, puisque c'est un récit spontané, elle ne l'a pas fait de manière linéaire mais par des « sauts en arrière et en avant », en vagabondant dirait Bertaux. Ce sera donc un travail patient d'analyse qu'il faudra pour reconstituer la structure diachronique des événements biographiques et arriver à présenter une objectivité discursive.

Contrairement à une autobiographie, travaillée et structurée de manière linéaire et avec une cohérence interne, le récit de vie oral se caractérise donc par sa grande spontanéité. Dans leur récit, par associations d'idées, besoin de justifier ou

d'expliquer, les femmes acteures-sujets « sautent » au dessus de toute une période de vie pour revenir ensuite en arrière, soit spontanément soit parce qu'elle m'ont perçue visiblement « perdue ».

Néanmoins, comme le souligne Bertaux, « le rôle du sociologue ne consiste pas à pénétrer par effraction dans la vie privée des sujets » (Bertaux, 2001 : 78) mais il peut apparaître au cours de la mise à plat du travail de reconstitution de la structure diachronique du parcours des « zones blanches » qui peuvent être soit des périodes de routines que l'acteure-sujet n'a pas évoquées ou, au contraire des moments qu'elle a volontairement « oubliés ». Ces moments ont souvent représenté dans ma recherche des évènements douloureux et difficiles à exprimer pour les femmes. Au cours de l'analyse approfondie, il m'est apparu d'ailleurs parfois nécessaire de reprendre contact avec une interlocutrice pour lui demander des éclaircissements.

Dans chaque récit, ont surgi aussi des descriptions de contexte, qui n'ont a priori rien à voir avec les femmes acteures-sujets, mais qui en fait, ont touché leur parcours et fini par en modifier la trajectoire. Des situations macrosociales ou encore des événements historiques importants ayant des conséquences sur les parcours familiaux et des individus, tels que l'immigration, en sont les exemples repris par de nombreux sociologues (Bertaux, 2001).

Il existe alors une réciprocité entre ces deux temporalités (diachronique et chronologique) car si le temps historique collectif influence un récit de vie, c'est l'agrégation des transformations des mentalités, des modèles culturels et des actions privées qui ont engendré ces phénomènes collectifs (Bertaux, 2001).

La fermeture des charbonnages et la crise du secteur industriel sidérurgique en Belgique à la fin des années 1960 et dans les années 1970, par exemple, ont très certainement pesé sur la vie de couple et familiale des femmes d'origine immigrée. Beaucoup ont été forcées par la situation économique familiale (chômage du mari) de trouver un emploi et donc de pénétrer dans la sphère publique, phénomène tout à fait nouveau pour la majorité d'entres-elles.

3.2.2. L'axe synchronique

Dans cette perspective s'étendent les pratiques et les représentations des acteur–sujets dans les différents champs de leur vie, ainsi que leurs logiques d'action (Desmarais, 2009). On recherche alors la cohérence entre les différents espaces sociaux que l'acteure-sujet investit. Dans mon cas, il s'agit bien sûr de la maternité et de l'engagement social.

Comme je l'ai largement présenté dans la partie théorique de cette recherche, chaque acteure-sujet présente différentes composantes dans sa vie comme plusieurs vies parallèles qui le construisent, ce que j'ai nommé : les champs identitaires. Raconter son histoire c'est alors se référer à l'une ou l'autre de ces composantes ou encore à leurs interférences et articulations. Il s'agit en fait pour l'analyse de repérer dans le récit leur point d'entrecroisement.

En outre, dans chaque récit de vie dirigé vers les pratiques de l'acteure-sujet et leurs contextes sociaux, il y a nécessairement différents indices sur des phénomènes

sociaux. Ceux-ci ne seront évidemment que très rarement décrits par l'acteure-sujet lui-même.

L'un des enjeux principaux de l'analyse compréhensive sera de repérer ce qui a été dit et qui renvoie à un mécanisme social tels des indices et s'interroger sur leur référence dans le monde socio-historique, c'est-à-dire en fait, sur leur signification sociologique. Certains indices vont être très visibles d'emblée et d'autres moins, mais chacun doit être considéré comme porteur de précieuses et importantes informations (Bertaux, 2001).

Dans le récit de Kalila par exemple, elle décrit durant un long moment la douloureuse agonie de sa mère après avoir été brûlée au 3ème degré sur tout le corps, lors d'un accident domestique. Les phrases telles que : « *pour des gens comme nous, l'hôpital ça fait mourir…* » ou encore « *pour les brûlures, c'est avec de l'huile sur tout le corps qu'on a toujours fait…* », permettent de s'interroger sur les conditions sanitaires et les soins de santé au Maroc à cette époque-là. Je peux repérer une médecine à plusieurs vitesses, sous-entendu que des « gens comme nous » sont moins bien soignés ou encore, je peux déceler la forte présence de la médecine traditionnelle. Bref, autant d'indices pour mieux comprendre un monde social et les représentations que s'en font les acteures-sujets eux-mêmes.

Dans le champ maternité-famille, le fait d'immigrer « pour suivre son mari » va par exemple, bouleverser les pratiques et les logiques des femmes marocaines migrantes. C'est souvent dans une logique familiale que des décisions sont prises concernant l'activité ou la résidence. C'est le groupe familial qui est le lieu d'affrontement, de combinaison, de négociation et de transactions des projets (Bertaux, 2001 ; Bertaux-Wiame, 1986 ; Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002).

Chaque sujet fait donc partie de micro-milieux comme la famille, les groupes d'amis ou les réseaux de relations, qui donnent du sens à l'acteure-sujet. Mais les rapports affectifs, les engagements émotionnels et moraux, les sentiments, les devoirs et les droits, les attentes, etc. qui dominent les relations intersubjectives, ne sont pas des rapports instrumentaux qui gèrent les individus. Tout se construit, se négocie, se parle dans une vie de groupe. Ainsi, pour comprendre l'action de l'acteure-sujet en situation, il est fondamental qu'il évoque sa famille et les petits groupes dont il fait partie car « la famille est au centre du processus de révélation de soi » souligne de Singly (1996). Les familles sont d'ailleurs des lieux extrêmement variés selon les milieux sociaux, les contraintes extérieures, les professions, les *habitus*, les orientations religieuses et culturelles,… et la personnalité des enfants qui grandissent dans ces microcosmes se structure différemment en fonction de toutes ces diversités et leur « ligne de vie » en dépend également fortement (Bertaux, 2001 ; Bertaux-Wiame, 1986 ; de Singly, 1996).

Il est intéressant de relever ici que pour comprendre une grande partie de la vie des femmes dans des sociétés « traditionnelles », l'étude de leur sphère familiale apporte beaucoup d'éléments. C'est en considérant donc les familles comme des espaces de formation anthroponomique, que l'on s'aperçoit de leur grande complexité. Or, celle-ci ne peut s'analyser bien que dans une vision à la fois synchronique et diachronique, car ce n'est que dans la durée que l'on peut découvrir cette production (anthroponomique), ses enjeux, ses règles implicites, et ses buts poursuivis (Bertaux, 2001).

A ce stade de l'analyse, il m'est apparu alors essentiel de savoir de manière la plus précise possible la composition exacte du « groupe d'habitation » ou du ménage de chaque femme ; et de l'actualiser à chaque moment important de leur vie, en y ajoutant une nouvelle naissance, le départ d'un enfant -fils ou fille-, un divorce. De plus, connaître la place dans la fratrie ou le rang de naissance est, comme je l'ai largement expliqué lors de la première partie, fondamental à connaître car les aînées sont par exemple, souvent responsables de leur fratrie plus jeune et elles exercent sans conteste une « aura », voire des responsabilités différentes, à l'Arabesque qu'une femme benjamine dans sa famille d'origine. L'évolution des ressources de la famille d'origine est un autre point qui peut éclairer une dynamique familiale.

En résumé, je souhaite souligner l'importance de prendre en compte toutes les différentes dimensions de « l'économie familiale » qui sont de deux ordres: l'économie des ressources disponibles qui influence de manière majeure parfois, les possibilités scolaires (par exemple) des enfants et l'économie culturelle, affective et surtout morale d'un groupe familial (c'est la notion de dette, d'obligation de contre-don par exemple, qui lient les uns aux autres dans le long terme (Bertaux, 2001 ; Kaufmann, 2004).

Dans le champ engagement social, toute une série d'indices vont également surgir pour donner autant d'informations sur les logiques d'action des femmes au sein d'un collectif bien précis : l'Arabesque. Dans ce cadre aussi, des relations intersubjectives à travers des activités d'éducation permanente ou d'engagements féministes vont influer sur le parcours et la réflexivité des femmes acteures-sujets modifiant leur rapport à elles-mêmes, aux autres et au monde. La réflexivité qui va en découler va alors entraîner un réajustement des logiques d'action du champ maternité-famille (Laviolette, 2009).

Chapitre 4. Procédure de validation de la recherche

4.1. La perspective comparative

L'étape de l'analyse comparative des récits du corpus représente, comme le pointe Bertaux, véritablement le cœur de l'enquête ethno-sociologique ; mais plus généralement, le travail de la comparaison est au cœur des méthodes inductives (Céfaï, 2003). C'est par la confrontation progressive des récits de vie que le chercheur élabore petit à petit son modèle, grossier dans un premier temps, « encombré » de présupposés et puis de plus en plus riche en formulations sociologiques et précis sur le « comment ça se passe » dans son objet d'étude.

En cela, dira Céfaï, « la comparaison fournit des exemples pour observer des variations concomitantes, infirmer des conjectures, départager ce qui relève du local et du général. Plus radicalement, elle permet de faire émerger des unités morphologiques, à travers le double jeu des ressemblances et des dissemblances, et de construire des typologies ». Le fait de repérer des identités pousse à retenir l'une ou l'autre propriété comme étant provisoirement significatives pour en définir un type. Tandis que la mise en évidence des différences amène à démultiplier « les critères de désintrication des propriétés et de subdivision des catégories » (Céfaï, 2003 : 602).

Ainsi, c'est grâce à la comparaison des parcours biographiques qu'apparaissent des récurrences dans les situations et les logiques d'action et que l'on peut repérer un processus ou un mécanisme social similaire. C'est aussi grâce à elle que les hypothèses se confirment et prennent une tournure sociologique, se distançant des représentations du sens commun. Et finalement c'est avec la recherche de cas négatifs que l'on consolide ou reformule une hypothèse et que l'on arrive au moment de la saturation, fin (du moins provisoire) de l'enquête (Bertaux, 2001 ; Desmarais, 2009)[130].

[130] On arrive à la fin de cette phase analytique lorsque les entretiens n'amènent « plus grand-chose » à la connaissance sociologique de l'objet social étudié. Il faut du temps pour arriver à ce stade appelé « saturation » du modèle. En fait, ce qui semble prendre du temps, ce n'est pas de repérer les « récurrences empiriques », car elles apparaissent assez vite dès les premiers récits de vie, mais plutôt de comprendre les véritables significations et de les reposer en termes sociologiquement justes.

C'est pour cette raison que le chercheur doit débuter l'analyse avec le commencement du travail de terrain et être très attentif à chaque détail qui le surprenne, le dérange ou le choque puisque ces mouvements spontanés sont autant de signes que la réalité ne correspond pas à ce qu'il pouvait en imaginer. Dans le face à face avec le sujet, l'expérience du réel prend visage humain, vie et voix et sa puissance de persuasion prend toute son ampleur. Et si celui qui enquête parvient à être attentif à tout ce qui perturbe et « bouscule » ses représentations, il arriverait sans doute à un renversement d'hypothèses et de perspective entraînant une « rupture avec le sens commun ». Et même si à ce stade, il ne parvient pas à saturer son

Il s'agit donc de passer de cas empiriques à des interprétations anthropologiques dans un monde social défini.

Dès le deuxième entretien, l'analyse comparative commence et tout a été mis en place dans l'enquête pour faciliter et optimiser la comparaison: le choix des cas à observer, issus d'un même univers social, l'unité de l'objet social, la constance dans la consigne de départ, etc. Pour cela, il est nécessaire de nourrir l'enquête par un *esprit comparatif*.

Dans les neuf récits recueillis pour cette recherche, comme je le présenterai, différentes récurrences, voire mécanismes sociaux apparaissent et permettent de construire des hypothèses sociologiques intéressantes.

4.2. Des récurrences dans les parcours : ouverture sur des pistes interprétatives

Dans la catégorie de situation que j'ai choisie d'analyser par ce type d'enquête ethnosociologique, j'ai pu identifier des parcours aux traits communs. En les comparant, je vais pouvoir les classer en quelques groupes distincts et en démontrer, comme le souligne Bertaux et Desmarais la *cohérence interne*. Le point de vue de Bertaux, partagé par l'Ecole de Chicago, se situe en fait dans un travail de production de connaissance essentiellement inductif. Procéder à des groupements de parcours ne précède pas le travail d'analyse des données mais l'accompagne, et prend forme dans le moment de l'interprétation, ultérieurement à l'analyse proprement dite. (J'en reparlerai à ce moment de ma démarche de recherche.)

Ainsi par exemple, pour les femmes plus âgées de mon étude, la première grossesse représente en quelque sorte un « sauvetage » identitaire après un mariage « arrangé » trop jeune et une immigration forcée les écartant de l'école et du monde de l'enfance. L'engagement comme bénévole à l'Arabesque pour ces femmes est alors survenu beaucoup plus tard lorsque les enfants étaient déjà grands. Tandis que pour les plus jeunes femmes de mon étude, elles se sont engagées à l'Arabesque avec des enfants en bas âge qu'elles déposent à la crèche.

Bertaux montre qu'à partir d'un très petit nombre de cas, on peut découvrir des mécanismes sociaux qui peuvent toucher des milliers voir des millions de parcours. Que cela soit possible indique que ce n'est pas le nombre d'observations statistiques dans ce cas, qui permet de passer des observations de terrain aux hypothèses sociologiques mais celle du raisonnement sociologique lui-même. De telles généralisations peuvent être validées par leur confrontation avec les statistiques disponibles mais aussi en les comparant à des explications « purement théoriques » alternatives qui n'ont pas été élaborées sur des observations empiriques.

---

modèle, il aurait réellement découvert quelque chose justifiant son enquête (Bertaux, 2001).

4.3. La construction d'hypothèses et les transferts conceptuels

Contrairement aux enquêtes quantitatives, l'élaboration des hypothèses et des concepts dans une enquête ethnosociologique, se fait simultanément car le modèle d'interprétation des phénomènes observés se construit progressivement. Pour Glaser et Strauss, le processus de théorisation est un processus de création continue de « catégories » qui représentent autant d'« embryons » de nouveaux concepts, dont la plupart ne survivent pas dans la durée, car suite aux nouvelles observations et théorisations, ils ne parviennent pas à rendre compte de la nature véritablement sociale des phénomènes (Glaser, Strauss, 1967 cité par Bertaux, 2001).

Préalablement à toute enquête de terrain, il existe donc toute une réserve de concepts sociologiques élaborés depuis un bon siècle de travaux. Je n'ai pas eu la prétention comme Glaser et Strauss, de forger de toutes pièces mes propres concepts... Il est clair que face à un phénomène récurrent, un moment important est de passer « de l'intuition de ce phénomène » à sa nomination mais il faut vérifier que le concept que l'on pense faire naître et créer, n'a pas déjà été identifié et baptisé par un autre chercheur... Mais plus humblement, comme le souligne Bertaux, des transferts conceptuels valent beaucoup mieux que le développement effervescent de catégories continues dont seule la forme serait nouvelle.

A défaut d'inventer de nouveaux concepts dans ma recherche, j'ai tenté d'être attentive aux mots du *savoir local*. Et pour Bertaux, être attentif aux mots de « l'argot » d'une activité, d'une sous-culture ou d'une contre-culture, c'est augmenter ses chances de parvenir directement à des phénomènes caractéristiques du milieu étudié (Bertaux, 2001). C'est au chercheur d'en comprendre pleinement le sens, à le définir et à l'intégrer dans son modèle.

Je voudrais m'attarder quelque peu sur ces « mots du savoir local ». Ainsi comme je l'ai déjà mentionné, Kaufmann a souligné que le fait de pouvoir s'inventer différent dépend étroitement du niveau et de la diversité des ressources dont disposent les acteures-sujets. La créativité identitaire a besoin de ressources économiques, sociales et culturelles. L'exemple présenté par cet auteur est la quantité de mots possédés par les individus : plus on en possèderait, plus on aurait les moyens d'argumenter, d'avoir une réflexivité. Les femmes de l'Arabesque, parlant « mal » le français, sont à cette place de « pauvreté de langage » qui risquerait alors de limiter les informations, même si intonations, gestuelles expressives et flux émotionnels accompagnent leur message. Ainsi, moins l'individu aurait de ressources, plus cela limiterait la quantité et la variété de soi possibles.

Pourtant, mon observation sur le terrain de l'Arabesque a apporté des nuances à cette affirmation. En effet, lorsque les femmes ont livré leur récit de vie, certains passages de leur vie ont été largement décrits et étonnent vu leurs rares fautes de langage. La parole était fluide et le vocabulaire ne présentait pas ou peu de lacunes : il en a été ainsi lors des passages sur leur maternité. Par contre, lors de passages de vie émotionnellement plus lourds et moins bien vécus, la parole se faisait plus pauvre, moins facile à dire : le thème de la relation au sein du couple en est l'exemple type. Ainsi, en fonction du vécu intrinsèque et affectivement porteur, les femmes se sont plus ou moins bien exprimées.

Relever alors cette caractéristique récurrente dans les récits des femmes m'a aidée à décrire le plus soigneusement possible le phénomène de la maternité et argumenter cette caractéristique identitaire fondamentale des femmes de mon corpus.

4.4. Ne pas publier les récits : un choix, une décence

La question de la publication intégrale des récits[131] comporte différents aspects en fonction du sens que l'on souhaite lui donner. Ainsi, publier l'intégralité des récits de vie *in extenso* répondrait plus à une fonction de *communication* tandis que dans ce cadre, il s'agit bien de leur donner une fonction de recherche. « Tout n'est pas bon à dire et à écrire », commente Céfaï (2003). Et en prenant comme exemple « *La Misère du monde »* publié en 1993 par Bourdieu et ses collaborateurs, Bertaux conforte cette idée que la retranscription complète des récits de vie prend la forme d'« un ouvrage illustré », dont les témoignages de vie parlent directement, comme des images, à l'imaginaire. Cette fonction est dite fonction expressive et ne relève pas du tout des mêmes logiques que les fonctions recherche (exploratoire et analytique).

Dans le cadre spécifique de cette recherche, je dirais que la question de publier les récits ou pas, a été très claire dès le début de mon travail de terrain : il n'en était pas question.

La première raison expliquant la radicalité de ma position est en écho avec la préoccupation des femmes de l'Arabesque, qui n'a fait que croître depuis mon arrivée à l'Arabesque : elles sont elles-mêmes peu enclines à parler d'elles. Pour certaines il s'agit d'une réelle angoisse de savoir que je parle de leur vie, que j'« écris » leur intimité et leurs souffrances. Et donc par loyauté vis-à-vis des narratrices, je souhaite les sécuriser sur ce plan. La deuxième raison est -je dirais- d'ordre socio-politique car les relations entre les femmes d'origines culturelles différentes à l'Arabesque ne s'est pas simplifiée ces dernières années : il est d'ailleurs observé dans d'autres associations pluriculturelles combien le dialogue est parfois difficile voire radicalisé surtout avec les cultures d'origine arabo-musulmanes. Le contexte historique contemporain des relations entre le monde occidental et le monde arabo-musulman ne favorise effectivement pas la communication et donc une compréhension mutuelle (Remacle, 2002 ; Laala Hafdane, 2003 ; Bastenier, 2004).

La troisième raison enfin est d'ordre épistémologique car il m'apparaît que la retranscription intégrale des récits de vie n'apportera pas plus de connaissances que leur analyse interprétative fine et leur articulation avec la construction théorique. Me situant dans une logique de recherche, c'est avec un objectif de production de connaissance que je travaille et non pas dans un étalement de témoignages « croustillants ».

Néanmoins, pour cerner les narratrices et comprendre mieux « le fond de l'histoire », je propose dans la partie suivante quelques pages de présentation

[131] Bertaux appelle cette troisième fonction du récit de vie (après la fonction exploratoire et la fonction analytique), la fonction expressive.

générale pour chacune d'entre elles, réalisées par ma plume et non pas dans la retranscription de leur voix.

Conclusion

La méthode élaborée au cours de cette recherche est donc un parcours intime et singulier. En tentant de me faire « passeure de l'expérience vécue » par les femmes de l'Arabesque -selon l'expression de Lévy (2000)- entre leurs différents champs identitaires, je me suis appropriée la méthode biographique car elle me convenait le mieux pour donner la parole à des acteures-sujets de notre société et refléter leur processus de construction identitaire personnel et collectif.

Je n'envisageais pas une recherche sans aller rencontrer d'autres manières de vivre, sans être étonnée et dépaysée -dirait Laplantine- et finalement sans modifier mon propre regard sur moi-même. La pratique des récits de vie nécessite de reconnaître à l'autre des capacités de conscience critique, souligne Pineau, et c'est bien de ça qu'il s'agit ici : la connaissance du sens commun et du sens savant ont été deux moments importants pour produire des connaissances dans ma recherche. Comme le commente Desmarais, « la méthodologie des récits de vie permet d'exemplifier un phénomène en dégageant plusieurs niveaux pertinents d'analyse : les déterminismes sociaux, les caractéristiques personnelles et les valeurs sociales, c'est-à-dire le niveau symbolique de la culture » (Desmarais, 1986 : 81).

Et dans une recherche « micro », qui concernent quelques femmes finalement, il me semble que la méthode utilisée a permis de donner des pistes de compréhension sur les pratiques de mères de familles engagées dans une association, pratiques qui pourraient peser sur l'orientation et la dynamique du mouvement social-historique, comme le suggère aussi Bertaux-Wiame (1986).

Dévoiler ma démarche méthodologique, en présentant les dispositifs d'enquête, les interactions avec les interlocutrices, mais aussi les ajustements qu'il a fallu mettre en place au gré du cours de ma recherche, n'est pour moi pas en rupture avec l'idéal de connaissance scientifique mais a au contraire accrut ma réflexivité. Comme le souligne Céfaï, « reconnaître la contextualité des savoirs, identifier leurs horizons de production et de réception, pointer les opérations et les opérateurs de leur constitution, c'est être conscient des risques multiples et des fragiles contingences qui grèvent chacune des phases de l'enquête » (Céfaï, 2003 : 604). Et le fait de recourir à des formes narratives d'emblée d'une plus grande diversité, n'entraîne pas pour autant de se dessaisir de l'exigence de comprendre, de démêler ce qui provient de ses propres fantasmes et ce qui provient des états du monde, et d'établir raisonnablement des espaces d'explication et d'interprétation.

Mais il est plus que temps à présent de passer au cœur de ma recherche : la présentation et l'analyse des récits.

Troisième Partie : Analyse et interprétation des récits de vie

« Sans l'écriture, le visible resterait confus et désordonné ».

François Laplantine, *La description ethnographique*

Introduction

L'analyse approfondie des récits de vie de chaque narratrice de ma recherche constitue cette troisième partie. Il s'agit de faire ressortir le plus fidèlement possible des récits, les éléments utiles pour comprendre la construction identitaire des femmes acteures-sujets de l'Arabesque, entre maternité et engagement social.

Depuis le début de mon travail de terrain, j'ai tenté de développer progressivement un esprit comparatif[132], afin de percevoir les tendances, les récurrences, la constance de certains mécanismes sociaux, après avoir cerné l'étrange singularité des parcours de vie. Après la démarche de connaissance approfondie de chaque récit, par un « décorticage compréhensif » minutieux des parcours individuels et l'élaboration d'un arbre de sens, l'analyse approfondie a culminé grâce au modèle d'analyse (MA) pour chaque récit, démarche passionnante où l'on passe des « intuitions » aux « nominations » des phénomènes observés, dirait Bertaux. Chaque construction identitaire des femmes a ainsi été soumise à la loupe du MA.

Mais pour mieux comprendre le cheminement relativement complexe de mon analyse, je propose d'en synthétiser ici les différentes étapes et de présenter les outils utilisés :

Le processus d'analyse inductive est donc constitué de trois grandes étapes, précédées d'une phase préalable de retranscription des récits : dans un premier temps, j'ai réalisé une analyse individuelle des récits de vie ; une analyse comparative de ceux-ci constitue la deuxième étape et enfin, des pistes interprétatives se sont amorcées, dans une troisième étape, au départ de l'analyse individuelle et collective.

Pour la première étape d'analyse individuelle des récits, j'ai élaboré différents outils dont voici les principaux : il s'agit tout d'abord d'une déconstruction des récits sous forme d'un codage. Celui-ci a permis d'identifier des unités de sens ou thèmes au sein de chaque récit. Le deuxième outil est constitué par un regroupement de ces thèmes en catégories et sous-catégories ; il s'agit d'un arbre de sens selon l'expression de Desmarais. Le troisième outil est constitué ensuite par un tableau des événements significatifs de la vie des interlocutrices. Et enfin le quatrième et dernier outil présente un résumé de chaque récit.

Dans la deuxième étape de l'analyse, j'ai procédé en deux phases pour réaliser ma démarche comparative : j'ai tout d'abord opéré une comparaison des composantes

[132] Expression empruntée à D. Bertaux (2001).

du MA pour l'ensemble des récits et j'ai proposé ensuite un regroupement des parcours en cinq figures de construction identitaire.

Enfin, la troisième et dernière étape de mon analyse est constituée par l'élaboration de pistes interprétatives. Il s'agit de l'extraction de quelques propositions fortes sur la construction identitaire des interlocutrices, à partir de tout le processus d'analyse qui précède.

Au terme de cette logique d'analyse, j'ai établi a posteriori, avec la connaissance accumulée, un regroupement de parcours qui présentent des similitudes de la construction identitaire des femmes de l'Arabesque, entre maternité et engagement social et que Legrand a appelé des « figures » qui émergent d'une « esquisse de typologie » (Legrand, 1993)[133]. Il ressort alors de cet exercice, réalisé de manière inductive et par tâtonnements, des configurations semblables qui possèdent une certaine cohérence interne (Bertaux, 1986, Desmarais, 2009). Comme le souligne Bertaux,

> « quel que soit le type de l'objet social étudié par l'approche ethnosociologique –monde social, catégorie de situation, type particulier de trajectoire–, le chercheur est d'emblée confronté à des parcours présentant des traits communs. Leur comparaison pourra l'amener à les classer en quelques *types* différents. Il lui faudra alors justifier la construction de ces types, non seulement en montrant la pertinence sociologique des caractéristiques qui les distinguent les uns des autres, mais en démontrant la *cohérence interne* de chaque type » (Bertaux, 2001 : 95-96).

Pour ma part, ne prétendant néanmoins pas construire une *typologie* à proprement parler, j'ai appelé ces configurations de parcours semblables : des *figures* de construction identitaire et j'en ai identifié cinq. Mais celles-ci ne figent en rien les récits dans une seule catégorie et encore moins les femmes ! Ce processus m'a seulement permis d'opérer « un jeu de recoupements » entre les récits, comparant la nature des messages livrés et dans une moindre mesure, leurs structures narratives (Desgagné, 2005). Cette étape m'a apporté « un plus » dans la compréhension de mon objet d'étude en permettant de cerner mieux, voire de faire ressortir des « airs de famille communs », (selon l'expression de Wittgenstein (1953), cité par Desgagné, 2005). Cependant, ce regroupement de parcours ne doit surtout pas être considéré comme une fin en soi, il contribue à « une mise en rapport de phénomènes » dirait Bertaux (1986), que j'utilise comme un « instrument de compréhension du monde » dirait Schnapper (1999) ; dans ce cas-ci, il s'agit de la construction identitaire d'acteures-sujets mères et engagées dans une association. Ce regroupement de parcours proposé n'épuise donc certainement pas les possibles et je

[133] Legrand, dans son ouvrage « L'approche biographique », est en fait parti d'une étude extrêmement approfondie de trois récits de vie de personnes avec un vécu d'alcoolisme. Au moment de la phase analytique, l'auteur procède à une « esquisse de typologie » ; dans son étude, il dégage alors deux figures distinctes de l'alcoolisme (Legrand, 1993 : 215-216). La phase analytique se poursuit ensuite avec « la mise en rapport des phénomènes » (Bertaux, 1986).

ne le considère pas comme une représentation finie ou arrêtée de la réalité de vie des femmes de mon étude. Il est à espérer que, lors d'investigations ultérieures, chacune des figures soit de plus en plus nuancée dans ses composantes définitoires mais que d'autres configurations émergent aussi et viennent enrichir l'éventail des profils de construction identitaire de cette catégorie de situation d'acteures-sujets (Desgagné, 2005).

Dans ma présentation écrite, j'ai opéré cependant une inversion, pour présenter d'abord la construction des cinq figures de construction identitaire avant de les détailler dans une perspective transversale. Il m'est en effet apparu plus pertinent de présenter d'abord les figures pour faciliter au lecteur la lecture et la compréhension d'un processus de construction identitaire complexe et original.

Cette troisième partie est composée de quatre chapitres.

➔ Le premier chapitre est constitué par la présentation de chaque narratrice avec un tableau récapitulatif des événements significatifs de son parcours de vie et un résumé de celui-ci. Il comprend ensuite la présentation des cinq figures de construction identitaire élaborées à partir des neuf parcours de femmes, précédée de la présentation des caractéristiques et des indicateurs qui déterminent ces figures.

➔ Le deuxième chapitre présente, dans une perspective transversale, les points de convergences et de divergences pour chaque figure de la construction identitaire des acteures-sujets à partir des quatre premiers points du MA.

➔ Le troisième chapitre reprend pour chaque figure de construction identitaire, l'articulation des deux champs identitaires selon la temporalité biographique.

➔ Le quatrième chapitre enfin est constitué par des pistes interprétatives de la construction identitaire dans les récits analysés.

Je terminerai cette introduction en soulignant que le soutien des femmes de l'Arabesque est resté un vecteur important de motivation pour accomplir cette recherche. La plupart d'entre elles, même si j'ai mis de côté mon propre engagement social à l'Arabesque depuis deux années, me contactent régulièrement pour prendre de mes nouvelles et « voir où j'en suis ». Ce soutien me touche profondément car je sais que la vie n'est pas facile pour certaines d'entre elles, et plus particulièrement Lamia qui vit depuis plus de 30 ans une situation de violence, dont elle ne sait pas s'extirper et qui la met clairement en danger aujourd'hui. C'est entre autres pour cette raison que je pense que cette recherche peut contribuer à une meilleure compréhension de cette catégorie de situations que représentent les femmes de l'Arabesque, engagées comme bénévoles, mères de famille et issues de la culture arabo-musulmane.

Avec cette étape d'analyse et d'interprétation, je mesure à quel point la construction identitaire de ces femmes est un parcours parfois semé d'épreuves et de souffrances, mais aussi de bien des bonheurs et des expériences partagées entre leur sphère familiale et l'association.

Chapitre 1. Présentation des narratrices et des figures de construction identitaire

Sans plus attendre, je propose maintenant de présenter les neuf femmes qui m'ont narré leur vie et qui pour la plupart d'entre elles, ont accompagné mon processus de recherche d'un vif intérêt.

1.1.Tableaux des événements significatifs et résumés des récits de vie des femmes

Voici les tableaux qui résument les événements significatifs du parcours de vie des interlocutrices ; un résumé du récit de vie de chaque narratrice succède ensuite à chaque tableau.

Dans les tableaux sont repris les événements principaux constitués par la naissance, la scolarité, le mariage, la migration, la naissance des enfants, l'activité professionnelle et l'arrivée et l'engagement à l'Arabesque. Des événements plus spécifiques et individuels sont aussi répertoriés pour chaque parcours.

En outre, ne souhaitant pas reprendre les récits de vie tels quels, comme je l'ai expliqué dans la partie méthodologique, je souhaite néanmoins présenter aussi l'histoire résumée de chaque femme pour permettre de s'imprégner de leur vie et des événements qui font partie de leur processus de construction identitaire. Le style fluide et direct a été choisi, pour découvrir « simplement » les histoires de ces femmes. Je reflète en outre le premier contact avec elles à l'Arabesque, en les décrivant avec quelques détails, pour « colorer » un peu chaque présentation.

1.1.1. Fatima

1964	- **Naissance à la campagne au Maroc** (Elle est la deuxième fille de 8 enfants)
1970 – 1974	- Enfance heureuse dans la campagne avec sa mère et son grand-père
	- Ecole coranique durant quatre années
	- Ecole primaire durant une année
1974	- M**igration** avec sa mère et ses 4 sœurs dans le cadre d'un regroupement familial (réunification avec le père)
	- Rupture difficile avec son grand-père et la vie à la campagne
1974 – 1979	- Scolarité primaire dans un quartier urbain en Belgique
	- Activités quotidiennes et vacances dans une « maison de quartier »
1979 - 1981	- Scolarité secondaire jusqu'en 3ème année
1981	- Mariage en Belgique
1982	- Naissance de son fils
1984	- Naissance de son deuxième fils
1986	- Naissance de sa fille (troisième enfant)
1989	- Naissance de sa fille (quatrième enfant)
1996	- Arrivée à l'Arabesque. Cours d'arabe et de couture
1997	- Naissance de son cinquième et dernier fils
2002	- Bénévolat à l'Arabesque (cours de gymnastique et de français)
2008	- Ramène son temps à l'Arabesque à une fois par semaine
2009	- Arrêt de sa présence à l'Arabesque (pour problèmes de santé dans la famille)
	- Mariage mixte de sa fille (avec un Belge converti)
2010	- Mariage de son fils avec une « *Marocaine d'ici* »

Fatima est une belle grande femme robuste qui porte des vêtements de sport, sous une blouse ample et un voile noué de manière à la laisser libre de ses mouvements.

Elle est en effet la bénévole responsable des cours de gymnastique de l'Arabesque. Nous nous rencontrons dans la cuisine de l'association, pour la première fois dans le cadre du récit de vie, en mai 2007.

Agée de 47 ans, Fatima est née en 1964 dans la campagne, dans le Nord du Maroc. Elle est la deuxième fille d'une fratrie de 8 enfants. Comme son père a migré dans le début des années 1960, elle vit avec sa mère et ses quatre sœurs dans un univers bienveillant et féminin, que seul le grand-père, imam, côtoie en tant que garant et « repère » masculin. Celui-ci est très gentil avec ses petites-filles, il les gâte et il représente véritablement pour Fatima un homme érudit, d'une grande douceur, et respecté pour son statut religieux.

En juin 1974, dans le cadre du regroupement familial avec le père, Fatima immigre en Belgique avec sa mère et ses sœurs. La séparation d'avec son grand-père est douloureuse et la jeune femme éclate en sanglots lorsqu'elle me raconte leur séparation.

Elles arrivent avec d'autres familles immigrées, ce qui facilite l'intégration de Fatima, car elle se fait beaucoup de nouvelles amies. En outre, elle découvre son père, qu'elle ne voyait qu'un mois par an, et qui va lui aussi faciliter fortement l'intégration de ses filles du fait qu'il les inscrit dans une maison de quartier, proche de leur domicile et tenue par des religieuses. Grâce à la confiance que leur témoigne leur père, Fatima et ses sœurs vont bénéficier de cours de français avant de rentrer à l'école et participer à des activités de vacances. Elles partent même au camp pendant 15 jours et, comme le fait remarquer Fatima, c'est assez inédit pour un père marocain de laisser ses filles voyager sans « protection ».

Fatima vit donc une enfance heureuse, ses trois jeunes frères naissent en migration, et elle suit sa scolarité sans problèmes jusqu'en troisième secondaire mais sans grandes motivations.

A 17 ans, Fatima rencontre son futur mari, grand ami du mari de sa sœur aînée et qui est lui aussi immigré en Belgique avec sa famille. Ses parents aimeraient qu'elle épouse un cousin, mais la jeune fille ne veut pas entendre parler d'un mariage avec quelqu'un de la famille. Ses parents acceptent alors son choix et le mariage est organisé en 1981, en Belgique et en toute simplicité.

Les jeunes mariés s'installent quelque temps chez les beaux-parents de Fatima, qui sont affectueux et très respectueux envers le jeune couple, car ils ne s'immiscent pas dans « *les affaires du couple* », comme m'explique la jeune femme.

Fatima et son mari font beaucoup de choses ensemble comme les courses, le ménage, les loisirs (et leur connivence semble être toujours aussi présente après 27 ans de mariage).

Fatima ne souhaite pas travailler, car son rêve est d'avoir 6 enfants et de s'en occuper comme sa mère l'a fait pour eux. En 1982, Fatima accouche de son premier fils, qui la remplit de fierté ; elle va avoir ses quatre premiers enfants en 8 ans. Sa vie de mère est bien remplie et elle suit ses enfants dans leur processus scolaire et leurs activités sportives. Elle se fait aussi un point d'honneur d'éduquer ses enfants dans la parité : il n'est pas question que ses fils soumettent leurs sœurs à leur autorité comme c'est le cas dans de nombreuses autres familles que Fatima observe. Elle

passe aussi du temps chaque semaine avec ses sœurs et ses parents et la grande famille est restée très soudée.

En 1996, lorsque son aîné a 15 ans et le plus jeune 8 ans, Fatima commence à s'ennuyer à la maison et elle entend parler de l'Arabesque : elle décide donc de suivre des cours d'arabe et de couture.

Elle se plaît beaucoup dans cet univers de femmes ; là elle découvre que son vécu est vraiment celui d'une femme privilégiée, en comparaison avec tous les parcours de vie des femmes qui l'entourent. Entre-temps Fatima a eu son cinquième et dernier enfant en 1997, ce qui était tout à fait inattendu, mais ce qui ne l'a pas empêchée de poursuivre ses activités à l'Arabesque.

Elle décide de s'engager plus et propose en 2002 un cours de gymnastique deux fois par semaine à l'Arabesque. Celui-ci a du mal à démarrer, car les femmes sont timides et n'osent pas se mettre en tenue de sport et dévoiler « leurs formes ».

Mais progressivement les femmes font confiance à Fatima, qui porte le voile et qui est une mère de famille respectable. Son cours de gymnastique devient alors une activité importante de l'association et, je peux l'affirmer pour l'avoir vécu, l'ambiance y est très conviviale, voire franchement comique !

Fatima est restée longtemps une femme impliquée à l'Arabesque et, comme elle le déclare : « *quand on l'a dans la peau, c'est pour la vie* ! ».

Fin 2008, Fatima diminue son temps dans l'association, car elle s'occupe de ses parents et de ses beaux-parents malades[134].

En 2009, elle marie sa fille avec un Belge converti à l'Islam, et en 2010 son fils avec une jeune fille d'origine immigrée également. Fatima est toujours la femme enjouée et spontanée que j'ai rencontrée il y a quelques années, elle est très heureuse de sa vie et de ses réalisations familiales.

[134] Je ne l'ai plus revue par la suite lors de mes passages rares à l'Arabesque. Par contre, je lui ai téléphoné ce 8 juin 2010, et ce fut un plaisir partagé de nous donner chacune des nouvelles de notre parcours de vie.

1.1.2. Nehal

1977	- **Naissance dans une ville au Maroc** (Elle est l'aînée de 3 enfants)
1977-1981	- Petite enfance avec ses parents dans la ferme du grand-père paternel
1982 – 1996	- Enfance heureuse chez ses grands-parents maternels - Scolarité jusqu'en 6ème secondaire - Débute une année de droit à la fac
1996	- Fiançailles avec un garçon immigré en Belgique
1997	- **Mariage et migration**
1998	- Naissance de son fils
2001	- Naissance de sa fille
2005	- Formations et bénévolat à l'Arabesque
2008	- Naissance de son deuxième fils (troisième enfant)
2009-2010	- S'implique beaucoup à l'Arabesque

Complètement voilée et très « sobre » (pas de bijoux, des lunettes banales, des talons plats), bref, très peu féminine par rapport à de nombreuses femmes de l'association, Nehal n'a que 28 ans. Rien ne transparaît de ce visage de petite fille sage, polie et imperturbablement neutre, pourtant déjà mère de 2 enfants. Elle est donc la plus jeune des femmes bénévoles de l'Arabesque interviewées. Elle est née dans le Nord-Est du Maroc. Issue d'une famille modeste d'agriculteurs, elle est l'aînée de trois enfants devant un frère et une sœur. Sa maman sait lire et écrire et c'est elle qui a encouragé une « *bonne scolarité* » pour ses enfants. Ce sont alors ses grands-parents maternels qui l'élèvent car ils habitent en ville, ce qui permet à Nehal et à son frère d'aller dans une meilleure école que celle du village. La petite sœur restera quant à elle au village près de ses parents, pour ensuite être envoyée chez les grands-parents paternels.

Nehal vit une enfance très heureuse, gâtée par son grand-père qui est couturier et qu'elle aime beaucoup, et auprès de ses oncles et tantes un peu plus âgés qu'elle. Elle parle peu de sa grand-mère qu'elle décrit comme une « *femme simple d'avant* », c'est-à-dire qui ne sait ni lire ni écrire et qui est « *serviable* » et « *obéissante* ». Mais

de cette « *deuxième maman* », elle a appris ce que l'on n'apprend pas à l'école, les choses de la vie et la simplicité.

Durant les vacances scolaires, elle retourne chez ses parents ; elle aime alors beaucoup retrouver la campagne et les jeux en plein air et en toute liberté.

Le regard qu'elle pose sur sa famille est bienveillant et reconnaissant. Elle estime que par rapport à beaucoup de voisins et connaissances, ils étaient « *modernisés* » tout en respectant les coutumes et les traditions. Le fait marquant qu'elle souligne est le fait que les filles et les garçons de la famille étaient traités de la même manière et ce, surtout par son grand-père qui est l'adulte de référence durant son enfance. Pour elle, c'est une grande chance d'être née dans une famille comme la sienne. Elle se rend bien compte que de nombreuses filles de son âge n'ont pas eu la même chance et les mêmes libertés.

A l'école, Nehal est une bonne élève, elle commence dans une école coranique pour filles et puis elle passe dans un collège mixte. Les relations filles-garçons se passent très bien et elle n'a eu aucun problème durant sa scolarité. Elle va ensuite au lycée et elle passe son bac à 18 ans. Entre temps elle reçoit de nombreuses demandes en mariage qu'elle refuse chaque fois. A 18 ans, elle commence le droit mais elle va arrêter assez vite, car c'est à ce moment qu'elle reçoit une demande en mariage. Il s'agit en fait d'un jeune homme qui est de quelques années plus âgé que Nehal, qui est né et vit en Belgique. C'est une connaissance qui a mis en contact les deux jeunes gens et comme le relève la jeune femme : « *il est venu et ça a collé* ».

Le mariage s'organise alors et Nehal part pour la Belgique. La migration pour la jeune femme n'est pas trop difficile car elle avait déjà l'habitude de quitter ses parents. D'un naturel assez autonome et indépendant, elle est aussi quelqu'un de solitaire qui a peu d'amies : elle en a seulement une, à qui elle continue de téléphoner régulièrement au Maroc.

A Bruxelles, le couple s'installe dans son propre appartement, il n'était pas question pour la jeune femme de vivre avec sa belle-famille, « *même s'ils sont gentils* ». Le mari de Nehal travaille à l'aéroport comme électromécanicien ; le soir et les w-e, ils sortent ensemble pour aller se promener. Très vite, elle attend son premier bébé et un petit garçon naît 9 mois après le mariage. Trois ans plus tard, elle a une petite fille. Nehal est une maman exigeante, voire même stressée, car elle veut le meilleur pour ses enfants. Très consciente de ses responsabilités de mère, elle suit ses enfants à l'école et les inscrit dans un club sportif.

De sa vie Nehal dit qu'elle est « équilibrée » : il y a le tiers pour la mère, le tiers pour l'épouse et le tiers pour la femme. Elle souligne à propos du volet « femme » qu'il a vraiment débuté lorsqu'elle a décidé de sortir de la maison. Elle passait souvent devant l'Arabesque en conduisant ses enfants à l'école et elle y voyait souvent des femmes entrer et sortir. Par curiosité, elle est allée demander ce qui se passait dans cette maison et elle s'est inscrite au cours de couture et de chant. Quelques mois plus tard, la coordinatrice de l'Arabesque lui proposait de donner des cours d'arabe et de remplacer la bénévole pour les cours d'alphabétisation niveau I. Très concernée par ses responsabilités, Nehal a fait plusieurs formations comme bénévole et participe aux réunions de l'Arabesque.

Son regard sur les femmes qui viennent à l'Arabesque est celui d'une jeune femme qui voudrait que les femmes de la génération qui la précède et qui sont majoritaires dans l'association, s'informent plus pour connaître leurs droits et les faire respecter. Elle s'irrite fortement de voir des femmes, qui grâce à l'Arabesque ont la possibilité d'y recevoir des informations, ne pas y venir lors des activités ou des rencontres organisées. Elle est révoltée contre les idées préconçues qui poussent les femmes et surtout leur mari à croire que « *d'aller à l'Arabesque et s'informer, ça mène les femmes au divorce* »… Elle voudrait vraiment que les femmes changent ces idées qu'elles ont dans la tête ! Lorsqu'il s'agit de femmes de son âge ou même plus jeunes qu'elle, Nehal est d'autant plus choquée par les mariages « *arrangés* » et le peu de liberté dont elles disposent. Elle exprime même de « *la haine* » face à ces situations. Mais elle est fière de ses origines et ne permet pas qu'on critique les musulmans. Le regard qu'elle porte sur la société et les relations entre communautés occidentales et communautés musulmanes est sévère : « *il faut connaître l'Islam pour parler des musulmans !* »

Dans l'avenir, Nehal voudrait beaucoup apprendre d'autres langues, car il est essentiel pour elle de savoir communiquer avec les autres. Elle veut apprendre pour pouvoir aussi suivre ses enfants et qu'ils aient la meilleure formation.

J'ai revu Nehal en 2010, elle a eu un troisième enfant, un petit garçon, et est toujours fort impliquée à l'Arabesque. Elle a d'ailleurs réalisé avec son mari, qui a fait les dessins, des affiches pour sensibiliser les femmes et les jeunes filles à des situations inacceptables de mariages arrangés. Je l'ai trouvée très souriante et épanouie.

1.1.3. Wafa

1970	- **Naissance à la campagne au Maroc** (Elle est l'aînée de 8 enfants)
1970 – 1976	- Enfance heureuse dans la campagne avec sa mère et ses grands-parents
1976	- M**igration** avec sa mère et son frère dans le cadre d'un regroupement familial (réunification avec le père)
1976 – 1982	- Scolarité primaire dans un quartier urbain en Belgique
1983 – 1988	- Scolarité secondaire professionnelle. Redoublements de classe (2)
1985	- **Evénement « petit ami belge »** - **Période de grande violence paternelle. Crise familiale**
1988	- Rencontre « semi-arrangée » avec le futur mari
1990	- Mariage au Maroc
1992	- Naissance de son fils
1995	- Naissance de sa fille
2001	- Naissance des jumeaux :un garçon et une fille (troisième et quatrième enfants) - Visite de la belle-famille : **crise et refus de les recevoir par après**
2003	- Arrivée à l'Arabesque. Cours d'informatique et de bien-être
2004	- Remplacement de la coordinatrice à l'Arabesque
2005 – 2007	- Bénévolat occasionnel à l'Arabesque - Activités professionnelles temporaires
2007 – 2010	- Formation d'esthéticienne

Joyeuse et décontractée, Wafa est une jolie femme de 35 ans dont la longue chevelure « au vent » attire tout de suite l'attention dans ce monde « voilé ». Nous nous rencontrons dans la cuisine de l'Arabesque pour le premier entretien et elle me déclare tout de suite que « *ça pue la graisse des vieilles cuisines marocaines* ». Voilà pour présenter Wafa !

Née à la campagne nord-marocaine en 1970, elle est l'aînée d'une famille de huit enfants et passe ses six premières années avec sa mère et ses grands-parents paternels. Enfant joyeuse et dynamique, elle court la campagne avec son grand-père : un homme bon et doux qui la gâte.

En 1976, elle arrive en Belgique avec sa mère et ses deux jeunes frères dans le cadre d'un regroupement familial avec son père, qui a déjà immigré avant sa naissance et qu'elle ne connaît quasiment pas. Scolarisée dans une école catholique, elle apprend le français et s'intègre facilement car elle a un caractère ouvert et jovial. Pourtant, elle regrette pendant longtemps son grand-père et la vie dans la campagne, elle qui vit maintenant dans une grande ville « *grise et mouillée* ».

Au moment de l'adolescence, Wafa, dont le père est très dur et violent, utilise souvent le mensonge pour pouvoir aller se promener pendant les heures où il n'y a pas de cours. A 15 ans, suite à un changement d'école, car elle a échoué dans un collège catholique « *et donc plus exigeant* » comme elle le souligne elle-même, Wafa sort régulièrement « en cachette » avec un petit groupe mixte d'amis et tombe amoureuse, en 1985, d'un « *blond aux yeux bleus* » qui fait partie du groupe.

Un voisin, ami de son père, la surprend alors main dans la main avec son « petit ami » et va rapporter le fait au père de la jeune fille. Celui-ci, dans un déchaînement de violence inouïe, s'en prend à Wafa, car elle a, d'après lui, apporté la honte sur lui et sur toute la famille. Il lui interdit toute sortie ; elle est constamment battue, enfermée et ligotée dans une armoire et elle est obligée de porter le voile quand elle va à l'école. Comme elle le souligne, à cette époque, dans les années 1980, elle est la seule du collège à porter le foulard. De cet événement du « flirt » aux conséquences traumatisantes, Wafa retient que même si ce fait n'est pas grave en soi, elle regrette amèrement d'avoir apporté la honte à son père.

Wafa poursuit alors ses études de secrétaire, mais à 17 ans, lors d'un voyage « organisé » au Maroc avec son père et une tante, elle rencontre ou plutôt « *on s'arrange pour* » qu'elle rencontre un cousin éloigné. Très vite, le jeune homme la « *fait rire* », elle qui vit une vie tout à fait morose et constamment surveillée. Pour gagner sa liberté, Wafa accepte alors de se marier avec ce jeune homme.

Le mariage de Wafa est organisé en 1990, contre sa volonté, au Maroc, elle qui rêve d'un mariage à l'occidentale en Belgique. Lorsqu'elle revêt sa robe de mariée blanche offerte par son fiancé, son père rentre dans une grande rage et refuse que la jeune fille se marie comme les Occidentaux. Déterminée cette fois à ne plus se soumettre, Wafa impose alors à son père, que tous les invités supplient de se calmer, son choix vestimentaire pour son mariage. C'est une révélation pour la jeune femme : quand on tient bon, on obtient ce que l'on désire.

Wafa construit alors une vraie relation de couple avec son mari, qu'elle « *modèle* » au fur et à mesure, en prônant des valeurs qu'elle n'a pas reçues dans son enfance, comme le respect et la communication. Ensemble ils ont quatre enfants : un premier garçon, qui fait toute la fierté de sa mère, naît en 1992 et sa première fille naît en 1995. En 2001, après une grossesse difficile et un accouchement prématuré très pénible, Wafa accouche de ses jumeaux, un garçon et une fille ; elle doit se rendre plusieurs fois par jour à l'hôpital pour nourrir ses bébés qui y sont toujours en couveuse. C'est à cette période que ses beaux-parents et des membres de sa belle-

famille décident, sans considération aucune pour l'état de fatigue de la maman, de venir s'installer chez leur fils.

Cette situation révolte Wafa qui, suite à cette intrusion chez elle, décide de ne plus recevoir sa belle-famille, « *même s'ils s'annoncent alors qu'ils sont déjà dans le bus* ». Elle décide en outre de ne plus partir en vacances au Maroc, où elle passe son temps à faire à manger « *pour la tribu* ». Wafa va alors passer les deux années suivantes à s'occuper de ses quatre enfants, à développer avec eux l'habitude du dialogue, et elle les pousse aussi à des activités sportives et scolaires. Mais cela ne lui suffit plus : « *elle étouffe à la maison* », comme elle dit, et voudrait faire autre chose.

Elle entend alors parler de l'Arabesque et elle s'y inscrit en 2003 pour suivre une formation d'informatique. Quelques mois plus tard, on lui propose, vu ses qualités humaines et organisationnelles, de remplacer la coordinatrice de l'Arabesque en congé de maladie pour plusieurs mois. Elle accepte et s'investit alors fortement dans l'association. Elle doit tout concilier, mais elle y arrive malgré les réticences de son mari. Celui-ci a en effet, « *bien évolué* » comme dirait la jeune femme, mais il n'aime pas que les enfants restent à l'étude ou à la crèche trop longtemps.

Après cette période dans le rôle de la coordinatrice « de remplacement », Wafa garde une présence irrégulière à l'Arabesque, car elle exerce aussi parallèlement des activités professionnelles intérimaires.

En 2007, elle commence une formation de trois ans comme esthéticienne, car elle souhaite ouvrir avec sa jeune sœur un centre de bien-être pour les femmes de leur quartier.

Aux dernières nouvelles, en mai 2010, Wafa termine sa formation et elle part chaque année à la mer, « *seul endroit où elle peut porter des mini-jupes* ! »

1.1.4. Kalila

1961	- **Naissance dans une ville au Maroc** (Elle est l'aînée de 12 enfants)
1966 – 1977	- Scolarité dans une grande ville, jusqu'en 3ème secondaire - Enfance heureuse dans sa famille
1977	- **Mariage arrangé et migration**. Séparation brutale avec sa famille
1978	- **Naissance** de son premier garçon
1979	- Premier emploi dans une agence bancaire
1981	- Arrêt du travail. - **Chômage pendant 10 ans et 5 grossesses** - Formations
1991	- Mort de sa mère au Maroc
1994	- **Infidélité du mari et MST** - Nouvelle période de travail, réorganisation des tâches familiales
1995	- Travail à temps plein, bénévolat à l'Arabesque, voyage avec ses enfants. - Conteste les injustices dans son milieu de travail.
1997	- **Naissance** de sa fille (sixième et dernière enfant)
2003	- Suite à des problèmes professionnels : arrêt définitif du travail
2004	- Plus grand **investissement à l'Arabesque** - Fiançailles de son fils aîné
2005	- Voyage en février au Maroc avec deux femmes « cadres » de l'Arabesque en visite à des associations de femmes.
2006	- **Mariage de son fils**. - Voyage au Maroc avec le projet « rêves et réalités » de l'Arabesque

2007	- **Mariage de sa fille** avec un Albanais.
2008	- Naissance de sa première petite-fille.

Kalila est la première femme que j'ai rencontrée à l'Arabesque. Elle est grande et de corpulence un peu forte. Lors de notre première rencontre en 2003, elle portait une longue tresse de cheveux châtains foncés qu'elle ne recouvrait « pas encore » du voile. Elle était vêtue d'un pantalon brun foncé sur lequel une tunique assez simple grise retombait jusqu'aux mollets. Son beau visage est rieur et très expressif ; je me suis sentie très vite à l'aise en sa compagnie.

Elle m'a fait monter au premier étage de l'association par cet escalier en métal raide et dangereux. On s'est installées dans la cuisine du premier étage.

Agée de 44 ans, elle est née dans une famille modeste dans une grande ville. Elle est l'aînée d'une famille de 12 enfants, 8 filles et 4 garçons. Son père était un petit commerçant qui a tenté, comme beaucoup d'hommes de sa génération, de migrer en Belgique en 1964. Mais il n'a pas aimé ce pays « *sombre et froid* » et est retourné au Maroc. Kalila a gardé cette fierté d'être marocaine et arabe, car ses ancêtres ont largement contribué au développement des sciences comme les mathématiques, l'astronomie, etc.

Encouragée par ses parents, Kalila a été à l'école jusqu'à 15 ans. C'est une fierté pour elle que toutes les filles de la famille aient fait leur scolarité et que les plus jeunes aient même terminé leurs études secondaires. Car si les parents ont davantage encouragé et soutenu les garçons dans leur scolarité, aucun de ceux-ci n'a dépassé la sixième primaire.

Durant son enfance, Kalila développe une grande curiosité, elle se passionne pour le chant et le théâtre, mais sa mère ne veut pas entendre parler de « *ces activités pour les femmes de mauvaise vie* ». La jeune fille s'interroge sur la différence évidente de traitement des garçons et des filles par les adultes. C'est à cette époque, vers 13-14 ans, que les premières demandes en mariage arrivent, mais elle ne veut pas se marier. A ses 15 ans, son père décide de la marier et il accepte la demande d'un homme d'une trentaine d'années, immigré en Belgique et dont la mère a remarqué Kalila, « *jeune fille sage et sérieuse* ». Comme elle le souligne, « *Ils croyaient qu'elle était une grande fille mais en fait, elle était encore une petite fille.* » « *Retirée de l'école et mariée* », selon son expression, Kalila quitte sa famille et ses amies pour venir vivre en Belgique. Son chagrin est immense et surtout d'avoir quitté sa mère beaucoup trop tôt : son rêve était en fait de devenir gynécologue afin d'aider celle-ci à moins souffrir lors de ses accouchements.

Soumise à son destin, elle vit ses deux premières années à Bruxelles dans la solitude et la tristesse jusqu'à la naissance de son premier fils. Cette première maternité va apaiser complètement la jeune femme : elle avait enfin une raison de vivre et son rêve de fonder une famille se réalisait, même si ce n'était pas avec un mari qu'elle avait choisi. Il était pour elle comme un frère, quelqu'un de la famille, le père de ses enfants.

A cette époque, elle réalise qu'elle a besoin d'argent pour acheter des vêtements à son enfant et envoyer des cadeaux à sa famille au Maroc. Elle commence alors un travail comme nettoyeuse dans une banque. Très bien traitée et valorisée par les gérants, elle peut amener son bébé à son travail. D'autres activités professionnelles vont se présenter, mais à la naissance du deuxième enfant, elle choisit le chômage pour s'occuper de sa famille : sa priorité et sa véritable passion. Pendant dix ans, elle reste au chômage et donne vie à cinq enfants. Elle profite de cette période pour suivre des formations et obtenir des certificats qui font tous sa fierté. Ainsi, elle suit des cours de français avancé, de néerlandais, d'ameublement et de couture et même des cours de conduite automobile !

Au début des années 1990, elle retourne au Maroc pour les vacances et assiste à l'agonie et à la mort de sa mère gravement brûlée dans un accident domestique. Cet épisode est terrible dans sa vie, car il lui fait prendre conscience de l'injustice et de la pauvreté au Maroc : pour les familles modestes, les soins de santé sont de très mauvaise qualité dans des établissements misérables et au personnel corrompu. C'est à ce moment qu'elle réalise la chance qu'elle a de vivre en Europe. De nombreuses réflexions sur l'injustice lui reviennent alors à l'esprit et la perte de sa maman l'affecte beaucoup car elle a quitté trop tôt la maison.

Après dix ans de chômage, Kalila reprend un emploi comme nettoyeuse et avec « *son balai magique* » elle va rencontrer beaucoup de monde dans divers lieux tels que : des banques, des cabinets médicaux, à l'aéroport, à la Commission européenne etc. C'est d'ailleurs avec beaucoup de fierté qu'elle énumère ses rencontres avec des « *gens supérieurs* » tels que Nana Mouskouri, José Happart[135] ou…Jean-Marie Le Pen. Son regard sur les conditions de travail est clair : c'est beaucoup plus difficile pour les femmes : elles sont moins bien considérées et respectées. « *Il y a toujours beaucoup plus de souffrance pour les femmes* », dira-t-elle. Mais elle ne se laisse pas faire par des « chefs hiérarchiques » peu scrupuleux et n'hésite pas à dire ce qu'elle pense. En même temps, Kalila passe du temps dans différentes associations pour continuer à se former.

A la fin des années 1990, elle tombe gravement malade et découvre, incrédule, qu'elle a contracté une MST due à son mari volage. C'est un choc extrêmement brutal pour elle, car elle considère que son mari n'avait pas le droit « *de lui faire ça* ». Elle lui a tout donné : sa jeunesse, sa confiance et ses espoirs. Après une très grosse dépression et l'échec scolaire de ses aînés avec qui elle a partagé son désespoir, elle décide de reprendre sa vie en mains. Elle ne veut pas considérer le divorce qui lui ferait perdre son statut de femme respectable ; pendant qu'elle va organiser son temps entre ses enfants, son travail et son implication dans des associations pour femmes, elle relègue son mari à la cuisine pour préparer tous les repas du soir et s'occuper de la maison !

Depuis cet événement, elle décide donc de passer du temps avec des femmes de sa condition pour les éclairer et les conseiller. C'est alors qu'elle entend parler de l'Arabesque en 1995, espace où elle joue encore aujourd'hui un rôle dans l'accueil et la cellule d'écoute.

---

[135] Homme politique Belge.

Après cet événement, elle veut aussi avoir un sixième enfant pour prouver qu'elle est guérie. Cette dernière grossesse, plus fatigante néanmoins, va véritablement « restaurer » l'image que Kalila a d'elle-même et la stimuler davantage à s'engager bénévolement pour aider d'autres femmes.

Tout au long de ces années difficiles, elle a un rêve romantique qui la tient debout : c'est la rencontre avec un homme, tel un prince charmant, avec qui elle vivrait un amour réciproque et respectueux, ce qu'elle n'a jamais connu de sa vie.

Aujourd'hui, Kalila a déjà marié deux enfants, dont son fils aîné qu'elle a installé avec sa femme dans un appartement au-dessus de chez elle. Sa deuxième fille a fait un mariage « différent » puisqu'elle a épousé un Albanais de son choix. Néanmoins Kalila estime que ce mariage tient la route, car elle a organisé tous les rites anciens pour faire accepter cette union à la communauté et au voisinage.

Elle poursuit son activité à l'Arabesque comme bénévole et figure comme pilier de l'association, respectée par chacune.

1.1.5. Lina

1958	- **Naissance dans une ville au Maroc** (Elle est la 3ème de 9 enfants)
1963 – 1971	- Scolarité, jusqu'en 2ème secondaire - Enfance heureuse dans sa famille
1971-1973	- Arrêt des études, aide sa mère à la maison
1973	- **Mariage arrangé et migration en Belgique**
1974	- **Naissance** de son premier fils
1976-1979	- Trois autres naissances (3F)
1979	- Ouverture d'une mercerie dans la maison par le mari - Travail « bénévole » dans le magasin - Mari commerçant sur les marchés bruxellois avec les enfants
1991	- **Naissance du cinquième et dernier enfant (F)**
1996	- Mariage arrangé de sa fille aînée avec un neveu du Maroc : événement déclencheur de la crise de couple - Séparation d'avec son mari mais refus du divorce
2003	- Découverte de l'Arabesque et bénévolat
2005	- Début de la formation d'aide familiale
2007	- Emploi comme aide familiale

Lina est âgée de 47 ans, elle a un beau visage et elle est très ouverte ; elle est vêtue du pantalon et de la djellaba traditionnels, son foulard est noué sur la tête. Elle est chaleureuse et ne recule devant rien pour me parler, elle semble même heureuse de me confier sa vie… Lors de notre première rencontre, nous nous installons dans le bureau de l'Arabesque car la cuisine est occupée. Lina semble très décontractée et pas le moins du monde perturbée par les distractions éventuelles et le bruit de la maison.

Elle est née dans une grande ville et y a grandi jusqu'à ses 15 ans. Issue d'une famille de neuf enfants, modeste, très religieuse et respectée, elle est la troisième après un frère et une sœur. Très curieuse et avide d'apprendre, Lina a été soutenue par sa mère dans son apprentissage scolaire jusqu'en deuxième secondaire. Elle observe que l'éducation des filles et des garçons est très différente dans la famille ; néanmoins, sa mère la soulageait souvent de ses tâches domestiques pour la laisser étudier. Cette situation a probablement attisé la jalousie de la sœur aînée et leur relation est restée très tendue jusqu'à aujourd'hui, même si elles vivent toutes deux à Bruxelles.

A 15 ans, « *par obéissance et respect pour ses parents* », elle accepte d'épouser un homme qui vit en Belgique et est de 20 ans son aîné. Pleine d'espoir, elle quitte tout et s'installe avec son mari dans la région flamande. Ne connaissant pas la langue, elle vit sa première année en Belgique dans la solitude et un isolement profond. Elle ne peut pas sortir, même pas aller au marché. C'est son premier garçon, qui naît alors qu'elle n'a que 16 ans, qui va l'aider à se reconstruire et trouver un sens à sa vie.

Après trois années en région flamande, la famille déménage à Bruxelles. Durant les cinq premières années, Lina ne retourne pas au Maroc, car elle va avoir ses quatre premiers enfants (un garçon et trois filles) et accouche deux fois seule durant les périodes de vacances d'été. Son mari quant à lui retourne au Maroc chaque année pour trois semaines, mais elle doit rester avec les jeunes enfants. Cette période est très difficile, car elle assume la famille toute seule.

La vie de la famille s'organise entre les marchés que fait son mari, aidé par les enfants les plus âgés, et la mercerie dont elle doit s'occuper de 9h à 20h tous les jours. Mais Lina n'est pas heureuse : son mari est peu présent, et quand il est là, il est violent avec elle et les enfants. Elle travaille beaucoup mais ne gagne pas un euro ! La gestion de l'argent est l'affaire du mari et elle n'a droit à rien.

A 35 ans, elle décide d'avoir un cinquième enfant sans en parler à son mari. Malgré le refus et l'indifférence, voire l'agressivité de celui-ci face à cette nouvelle grossesse, Lina est ravie d'être mère à nouveau et d'avoir un petit près d'elle, car les autres enfants grandissent et elle se sent seule. La naissance de la petite dernière est vraiment un moment très intense dans la vie de Lina : elle souligne qu'être mère à 35 ans, c'est tout différent qu'à 16 ans ! Elle discute alors avec les 3 sœurs aînées et elles décident ensemble de s'occuper de la petite sœur pendant que Lina travaille au magasin. Et elles tiennent parole ; c'est une grande fierté pour la maman de voir ses filles aussi soudées et elle leur en est très reconnaissante.

Mais la violence quotidienne de son mari contre elle et ses enfants pèse de plus en plus à Lina : chaque fois, elle se dit que c'est la dernière fois… La goutte qui fait déborder le vase sera le mariage que le père arrange pour une des filles de Lina avec un neveu du Maroc. Elle s'oppose alors radicalement à son mari lorsqu'elle voit comment ce neveu se comporte : il ne respecte ni sa fille, ni la famille, il n'est là que pour les papiers. Son mari décide alors de divorcer et « *traîne* » Lina à l'administration communale. Mais le divorce ne peut pas être réalisé en Belgique, car le mariage s'est déroulé au Maroc et Lina n'est pas consentante. Pour elle, c'est un séisme : elle a toujours été une bonne épouse et une bonne mère, on ne peut rien lui reprocher ; donc elle ne veut pas entendre parler de divorce qui lui ferait porter

une certaine honte. Pourtant l'idée va faire son chemin, car elle ne supporte plus d'être battue et elle entame une séparation pour mettre fin à ces souffrances subies depuis 25 ans par elle-même et ses enfants. Le plus important pour elle est d'avoir l'accord de ses enfants et surtout de son fils aîné. Très compréhensifs, ils l'ont soutenue dans sa décision et elle a alors tout lâché : le commerce et le mari.

Aujourd'hui, voilà dix ans qu'elle est séparée et beaucoup plus heureuse, enfin libre de faire ce qu'elle a envie, de sortir et de rencontrer ses amies. Mais il lui reste quand même un sentiment fort de gâchis et de solitude : « *la vie, c'est comme un puzzle, et sans compagnon de vie, il manque une pièce au puzzle* », dira-t-elle. Elle reste néanmoins reconnaissante à son mari de lui avoir donné cinq enfants : son cadeau du ciel, sa fierté, surtout celle d'avoir un fils.

Grâce à sa séparation, Lina a découvert par hasard l'Arabesque et, poussée par ses filles, elle est entrée dans l'association. Très vite, on lui a donné la responsabilité de la cuisine et de l'organisation des ateliers culinaires avec les femmes. Elle y est restée quelques années et les partages et échanges avec d'autres femmes lui ont beaucoup apporté. C'était tout nouveau pour elle d'avoir un espace en tant que femme et plus seulement comme « *bonne, épouse ou mère* » ! Pour Lina, l'Arabesque, c'est comme le lieu du village au Maroc où les femmes se retrouvent et se soutiennent : l'Arabesque donne beaucoup de force pour ne plus accepter la soumission et la violence. Lina est très consciente de cet aspect qu'elle a vécu pendant de nombreuses années, et avec les autres femmes de l'association elle est prête à lutter pour que les jeunes filles ne subissent pas à leur tour le dénigrement verbal et la violence physique.

C'est grâce à ce passage à l'association que Lina, encouragée par ses filles, a repris une formation d'aide familiale et qu'elle travaille.

Début 2010, elle a entrepris de grands travaux dans sa maison, qu'elle a gardée, et elle est grand-mère de cinq petits-enfants.

Comme elle me le disait : « *la femme et la mère sont comblées, mais pas l'épouse*… »

1.1.6. Chaïmaa

1971	- **Naissance à Bruxelles** (Elle est la cinquième de six enfants) - Enfance « sans gros problèmes »
1975 - 1992	- Scolarité à Bruxelles, jusqu'en 6ème secondaire - Essai de différentes études supérieures
1983	- **Evénement de la « vieille dame raciste » : choc émotionnel profond**
1994	- **Mariage d'amour**
1996	- Travail dans un centre médical. Doit interrompre car le mari est « jaloux »
1997	- **Naissance** de sa première fille
1997-2001	- Déménagements (7)
1998	- **Evénement « rejet de la belle-mère »**
1999	- Naissance de la deuxième fille - Début de sa dépression
2002	- Naissance de la troisième fille - **Inscription aux études d'assistante sociale**
2005	- **Stage à l'Arabesque**

Chaïmaa a accepté de me livrer le récit de sa vie en mars 2005 après une réunion de bénévoles à l'Arabesque. Elle y était pour quelques mois de stage, car elle a repris des études d'assistante sociale, et elle travaillait à l'accueil de l'association.

Tout de suite, son allure de jeune femme décidée m'impressionne, son timbre de voix est puissant et clair. Comme elle est née en Belgique, son français est bon mais il reste des « traces » de cette origine immigrée. Elle porte le foulard, par choix personnel, et elle est habillée d'un pantalon et d'une longue tunique par-dessus, de couleur beige clair. Déjà au cours de la première entrevue je ressens une très grande souffrance chez cette jeune femme.

Chaïmaa est donc née à Bruxelles dans une famille dont la mère et les trois premiers enfants ont rejoint, au début des années 1970, leur mari et père, qui avait migré dans

les années 1960 pour travailler comme ouvrier métallurgiste. Agée de 33 ans, elle est la première enfant de la famille qui naît « en migration » ; un petit frère est né après elle en Belgique. L'image qu'elle a de sa famille est celle d'une famille « *traditionnelle* » soudée, dont les parents ont tout fait pour « *intégrer* » leurs enfants en Belgique. La réussite scolaire et l'indépendance de leurs cinq enfants étaient leur priorité.

A l'école primaire mixte elle se sent bien, car son entourage la gâte et il y a peu de filles dans sa classe. Elle est plutôt du style « *garçon manqué* », et elle préfère nettement l'univers des garçons, avec lesquels elle joue au basket et fait du sport, à celui des filles qui passent leur temps à discuter « *de fringues* ». Dans le quartier, elle est très sociable et appréciée.

Au secondaire, elle arrive dans une école de filles ; elle va en souffrir beaucoup d'autant plus qu'elle y découvre sa différence et le racisme. Elle vit très mal la ségrégation, soutenue par l'école, entre sa classe peuplée de Portugais, Marocains, Grecs, Italiens, etc. et la classe « *de l'autre côté du couloir…avec des petites têtes blondes…* ». Cette situation la choque, voire la révolte, et un sentiment de dégoût va lui rester pour toujours lorsque, vers 13-14 ans, tenant la porte d'entrée d'un grand magasin pour laisser passer une vieille dame, celle-ci s'agrippe à son sac de peur de se le faire voler. Pour Chaïmaa, « *ce geste voulait dire beaucoup* » et cela a marqué énormément l'adolescence de la jeune femme.

Chaïmaa ne supporte pas l'intolérance et le racisme et elle en souffre beaucoup, car au fur et à mesure des années « *c'est de pire en pire* », et elle craint que ses enfants vivent la même chose. La stigmatisation la dégoûte, et ses parents ne voient d'ailleurs pas d'un bon œil sa décision de porter le foulard à partir de l'adolescence. Pour eux, il faut se faire tout petit pour s'intégrer, mais ils ne sont pas d'accord que leurs filles partent en voyage scolaire.

C'est pourquoi depuis cette époque la jeune femme a un projet : celui de quitter la Belgique et de partir vivre et travailler au Maroc. Même si elle sait qu'elle y sera aussi une étrangère : « *un peu trop bronzée pour la Belgique et un peu trop blanche pour le Maroc…* »

Le choix de ses études en paramédical est dicté par son projet : il faut que ce soit utile au Maroc. Elle tente des études en chimie clinique après ses secondaires techniques, mais elle échoue. Elle commence alors l'informatique, mais elle ne poursuit pas car elle rencontre son futur mari, lui aussi d'origine marocaine et né en Belgique. Comme Chaïmaa, il n'a pas l'intention de rester en Belgique. La jeune femme arrête alors ses études pour se marier.

Chaïmaa a 22 ans, comme son mari, lorsqu'elle se marie. Pendant que celui-ci se lance comme vendeur indépendant d'ordinateurs, la jeune femme ne reste pas chez elle ; elle retourne souvent dans sa famille, près de sa mère. Comme elle le souligne elle-même : elle n'a « *rien foutu* » durant ses premières années sans enfants. Un de ses frères, technicien en radiographie, lui a alors demandé de venir dans le cabinet médical ouvert par un ami médecin pour s'occuper des patientes, mais son mari n'a pas supporté qu'elle travaille avec des hommes. De plus, elle était enceinte de sa première fille. Cette expérience va durer quelques mois et fut la seule sur le plan professionnel.

Entre temps, le jeune couple se trouve face à de sérieux problèmes de logement : soit ceux-ci sont insalubres, soit les jeunes gens ont des problèmes avec les propriétaires, allant même jusqu'à des démarches en justice. Tout cela mine beaucoup la jeune femme, qui ne s'épanouit pas chez elle ; coincée à la maison avec son enfant, elle se sent très seule et sombre petit à petit dans une grosse dépression : « *je ne supportais plus, j'étais mariée mais j'étais très seule* ». Après la naissance de la deuxième petite fille en 2001, Chaïmaa tente de parler de sa solitude à son mari. Elle lui explique qu'elle veut reprendre des études d'assistante sociale, ce qu'elle a en fait toujours voulu faire. Son mari n'y est pas opposé, mais en fait il n'y croit pas vraiment.

Suite aux vacances au Maroc de la même année, la belle-mère de la jeune femme vient s'installer chez eux. Chaïmaa fait alors un « gros blocage » -qu'elle ne s'explique pas- face à sa belle-mère, ce qui va détériorer radicalement ses relations avec son mari. « *Depuis cette histoire avec ma belle-mère, il n'y avait plus rien qui fonctionnait entre moi et mon mari…* »

Cet événement se passe en septembre, et pendant le temps où la crise se passe, les possibilités d'inscription dans une école sociale passent aussi. C'est finalement l'année suivante, en 2002, que Chaïmaa, qui vient d'accoucher de sa troisième fille, annonce à son mari qu'elle est inscrite à une école supérieure pour devenir assistante sociale. Ce choix, elle le fait car elle a besoin d'être en contact avec des gens : depuis toujours, Chaïmaa aime parler, écouter et aider les autres, mais les grossesses et la dépression l'ont coupée peu à peu du monde. Pour son mari le choc est rude car pour lui il n'en est pas question : pour lui, elle doit rester à la maison et s'occuper des filles et du ménage. Mais elle va tenir bon dans sa décision et tout assumer.

Elle n'est pas très fière de son rôle de mère, car depuis toutes ces années elle est en dépression et elle estime que même si elle a donné à ses trois enfants ce qu'il fallait en nourriture et soins de base, elle n'a pas su être une mère proche et affectueuse. Elle est très déçue, car elle pensait qu'elle allait élever ses enfants avec son mari dans un projet familial et non pas seule. C'est pour cette raison qu'elle s'accroche à ses études : retrouver son équilibre et se rapprocher des gens.

Au moment des rencontres d'entretiens biographiques, Chaïmaa est en stage à l'Arabesque. Elle s'organise comme elle peut avec sa mère et l'école pour garder les filles. Elle est « *au bout du rouleau* », au bord des larmes lorsqu'elle me parle, et je me sens bien démunie face à son désarroi. Depuis fin 2006, Chaïmaa n'a plus donné de nouvelles à l'Arabesque.

1.1.7. Massinissa

1967	- **Naissance à la campagne au Maroc** (Elle est la troisième fille de 7 enfants)
1969	- M**igration** avec sa mère dans le cadre d'un regroupement familial (réunification avec le père)
1971 – 1979	- Enfance heureuse - Ecole maternelle (« chouchoutée » par les institutrices) - Scolarité primaire dans un quartier urbain en Belgique
1979 – 1984	- Scolarité secondaire jusqu'en 5ème année
1985	- Mariage au Maroc - Installation au Maroc
1986	- **Naissance de son fils** - Début de l'infidélité du mari
1990	- **Naissance de sa fille** - Isolement social et mépris de la belle-famille face à sa situation
1994	- **Séparation et divorce d'avec son mari** **- Evénement « fuite du Maroc »** - Retour en Belgique. S'installe chez ses parents avec ses enfants - Début de l'activité professionnelle
1999	- Arrêt de l'activité professionnelle pour maladie (2 ans) - Arrivée à l'Arabesque. Cours de néerlandais et de couture
2001	- Début du chômage - Cours d'ameublement - Bénévolat à l'Arabesque
2009	- Trouve du travail dans un home pour personne âgées

Massinissa, nom emprunté d'un illustre roi berbère, est une petite femme avec un visage tout rond et souriant. Elle n'est pas voilée et ne l'a d'ailleurs jamais été. Elle aussi a mis bien du temps avant d'accepter de me faire son récit mais elle est là, dans

la cuisine de l'Arabesque, un jour du mois de mai 2007, bien décidée à me raconter son parcours de vie.

Massinissa est née en 1967 dans la campagne au Nord du Maroc, elle est la troisième fille de la famille. Son père est ouvrier métallurgiste en Belgique depuis 1960 et la famille migre et se regroupe en 1969. La petite fille a deux ans et n'a donc aucun souvenir de son pays natal.

En Belgique, la famille s'installe à Bruxelles et Massinissa est envoyée à l'école maternelle dans une école « *vraiment géniale* » ! Elle en garde apparemment de très bons souvenirs car les institutrices étaient « *très gentilles* ». Enfant joyeuse et pétillante, elle poursuit ensuite sa scolarité primaire dans d'aussi bonnes conditions.

Entre temps la famille s'agrandit et 3 frères et une sœur vont naître en Belgique. Massinissa présente en fait sa famille comme une famille heureuse, où « *tout le monde s'entendait bien* ».

La jeune fille entreprend ses études secondaires jusqu'en cinquième ; elle décide d'elle-même de les interrompre pour se marier.

En 1985, suite à des vacances au Maroc où elle rencontre un homme de quelques années son aîné, la jeune fille insiste auprès de ses parents pour qu'ils acceptent ce mariage. Ceux-ci ne sont pas d'accord au début, mais finissent par céder, et le mariage est organisé au Maroc. Massinissa quitte alors sa vie en Belgique pour s'installer au Maroc, dans le sens inverse de la majorité des mariages de la communauté immigrée de cette époque.

L'année d'après, en 1986, Massinissa accouche de son fils et les premières années de mariage ne se déroulent « *pas trop mal* », même si elle découvre que son mari est « *volage* ». Sa fille naît en 1990.

L'éloignement d'avec sa famille en Belgique et le soutien inconditionnel de sa belle-famille aux comportements infidèles de son mari, l'aîné de sa fratrie, vont faire prendre conscience à Massinissa de son erreur, et sa vie de couple va devenir rapidement un enfer. La jeune femme décide avec l'accord de son mari de se séparer, mais pour sa belle-famille les conditions sont claires : elle peut partir, mais les enfants restent au Maroc. Pour la jeune femme, il n'en est pas question, elle ne se séparera pas de ses enfants. En 1994, son père arrive, en voiture, de Belgique, pour la soutenir au moment du divorce. Le lendemain, contre toute attente de sa belle-famille, Massinissa quitte son domicile avec ses enfants et son père.

A la frontière, tout semble avoir été manigancé par téléphone par la belle-famille, très influente, pour arrêter la jeune femme dans sa fuite. Mais grâce à un coup de chance, deux jeunes douaniers « *ignorants* » laissent passer Massinissa de justesse, et elle embarque avec ses enfants et son père in extremis sur un bateau pour l'Espagne. La voilà libre !

Mais cette aventure va lui laisser un arrière-goût très amer de la vie de couple et de l'échec de son mariage de jeunesse. Heureusement, sa famille l'accueille à bras ouverts et, comme elle le souligne, sa mère serait morte si elle avait quitté le Maroc sans ses enfants. Elle s'installe alors pendant plusieurs années chez ses parents avec ses deux enfants, âgés de 8 et 4 ans, et elle trouve du travail comme vendeuse dans un magasin. Mais la haine tournée contre elle par sa belle-famille et le refus par son mari de payer une pension alimentaire accablent la jeune femme, qui tombe malade

en 1999. Elle entre alors dans une période de congé de maladie pour deux ans, pendant laquelle elle entend parler de l'Arabesque.

Une nouvelle vie commence alors pour Massinissa qui décide de suivre des cours de néerlandais et de couture. Elle se restaure dans cette ambiance conviviale de l'Arabesque et découvre aussi des vécus et des parcours de vie de femmes « *bien pires* » que les siens. Massinissa décide alors de donner « *des coups de main* » comme bénévole et très vite, elle s'implique dans de nombreuses activités. Mais ce qu'elle préfère, c'est d'écouter et de conseiller les femmes pour leur redonner espoir.

Entre temps, les enfants de la jeune femme grandissent et elle s'installe avec eux dans un petit appartement. Ce n'est pas facile de nouer les deux bouts, mais Massinissa met tout en œuvre pour que ses enfants suivent leur scolarité et « *aillent jusqu'au bout* ». Ce qui signifie pour Massinissa qu'ils réussissent mieux leur vie qu'elle.

Elle reste fragile par rapport à son échec et la rancœur de sa belle-famille, mais elle trouve alors réconfort et soutien à l'Arabesque.

Depuis 2009, elle a retrouvé du travail comme aide soignante dans un home pour personnes âgées et elle est fière de son travail.

1.1.8. Linda

1954	- **Naissance dans une petite ville du Maroc** (Elle est l'aînée de 4 enfants)
	- Vie dans la misère ; les parents se disputent ; le père est militaire en Espagne, la mère se prostitue la nuit, laissant les enfants seuls
1960	- Scolarité dans une école primaire coranique
1962	- **Viol par un voisin, (elle a 8 ans)**
	- Enfance misérable totalement livrée à elle-même
1967	- M**igration en Belgique** avec sa mère et ses frères et sœur, pour aller rejoindre le père (qui n'est pas au courant)
	- **Abandon par sa mère**
1968	- **Fugue et viol** (se défenestre et est hospitalisée deux mois)
1969 – 1973	- Placée dans des homes pour jeunes filles et mères célibataires
	- Plusieurs fugues pour aller voir son « mari »
1972	- Début de petits jobs gérés par le home (baby-sitting, nettoyage)
1973	- **Naissance de son fils**
	- S'installe en concubinage
1975 – 1984	- Naissances des autres enfants (deux fils et deux filles)
	- Travail comme manutentionnaire, blanchisseuse, ouvrière d'entretien
1993	- **Mort de son fils aîné dans un accident de voiture**
1994	- Chômage
	- Période d'alcoolisme et d'arrêt de travail
1998	- Formations dans des associations ou agences pour l'emploi (français, anglais, communication, etc.)
	- Naissance de sa première petite-fille
2001	- **Amputation de sa petite-fille** (un membre inférieur suite à une maladie mystérieuse)

2004	- Arrivée à l'Arabesque

Dernière des narratrices à être interviewée, Linda est une petite femme énergique, qui ne porte pas le foulard et qui scrute la vie avec ses petits yeux ronds et noirs. Elle aussi « *se sent bien* » dans la cuisine de l'Arabesque, lieu où nous nous rencontrons à partir de septembre 2007 pour qu'elle raconte sa vie.

Linda est née en 1954 dans une petite ville au Nord du Maroc. Elle provient d'une famille très pauvre dont le père travaille en Espagne comme militaire. Elle est l'aînée de quatre enfants et très tôt, elle doit se débrouiller seule et s'occuper de ses frères et sœur, car sa mère est très peu présente et investie dans son rôle maternel. Comme le souligne Linda, sa mère n'a pas eu de soutien familial et elle s'est alors « *débrouillée à gauche et à droite* » acceptant « *n'importe quel boulot* », puisque le père n'envoyait pas d'argent pour sa famille : en fait, elle partait tous les soirs, laissant ses enfants seuls, tentant de gagner un peu d'argent dans la prostitution.

Un soir, alors que Linda est seule avec ses frères et sœur, un « voisin » s'introduit dans la maison et la viole ; elle est alors âgée de 8 ans. La petite fille n'ose rien dire, elle garde en elle ce lourd secret qui la « *salit* » et la torture, augmentant encore son sentiment de solitude et d'abandon.

Entre temps, Linda s'est inscrite « *toute seule* » à l'école coranique et apprend vaille que vaille, dans un contexte familial extrêmement précaire avec des disputes parentales violentes lorsque son père revient en permission. Celui-ci quitte ensuite l'Espagne en 1964 pour tenter de trouver du travail en Belgique.

Trois ans plus tard, en 1967, Linda quitte le Maroc avec sa mère et ses trois frères et sœur pour aller rejoindre son père, mais celui-ci vit « *chez des amis* » car il ne trouve que des « petits boulots » et il ne s'attend pas à l'arrivée imprévue de sa famille. Quelques semaines plus tard, la mère de Linda abandonne ses quatre enfants à leur père, dans ce pays « *gris et froid* » dont elle ne connaît pas la langue. Cet abandon représente une profonde blessure pour l'adolescente, qui est déjà sans soutien ni repères et totalement livrée à elle-même. Comme elle le souligne, sa famille « *se disloque* » alors complètement.

Toute désorientée et seule, Linda fait une fugue en 1968. Elle est prise en auto-stop par un homme qui la ramène chez lui et la viole ; elle a 14 ans. Pour échapper alors à un viol collectif, elle se défenestre du deuxième étage d'un immeuble ou elle est enfermée et fait une chute de plusieurs mètres. Elle est alors emmenée à l'hôpital dans le coma et y reste plusieurs mois avec de multiples fractures.

Son père, qui aurait « *préféré qu'elle meure* » plutôt que de subir la honte d'avoir une fille « *qui a quitté la maison de son père* », l'emmène chez le juge de la jeunesse ; Linda est alors placée à 15 ans, dans une maison d'accueil pour jeunes filles tenue par des religieuses.

Dans ce foyer, Linda reçoit beaucoup de bienveillance et de chaleur humaine ; elle dira d'ailleurs de ce lieu qu'elle y a découvert « *une vraie famille* » et des religieuses, que ce sont vraiment « *des femmes magnifiques* ». Entre temps, le jeune frère de Linda, âgé de 16 ans, est « *emmené* » par un Américain pour partir vivre aux Etats-Unis.

Malheureusement très instable, Linda fait encore des fugues pour aller rejoindre un jeune homme qu'elle a rencontré lors de son arrivée en Belgique. A 18 ans, Linda tombe enceinte de cet homme, qui est déjà marié au Maroc et qui a une famille. Elle accouche alors seule de son premier fils dans le foyer d'accueil, car le père de son enfant « *a disparu* ». Pour Linda, cette première expérience de la maternité est une révélation ; elle décide alors de mettre tout en œuvre pour construire et réussir sa famille. En 1973, elle a 19 ans et doit alors quitter la maison d'accueil. Suivie par une assistante sociale « *formidable* », elle trouve un petit appartement et un emploi comme blanchisseuse. Mais Linda doit aussi déposer son bébé à la crèche, il n'a que six semaines, et cette expérience est pénible pour la jeune maman. C'est aussi à cette période que le père de son enfant revient du Maroc et s'installe avec elle.

Entre 1975 et 1984, Linda va accoucher de deux autres garçons et de deux filles. Elle est très fière de ses cinq enfants et les élève, comme elle peut, en travaillant et avec un mari parfois violent. La période de la petite enfance n'est pas facile pour Linda et son mari la laisse seule pour tout assumer ; elle « *se soutient* » alors avec l'alcool, « compagnon de route » pendant dix ans.

En 1993, un nouveau drame frappe la vie déjà bien meurtrie de Linda : la mort de son fils aîné dans un accident de voiture. Cet événement la plonge dans une profonde prostration, elle sombre dans la dépression et perd son emploi. Pendant quatre ans, Linda se raccroche à ses quatre autres enfants et émerge progressivement de sa douleur de mère profondément blessée.

En 1998, Linda décide de s'inscrire dans différentes formations, dans des agences locales pour l'emploi, et trouve beaucoup de plaisir et de reconnaissance à apprendre le français et à participer à différents ateliers de communication. Elle va poursuivre ces activités formatives pendant plusieurs années puisque ses enfants sont grands et qu'elle est au chômage. Son deuxième fils et sa fille s'installent alors chacun en concubinage et sa fille met au monde une fille. Ce nouveau statut de grand-mère comble Linda de fierté et lui donne aussi beaucoup « *de courage et d'énergie* ». Malheureusement, sa petite-fille tombe gravement malade et on doit l'amputer d'un membre inférieur alors qu'elle a trois ans. Ce nouveau drame marque beaucoup Linda.

C'est en 2004 que Linda découvre l'Arabesque et que, très enthousiaste, elle décide de suivre une formation en anglais, car pour la première fois depuis trente ans, elle a reçu des nouvelles de son frère des Etats-Unis qu'elle avait longuement recherché auparavant. Elle apprend qu'il a été « abusé », comme elle, qu'il est dans une institution psychiatrique et elle veut le ramener en Belgique.[136]

Depuis, Linda s'est totalement investie à l'Arabesque ; après sa formation en anglais, elle a commencé à participer à de nombreuses activités militantes et elle est très efficace à l'accueil des nouvelles femmes bénéficiaires et dans leur orientation.

Avec un parcours de vie chaotique et traumatique, Linda est devenue un pilier important de l'Arabesque.

---

[136] Malheureusement son frère meurt l'année suivante, avant que Linda n'ait pu le revoir…

1.1.9. Lamia

1962	- **Naissance dans une ville au Maroc** (Elle est la 2ème de 6 enfants et l'aînée des filles)
	- Famille pauvre, (« corvée eau » dès 4 ans)
1967	- **Migration** en Belgique à 5 ans
1968 – 1974	- Scolarité dans une école chrétienne
	- Période heureuse
1974 – 1975	- Ecole de couture, jusqu'en 2ème secondaire
1976	- Fiançailles lors d'un retour au Maroc : elle a 14 ans
1978	- **Mariage arrangé**
	- Début de la violence conjugale
1979	- **Naissance** de son fils prématurément à cause de la violence
	- Grossesse et accouchement dans une ignorance totale
1979 – 1980	- Dépression
1981	- Début de l'activité professionnelle à temps plein
1981 – 1986	- **Fausses couches (7)** dues au vécu de violence et de stress
2004	- Formations à l'Arabesque (anglais, informatique, couture)
2005	- **Formation de self défense** et cellule « écoute aux femmes »
	- **Voyage à Marseille** pour participer à la Marche Mondiale des Femmes
2006	- Participe comme bénévole à la cellule « écoute aux femmes »
	- **Voyage au Maroc avec le projet « rêves et réalités »** de l'Arabesque
Depuis 2007	- Dépression

Agée de 44 ans au moment du récit, Lamia est une femme attachante, que je rencontre comme d'habitude dans la cuisine de l'Arabesque au 1er étage. Habillée d'une longue jupe et d'une longue blouse, elle attire le regard par sa manière « originale » de nouer son foulard. Elle choisit le pseudonyme « Lamia » car il lui rappelle une jeune fille très gentille de son enfance. Ensuite son récit commence.

Elle est née dans une grande ville du nord du Maroc dans une famille très modeste et elle est la deuxième, après un frère aîné, sur une fratrie de 6 enfants. Très jeune, vers 3-4 ans, Lamia doit travailler : c'est elle qui doit aller faire la file et chercher l'eau « *parmi les gens qui se battaient* ». Son père est immigré en Belgique : elle vit donc seule avec sa mère, autoritaire et dure, et ses trois autres frères.

A 5 ans, elle quitte le Maroc avec sa famille pour migrer en Belgique, dans le cadre d'un regroupement familial avec son père. Elle est inscrite dans une école chrétienne et elle va y passer probablement les années les plus heureuses de sa vie, entourée et soutenue par des instituteurs bienveillants. Dans la famille, elle travaille beaucoup aux tâches ménagères, elle s'occupe de ses frères et sœurs (deux autres sœurs sont nées en Belgique) et les souvenirs que Lamia garde de cette période sont liés à la solitude et l'indifférence dont elle est l'objet. Elle commence ensuite ses secondaires professionnelles-couture, mais son rêve est de devenir infirmière.

Lorsqu'elle a 14 ans, lors d'un retour pour les vacances au Maroc en été, la mère de Lamia fait les démarches pour la fiancer à un homme de 10 ans son aîné, analphabète et sans formation, qui souhaite l'épouser en fait pour obtenir des papiers d'immigration. Cette nouvelle accable profondément l'adolescente, qui n'ose pas réagir.

A 16 ans, le mariage est organisé au Maroc, et dès la première nuit de noces, le mari de Lamia la violente et la brutalise. C'est le début pour la jeune fille d'une vie de souffrances et de peur.

Le « couple » s'installe dans un appartement à Bruxelles, et quelques mois plus tard Lamia attend son premier enfant. La grossesse de Lamia se déroule dans la solitude et l'ignorance totale de ce qui lui arrive ; de plus, son mari la bat. Enceinte de 8 mois, elle fuit chez sa mère qui la renvoie chez son mari, car elle estime que Lamia lui doit obéissance quoi qu'il arrive.

Elle accouche alors prématurément chez elle sans avoir reçu de suivi médical, car « *personne ne lui a expliqué ce qui allait se passer* ». Son mari appelle une ambulance et c'est sans aucune expérience que Lamia commence sa vie de mère. La violence est quotidienne, mais Lamia s'investit beaucoup pour soigner, protéger et éduquer son fils. Elle trouve grâce à lui une raison de vivre.

Lorsque son fils a 5 ans et qu'il va à l'école, Lamia décide de chercher du travail et elle est alors engagée comme membre du personnel d'entretien et blanchisseuse dans de grands hôtels de la capitale. A partir de ce moment-là, elle va travailler à temps plein et organiser sa vie entre la maternité et le travail. Elle décide aussi d'acheter une maison, car suite à la mauvaise gestion administrative de son mari, le couple a toujours des ennuis avec les propriétaires. Lamia est très fière d'avoir pris cette décision et d'en avoir assuré seule les démarches. Mais elle sombre régulièrement aussi dans des périodes de dépression, car sa vie n'est que solitude et maltraitance et la peur fait partie de son quotidien.

C'est lors d'une période de maladie que Lamia décide, en 2004, de commencer une formation d'anglais à l'Arabesque, car elle souhaite communiquer davantage avec les clients de l'hôtel où elle travaille. Son fils est maintenant à l'université. Lamia trouve beaucoup de plaisir dans sa formation à l'anglais : le partage avec les autres femmes et le soutien de la coordinatrice de l'association vont la stimuler à poursuivre son investissement et à s'engager comme bénévole. Elle commence ainsi une formation de self-défense, qui l'aide à pouvoir regarder « *en face* » son mari et soutenir son regard. C'est important pour elle qui a toujours subi en « *baissant les yeux* ».

Lamia veut aussi apporter sa contribution à l'Arabesque, et elle décide, très encouragée par la coordinatrice, de suivre une formation spécialisée avec d'autres bénévoles, pour l'écoute aux femmes qui sont en situation de violence. Elle pense que son expérience peut servir et elle conseille alors de nombreuses jeunes femmes qui sont dans une situation similaire à la sienne.

A l'Arabesque, Lamia retrouve des forces et de l'énergie ; elle participe alors en 2005 à la Marche Mondiale des Femmes à Marseille avec un groupe de militantes de l'association. Elle quitte d'ailleurs la maison pendant trois jours sans prévenir son mari ni lui donner aucune nouvelle. Elle téléphone seulement à son fils pour lui raconter fièrement ce qu'elle fait. Lamia dit se sentir plus forte et elle ne redoute « *pas trop* » la violence de son mari au retour.

En 2006, elle part aussi avec un groupe de femmes de l'Arabesque au Maroc, dans le cadre d'un projet « rêves et réalités », dans le but de rencontrer et de partager ses expériences avec des associations féminines nord-marocaines. Là encore, elle ne reçoit pas l'accord de son mari mais elle part quand même. Il est indéniable qu'elle se sent soutenue par le collectif de l'Arabesque, mais cela n'empêche pas la brutalité de son mari.

En 2007, Lamia rechute dans une dépression grave.Sa situation familiale ne s'améliore pas : son fils termine ses études de pharmacie et compte prendre un appartement, et son mari est plus violent que jamais. Elle reste alors chez elle, abattue, et ne vient presque plus à l'Arabesque.

Les dernières nouvelles de Lamia datent de juin 2010 et elles sont mauvaises : elle se trouve réellement en danger, car son mari est maintenant dépendant de la drogue, mais elle ne trouve pas la force de faire les démarches pour sortir du cercle de la violence.

1.2. Figures de la construction identitaire entre maternité et engagement social

La science consiste à faire ce qu'on fait en sachant et en disant que c'est tout ce qu'on peut faire, en énonçant les limites de la validité de ce qu'on fait.

(Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, 1984)

1.2.1. Petit retour épistémologique

A la simple lecture des différents résumés des récits de vie, le lecteur perçoit qu'à travers les expériences de maternité et d'engagement social des acteures-sujets de ma recherche, différentes caractéristiques ressortent et convergent ou au contraire, divergent entre les femmes. L'analyse fine de chaque récit pris individuellement confirme cette constatation.

A ce stade, je propose deux réflexions. La première rappelle que ma démarche de type ethnosociologique inductive, qui vise la construction progressive d'une herméneutique générale de la biographie des femmes acteures-sujets de mon étude, nécessite la réalisation d'études de cas les plus fines et approfondies possible. Comme le commente Legrand (1993), chacune de ces études de cas « mettrait sur le métier les concepts en voie d'élaboration d'une théorie générale de la biographie, et constituerait *à elle seule*, une recherche déjà accomplie[137], bien qu'éminemment partielle –puisque la théorie dont nous parlons, en tant que finalité lointaine, ne pourrait s'obtenir que par l'accumulation de pareilles études de cas » (Legrand, 1993 : 214). Bertaux, dans son ouvrage, largement cité, éprouve quant à lui la cohérence de son modèle d'analyse avec une dizaine de récits (Bertaux, 2001).

Avec les neuf récits recueillis pour ma recherche, j'ai donc progressé de parcours en parcours, constituant chacun une recherche en soi, afin de cerner dans l'équipe des bénévoles de l'Arabesque, la construction identitaire des femmes d'origine marocaine présentant le même profil socio-démographique. Je ne suis pas parvenue au phénomène de saturation que promeut Bertaux, mais je pense avoir réussi à faire émerger des idées qui se sont progressivement enrichies et organisées de manière cohérente. Cela m'a amenée au choix de regrouper certains parcours permettant ainsi un certain « acquis de savoir », selon les termes de Villers, qui pourrait donner lieu à d'autres études.

La deuxième réflexion que je propose ensuite, souligne le fait que j'ai tenté tout au long de ma recherche de construire d'une part, une réciprocité réelle avec les interlocutrices, et d'autre part, un va-et-vient permanent et sans cesse renouvelé entre mon analyse des données empiriques et l'élaboration théorique et conceptuelle. Le lecteur constatera de plus un enrichissement de cette étape d'analyse et

[137] Note de l'auteur : « c'est bien l'exemple d'une pareille recherche –bien que n'utilisant pas la méthode du récit de vie (au sens étroit)- que nous a offert Sartre dans son *Idiot de famille*. Autres exemples fondés sur le recueil et l'analyse d'un seul récit : les recherches de Catani (1982) et Pineau (1983).

d'interprétation par l'apport d'auteurs nouveaux, qui viennent consolider sur le plan théorique à la fois le MA et les pistes interprétatives qui seront présentées au chapitre quatre.

1.2.2. Les caractéristiques de la constitution des figures de construction identitaire

Dans le regroupement de parcours que je propose, j'ai établi des figures de construction identitaire à partir de caractéristiques issues à la fois de l'articulation d'un ensemble d'éléments du parcours considéré globalement et du travail théorique présenté dans la première partie et poursuivi tout au long de l'étape d'analyse et d'interprétation. Ces caractéristiques, non hiérarchisées, émergent des champs identitaires de la maternité et de l'engagement social à l'Arabesque. Voici plus précisément les différentes caractéristiques qui déterminent les figures de construction identitaire des femmes de l'Arabesque entre maternité et engagement social :

=> Pour **le champ identitaire de la maternité**, j'ai distingué quatre caractéristiques de la période de maternité effective qui constituent en quelque sorte leur vécu de la maternité :

➔ « Traditionnelle »[138] : cette première caractéristique comprend le fait que la première naissance se déroule dans l'année qui suit le mariage. La jeune épouse est entièrement assujettie à son rôle reproducteur et elle ne possède que très peu de marge de manœuvre (telle que la contraception) pour éventuellement repousser dans le temps la première naissance. En outre, en fonction du modèle patriarcal issu des générations précédentes, la formation de la famille par la naissance de fils constitue une priorité pour la jeune femme ; la « vie de couple » n'est pas un objectif en soi.

➔ « Métissée » : cette caractéristique comprend le fait qu'il y a une période de vie de couple avant la première naissance. Dans ce cas, il y a une rupture avec le modèle « traditionnel », car le couple décide de vivre d'abord quelque temps sa vie avant de constituer une famille. Celle-ci demeure cependant l'idéal pour le couple à moyen terme.

Ces deux premières caractéristiques sont exclusives l'une de l'autre : la maternité est donc soit « traditionnelle » soit « métissée ».

➔ « Heureuse » : cette caractéristique fait émerger, au moment du récit, une composante émotionnelle positive dans le vécu de la maternité. Toute une panoplie de sentiments positifs accompagne l'interlocutrice dans son expérience de mère, tels que l'affection, l'amour, le bonheur, la joie, la satisfaction, la gratitude, la fierté, etc. Par cette expérience émotionnelle forte, la mère se développe dans toutes ses potentialités, bref, elle s'épanouit.

---

[138] Je mesure que le terme « traditionnel » n'est pas anodin, mais à défaut d'un vocabulaire moins évolutionniste et ethnocentrique, je l'utilise dans le sens restreint défini ci-après.

➔ « Meurtrie » : cette caractéristique reflète, au moment du récit, un vécu de la maternité avec une composante émotionnelle lourde et chargée, qui s'accompagne de sentiments tels que la frustration, la honte, l'humiliation, la solitude, la tristesse, la rancune, etc. On retrouve cette caractéristique dans les trajectoires de femmes qui ont vécu des fausses couches, la perte d'un enfant ou autres « drames » entraînant alors un vécu de maternité malheureux, tel qu'il ressort dans le récit.

Ces deux caractéristiques sont utilisées globalement dans la construction de mes figures de construction identitaire de manière exclusive l'une de l'autre, car elles représentent ce que la narratrice transmet dans son récit au moment de notre entretien. Il faut souligner cependant que dans les parcours de vie des acteures-sujets le vécu de la maternité fluctue bien évidemment entre expériences et moments heureux et moins heureux, voire meurtris.

Je propose ci-après une représentation graphique pour permettre de visualiser comment s'articulent ces premières caractéristiques pour donner quatre possibilités de construction identitaire de la maternité :

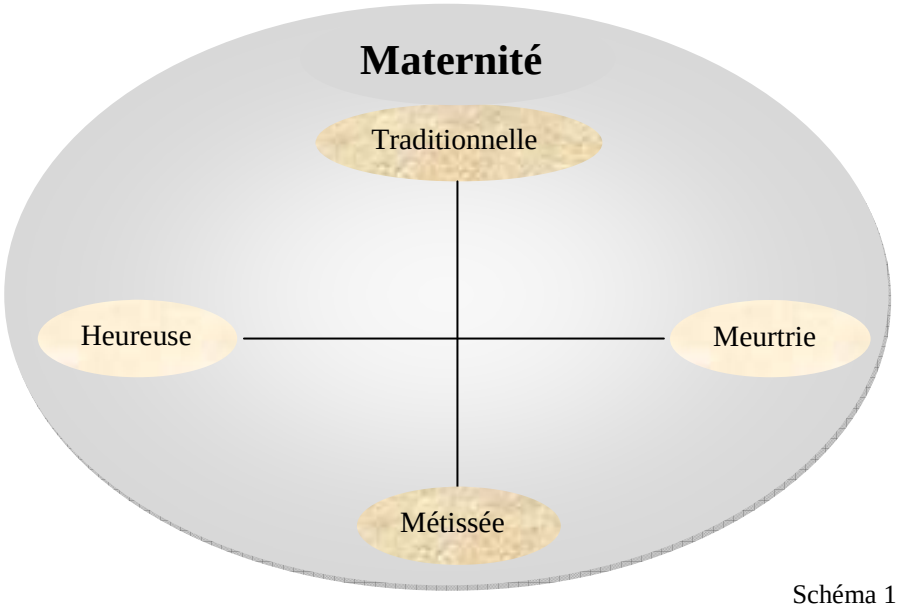


Schéma 1.

=> En ce qui concerne **le champ identitaire de l'engagement social**, j'ai distingué sept caractéristiques. Les quatre premières situent l'engagement à l'Arabesque dans une temporalité biographique :

➔ « Successif » : selon cette caractéristique, l'engagement suit l'âge de la vie où les femmes s'investissent essentiellement dans le champ identitaire maternité. C'est la période très occupée de la petite enfance et de l'adolescence de leurs enfants. Ce type d'engagement fait écho à celui de nombreuses femmes bénévoles plus âgées dans le milieu associatif en

Belgique, car elles ont plus de temps à consacrer à ces activités lorsque les enfants ont quitté la maison.

➔ « Concomitant » : dans ce cas, l'interlocutrice a décidé de s'engager à l'Arabesque comme bénévole simultanément à son investissement dans l'éducation de ses enfants en bas âges ou jeunes adolescents. Une organisation familiale et de couple spécifique sont alors souvent nécessaires pour pouvoir concilier les deux champs identitaires simultanément. Cette organisation comprend le partage des tâches domestiques, l'utilisation de services tels que la garderie à l'école ou une crèche, etc.

Ces deux premières caractéristiques sont exclusives l'une de l'autre : l'engagement est soit successif, soit concomitant. Une observation qui ressort de cette distinction est que l'engagement social est clairement lié à la notion de génération : ce sont en effet les cinq femmes les plus âgées qui ont d'abord effectué leur trajet de mère avant leur trajet engagement social à l'Arabesque et les quatre femmes les plus jeunes qui ont choisi de concilier leur engagement social avec leur maternité (elles ont en effet toutes de jeunes enfants lorsqu'elles commencent leur bénévolat à l'Arabesque).

➔ « Persistant » : dans ce cas, l'engagement social de l'interlocutrice se poursuit encore aujourd'hui (année 2010) en tant qu'acteure-sujet bénévole à l'Arabesque, à travers des activités d'animation, la participation aux réunions des bénévoles pour tout ce qui touche à l'organisation de l'association, mais aussi dans les débats d'idées et les actions militantes.

➔ « Interrompu » : selon cette caractéristique, l'interlocutrice, engagée à l'Arabesque au moment du récit, a interrompu son travail comme bénévole et n'est plus présente de manière régulière dans l'association ; soit parce qu'elle a trouvé du travail, repris des études ou s'est investie auprès de sa famille, pour s'occuper des parents vieillissants et/ou des petits-enfants, nés entre temps.

Ces deux caractéristiques sont aussi exclusives l'une de l'autre : l'engagement est soit persistant, soit interrompu.

Voici également une représentation graphique des quatre caractéristiques qui concernent l'engagement social :

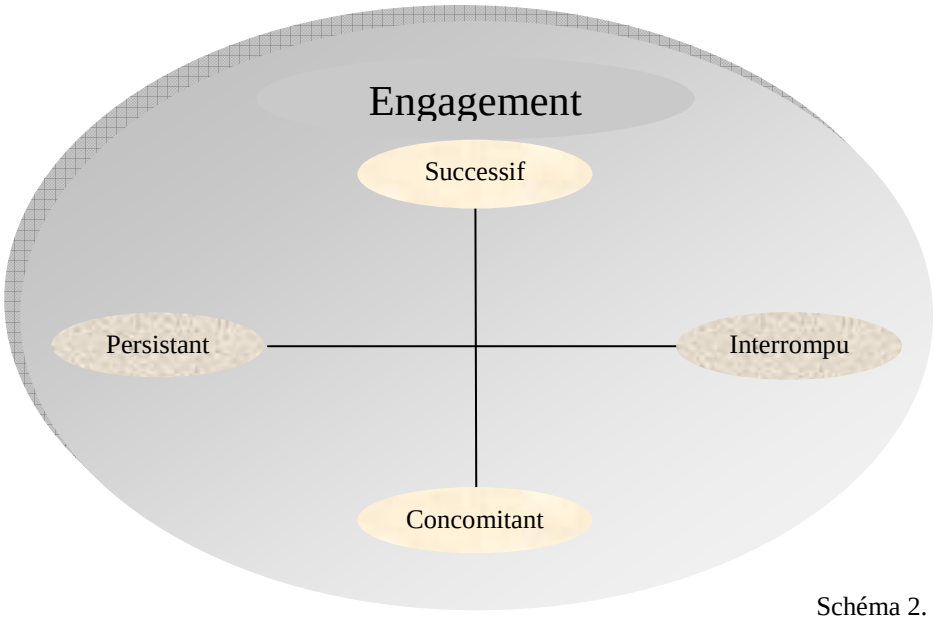


Schéma 2.

Les trois autres caractéristiques déterminent le sens et la fonction que l'engagement joue (ou a joué) dans la construction identitaire des femmes :

➔ « Bouée » : cette caractéristique fait allusion à la bouée de sauvetage qui survient à un moment du parcours de vie lorsque l'interlocutrice a besoin de se « raccrocher à quelque chose ». L'engagement, dans ce cas-ci, représente une forme d'aide, une manière d'émerger ou de sortir d'un vécu souvent douloureux, tel que la violence conjugale, un divorce ou une profonde dépression.

➔ « Affirmation » : dans ce cas, l'engagement social se confirme peu à peu pour des interlocutrices qui sont arrivées à l'Arabesque par le biais de l'éducation permanente et qui décident, suite à l'expérience collective, de s'engager réellement dans l'équipe des bénévoles à travers l'animation d'une activité. Dans ce cas l'engagement s'affirme peu à peu grâce à l'immersion de l'interlocutrice dans l'association.

➔ « Tremplin » : avec cette caractéristique, l'engagement permet à l'acteure-sujet de « prendre son élan pour rebondir » sur d'autres ouvertures, telles qu'une formation dans le social et/ou l'accès à une activité professionnelle par exemple. L'engagement tremplin à l'Arabesque est pareil à une étape intermédiaire et importante dans la ligne de vie pour re-prendre confiance en soi et débuter de nouvelles expériences.

Ces trois dernières caractéristiques ne sont quant à elles pas exclusives l'une de l'autre. L'engagement peut par exemple ne constituer qu'une

bouée pour l'interlocutrice ou représenter à la fois une bouée et un tremplin ou encore être affirmation et tremplin.

Ces trois dernières caractéristiques peuvent également se représenter de manière graphique, mais selon une logique différente car elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre, contrairement aux caractéristiques précédentes qui évoluent dans la temporalité biographique.

Voici le schéma suivant qui permet différentes possibilité d'articulation entre les fonctions de l'engagement dans la construction identitaire des acteures-sujets :

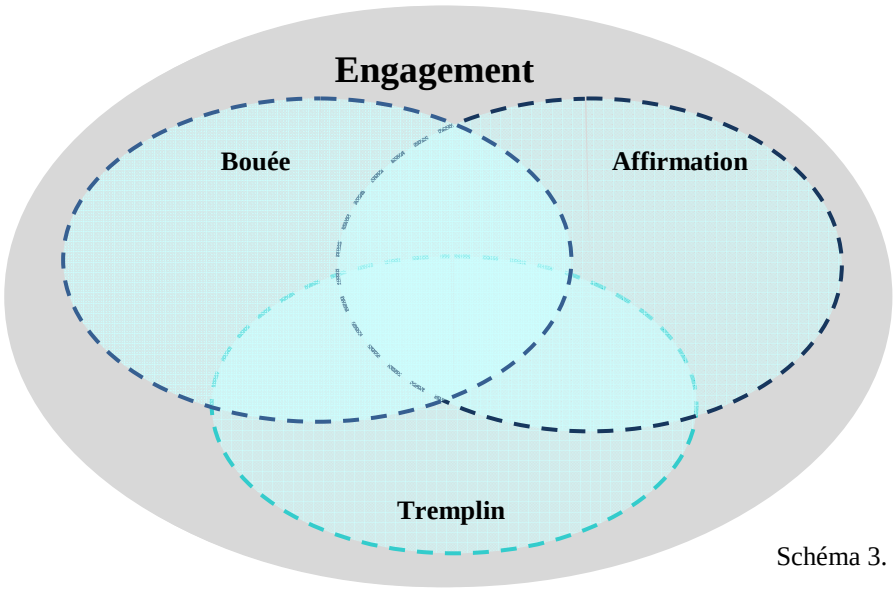


Schéma 3.

Le repérage de ces différentes caractéristiques m'a permis d'opérer un regroupement des parcours et de construire des figures distinctes –mais non exhaustives– de construction identitaire entre maternité et engagement social. Grâce à ces caractéristiques, j'ai pu établir au sein de chacune de ces figures une certaine cohérence interne. Je les ai nommées par des termes simples qui impliquent à la fois l'identité de la femme[139] et l'identité de la mère :

- Figure 1 : la femme et la mère épanouies
- Figure 2 : la mère qui s'affirme comme femme
- Figure 3 : la femme qui s'émancipe et réduit la maternité
- Figure 4 : la femme mutilée et la mère réparée
- Figure 5 : la femme et la mère mutilées

[139] Il s'avère que dans ces figures, la composante « rapport de genre » est très importante dans la construction identitaire des acteures-sujets femmes. Je reviendrai largement sur cet élément fondamental de la construction identitaire des interlocutrices de ma recherche dans l'analyse de chaque figure.

1.2.3. Des indicateurs d'enrichissement des figures

Avant de présenter chaque figure de la construction identitaire en détail et justifier leur cohérence dans mon analyse, je voudrais cependant ajouter d'autres indicateurs qui aident aussi à comprendre la constitution de ces cinq figures ; ils viennent en quelque sorte enrichir mon choix de regroupement. Ces indicateurs qui ressortent également de l'analyse des récits de vie font partie de la construction sociale des acteures-sujets. Je les ai puisés dans les âges de la vie qui précèdent le vécu effectif de la maternité. Ces indicateurs renvoient aussi au travail théorique.

Ainsi, comme je l'ai largement présenté dans la première partie, la construction identitaire des petites filles et des adolescentes au sein des familles d'origine arabo-musulmane dépend beaucoup de l'éducation transmise au service de l'idéologie patriarcale. En fonction de l'histoire de chaque famille, l'éducation des filles peut certes varier, mais dans le contexte de ma recherche, une constante, qui ressort des récits, est constituée par la préparation prioritaire des petites filles à leur rôle de mère et à l'obéissance à leur mari. Comme les mariages viennent assez vite dans le parcours de vie des jeunes filles (entre 16 et 18 ans), la période qui précède leur première maternité est « courte » et ne leur donne pas souvent la possibilité de se consolider en tant qu'acteure-sujet réflexive, pour refuser un mariage précoce par exemple. Plusieurs narratrices le relèvent d'ailleurs : « *que sait-on de la vie à 16 ans, on ne peut qu'obéir à nos parents…* ».

Tout au long de l'analyse des récits, il s'est avéré que la violence –phénomène que je ne pensais pas spécialement investiguer- est apparue de manière récurrente mais variée dans l'expérience des interlocutrices. Je l'ai alors introduite dans les indicateurs qui enrichissent mon choix de figures, car elle est présente sous forme de violence physique et verbale pour cinq narratrices et sous sa forme symbolique[140] pour deux autres narratrices ; cela signifie que la violence fait (ou a fait) partie du parcours de vie de sept narratrices sur neuf, sous des formes variées. Ainsi, elle apparaît si la jeune fille se rebelle ou simplement parce qu'elle est fréquente dans les rapports de genre régis par le code de l'honneur dans l'idéologie patriarcale, comme le soulignait la sociologue Leïla Babès[141] lors d'un cycle de conférence à l'ULB en

---

[140] Le racisme, la stigmatisation, l'indifférence, l'abandon ou le mépris sont pour moi des formes de violence symbolique vécues par certaines interlocutrices, et que Bourdieu renvoie à l'intériorisation par des agents de la domination sociale inhérente à leur position sociale. (Voir Bourdieu P., Passeron J.-C. (1970), *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Ed. de Minuit.)

[141] Leïla Babès est née en Algérie. Professeur de sociologie des religions et responsable de la formation en histoire et sciences sociales de l'islam à l'Université catholique de Lille, elle est directrice de recherches à l'Université de Lille 3. Elle a publié de nombreux articles dans les revues **Islam de France**, **Migrations et Sociétés** et des ouvrages : **Les nouvelles manières de croire: judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités**, L'Atelier, 1997, **L'islam intérieur, passion et désenchantement**, Paris, Al-Bouraq, 2000, **Le voile démystifié,** Bayard,

mai 2010. Les expériences de vie des jeunes femmes, avant et au moment de leur mariage, peuvent ainsi être imprégnées par la violence et entraîner un vécu émotionnel déjà bien « chargé » avant de devenir mère. C'est pourquoi, dans les indicateurs choisis pour enrichir les caractéristiques qui ont déterminé le choix du regroupement des trajectoires, la violence est souvent représentée.

Voici les indicateurs qui reviennent dans les récits de vie des narratrices et que j'ai identifiés à partir de leur construction sociale dans trois temps forts de leur parcours de vie, avant leur période de maternité « effective » :

➔ L'enfance et l'adolescence : cette période comprend les âges de la vie qui débutent à la naissance jusqu'à l'âge du mariage et que j'appelle, selon une lecture de la temporalité occidentale, période de l'adolescence[142]. Le vécu de cette période de vie peut alors être de différents ordres :

=> Heureux

=> Non heureux : -Avec violence

-Sans violence

➔ Le choix du mari : la constitution du couple est un marqueur important dans le parcours de vie des interlocutrices. Il peut être de trois ordres :

=> Arrangé ou forcé : dans ce cas, ce sont les parents ou l'un d'entre eux, qui imposent leur choix à la jeune fille qui n'est pas d'accord mais qui se soumet.

=> Semi-arrangé : dans ce cas-ci, le conjoint est « proposé » par les parents et la famille, mais il convient finalement bien à la jeune femme. Elle accepte alors le conjoint proposé.

=> Libre : dans ce cas, la jeune fille choisit tout à fait librement son futur conjoint.

➔ Les rapports de couple : le début de la vie de couple est également un moment important dans la vie des interlocutrices, car la plupart d'entre elles ne connaissaient pas ou très peu leur nouveau conjoint. Les relations qui s'installent au sein du couple sont de différents ordres et imprègnent

---

2004. Elle a rédigé « L'islam au féminin. Le culte des saintes au Maghreb », dans Françoise Lautman (dir.) : **Ni Ève ni Marie. Luttes et incertitudes des héritières de la Bible,** Genève, Labor et Fides, 1998. Elle a pris position en faveur de la loi interdisant les signes religieux à l'école (mars 2004), elle est signataire de l'Appel national des femmes pour l'égalité dans les cités et du Manifeste des libertés. (Source : Institut Européen en Sciences des Religions, Sorbonne, Paris).

[142] Il est à souligner que la temporalité occidentale présente la période de l'adolescence entre l'enfance et l'âge adulte, dans laquelle se situe la puberté. Comme vu précédemment, dans la culture arabo-musulmane, la puberté est un événement très important qui symbolise pour les filles la possibilité de devenir mère, mais qui cristallise aussi la question de la virginité, symbole de l'honneur familial. La précocité des mariages traditionnels est une conséquence du risque encouru par les jeunes filles de perdre leur virginité et d'apporter la honte à toute la famille.

fortement le vécu des jeunes femmes avant de devenir mère pour la première fois. Ainsi, ces rapports de couple peuvent être :

=> Epanouis : dans ce cas, le couple construit une communication, un partenariat et éprouve un certain plaisir à vivre ensemble. Il y a de l'affection et un attachement certain entre les conjoints.

=> Epanouis mais qui se détériorent ultérieurement : c'est le cas des conjoints pour qui les relations se détériorent après une période relativement heureuse, la communication entre eux diminue, ils ne font plus rien ensemble, bref, ils vivent côte à côte mais sans plus aucune vie partagée ; une certaine hostilité est possible.

=> Non épanouis mais sans violence : c'est le cas des conjoints qui dès le début du mariage n'ont rien à se dire, le mari est toujours absent et vit sa vie de son côté. Il n'y a pas d'affection ni de vie commune. Ce cas est fréquent dans les récits.

=> Non épanouis avec violence conjugale : dans ce cas, la violence envers la jeune femme débute avec la vie commune qui suit le mariage ou elle se développe ultérieurement.

Ces différents indicateurs ne m'ont pas permis de justifier les cinq figures de construction identitaire mais ils apportent des éléments de compréhension de la construction identitaire des interlocutrices, avant leur période de maternité et d'engagement social et ce faisant, enrichissent les différentes figures. Il est par exemple intéressant de repérer pour les femmes qui ont un vécu de couple « non épanoui avec violence », que l'engagement social va constituer une « bouée ». Par contre, celles qui ont un vécu de couple « épanoui », vont développer leur engagement dans l'« affirmation ». En ce qui concerne la constitution du couple, les mariages arrangés entraîne une maternité « traditionnelle », par contre, les mariages libres s'associent plus facilement à une maternité « métissée », etc.

Je propose alors de présenter plus en détails les cinq figures de construction identitaire entre maternité et engagement social, pour pouvoir ensuite partir à la rencontre des parcours de vie qui nourrissent ces figures.

1.2.4. Les figures de la construction identitaire

1.2.4.1. La figure de la femme et la mère épanouies

Cette première figure regroupe trois femmes : **Fatima**, **Nehal** et **Wafa**. Elle est constituée des parcours de vie où la maternité et l'engagement social se déroulent dans un vécu émotionnel positif et confirment alors les femmes dans leur genre et dans leur statut. Ces interlocutrices présentent un vécu de maternité avec les caractéristiques de traditionnelle et heureuse, leur engagement social est concomitant à leur expérience de maternité et il est de l'ordre de l'affirmation. La cohérence interne de cette première figure est assurée, hormis le fait que pour Fatima et Wafa, l'engagement à l'Arabesque est aujourd'hui interrompu, mais il est toujours persistant pour Nehal.

1.2.4.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme

Dans cette figure, on trouve des acteures-sujets que l'engagement social conforte en tant que femmes qui s'affirment avec un vécu de maternité accompli et « mature » : elles sont en outre toutes deux grands-mères. Il s'agit de **Kalila** et **Lina** qui illustrent sans aucun doute, sur le plan du vécu de la maternité, le modèle de la mère-avant-tout, décrit précédemment grâce à l'apport de Lacoste-Dujardin. Ces deux interlocutrices présentent toutes deux une maternité traditionnelle et heureuse. Leur engagement social est successif à leur période active de maternité et il est de l'ordre de la bouée, après une grosse dépression, consécutive à la découverte de l'infidélité de son mari, pour Kalila et d'une longue période de violence conjugale suivi du divorce, pour Lina. Ces quatre caractéristiques apportent donc une cohérence certaine à cette figure.

Néanmoins, il faut relever que pour Kalila, l'engagement est persistant à l'Arabesque et pour Lina, il est interrompu. Pour cette dernière, l'engagement constitue en outre un tremplin vers une formation grâce à laquelle Lina est devenue aide familiale et a trouvé un emploi.

1.2.4.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité

Dans cette troisième figure, on trouve **Chaïmaa** et **Massinissa** qui construisent leur vécu de maternité métissée avec une période de vie de couple plus ou moins longue (quatre et trois ans) avant la première naissance. Cependant, au moment du récit, Chaïmaa exprime un vécu meurtri en tant que mère et Massinissa, plutôt heureux. Elles s'émancipent fortement en tant qu'acteure-sujet femme, l'une par la formation et l'autre par le divorce. Pour arriver à cette émancipation, elles réduisent néanmoins leur investissement dans la maternité à travers la diminution du temps consacré à leurs enfants. Pour ces deux femmes, l'engagement est concomitant à la maternité et il constitue à la fois une bouée et un tremplin, car il leur permet de rebondir avec l'obtention d'un emploi, comme assistante sociale pour la première et comme aide familiale dans un home pour personnes âgées pour la deuxième.

1.2.4.4. La figure de la femme mutilée et la mère réparée

Avec un parcours totalement hors du commun, constitué par des événements traumatiques et une grande précarité de vie, **Linda** est la seule femme répertoriée dans cette figure. Son expérience de la maternité est profondément métissée et celle-ci est colorée, au moment de son récit par la caractéristique heureuse, même si dans celui-ci Linda raconte des événements très douloureux, tels que la mort de son fils. Son engagement est successif à ses maternités et il constitue une bouée, dans un premier temps, qui lui permet de reprendre confiance en soi. Il devient progressivement affirmation car elle s'engage comme bénévole, toujours très active à l'Arabesque aujourd'hui. Son engagement est donc également persistant, mais il lui sert en outre de tremplin vers d'autres formations et un investissement social plus large, dans son quartier par exemple.

1.2.4.5. La figure de la femme et la mère mutilées

Dans cette dernière figure, on trouve **Lamia** dont le vécu de violence imprègne profondément le parcours de vie. Elle débute sa vie de jeune femme dans une maternité traditionnelle et meurtrie. Son engagement social à l'Arabesque est successif à son vécu de maternité, mais il ne constitue pour elle qu'une bouée. Souffrant actuellement d'une profonde dépression, Lamia a interrompu son engagement social à l'Arabesque mais elle y revient de temps à autre car l'association continue de représenter pour elle une bouée de sauvetage.

Voici les représentations graphiques constituées par les cinq figures de construction identitaire. Chaque narratrice est représentée par une pastille de couleur qui correspond à sa figure d'appartenance :

➔ Figure 1 : Fatima, Nehal, Wafa
➔ Figure 2 : Kalila, Lina
➔ Figure 3 : Chaïmaa, Massinissa
➔ Figure 4 : Linda
➔ Figure 5 : Lamia

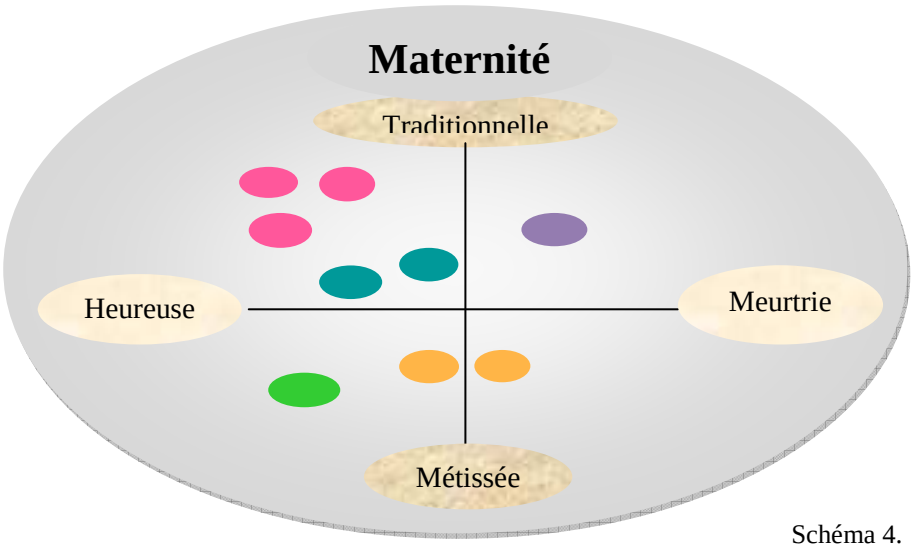


Schéma 4.

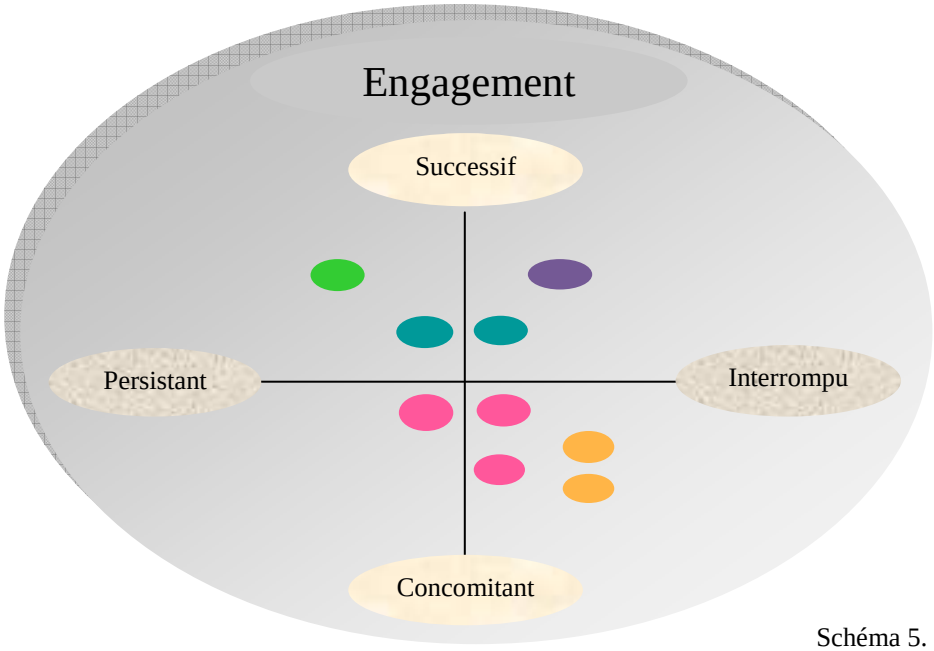


Schéma 5.

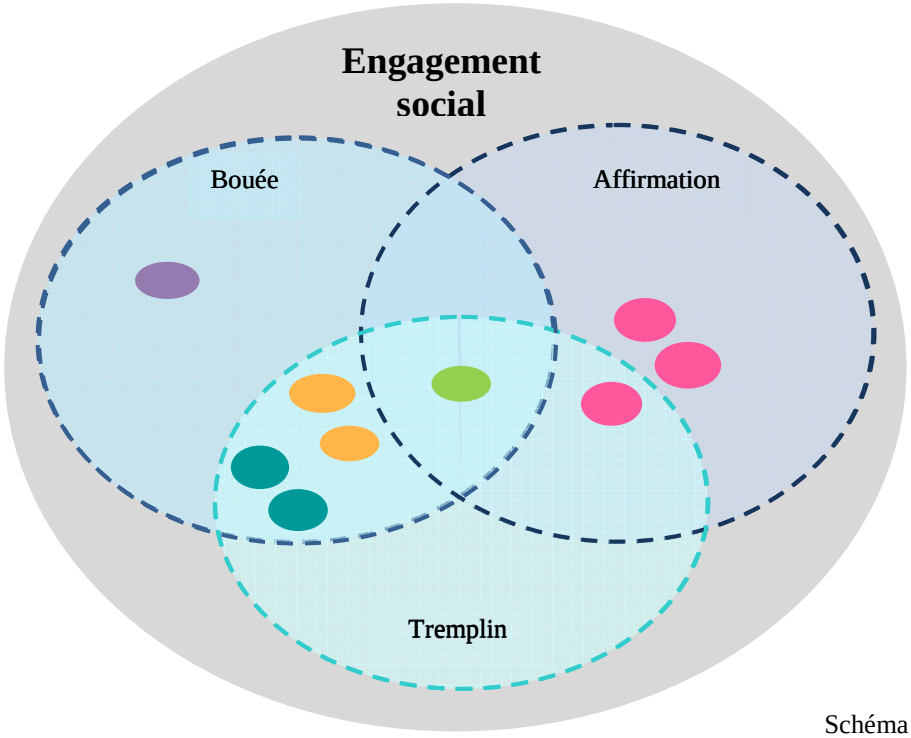


Schéma 6.

Dans les chapitres deux et trois, je propose de mettre à l'épreuve le MA par les cinq figures dans une perspective transversale. Le chapitre deux pour sa part permettra de considérer les quatre premiers niveaux du MA et le chapitre trois quant à lui, articule les deux champs de construction identitaire dans une temporalité biographique, ce qui correspond au cinquième et dernier niveau du MA.

Chapitre 2. Un étayage des figures de construction identitaire

Le travail d'analyse représente de très nombreuses pages de réflexions, d'interrogations, de prise de distance, voire de prise de position, sur les cinq composantes principales de mon MA. Dans ce deuxième chapitre, je vais donc procéder à une analyse transversale qui permet la continuation de mon processus herméneutique et ouvre à un raisonnement ethnosociologique pour les quatre premières thématiques.

Voici donc pour rappel les thématiques traversées par chaque parcours de construction identitaire et synthétisées dans le MA comme suit :

1. Les acteures-sujets : expérience, reconnaissance et réflexivité. Ce premier point analyse les événements significatifs et les **expériences** des femmes, leur **réflexivité** développée au cours de leur vécu et enfin tout ce qui touche à la **reconnaissance** et au regard d'autrui.

2. La dynamique de la construction identitaire. Ce second point traite des **stratégies identitaires** opérées par les acteures-sujets, des **émotions** qui accompagnent la construction identitaire et enfin du **métissage culturel** qui colore leurs pratiques sociales. La triangulation émotions-actions-identité représente le cœur de cette dynamique de la construction identitaire.

3. L'identité individuelle et collective. Ce troisième point est constitué par la présentation de **l'identité individuelle** et des **identités collectives** des femmes.

4. L'identité narrative. Ce quatrième point sur **l'identité narrative** relève tout ce qui touche à la construction de soi par le récit.

Je voudrais cependant souligner ceci : les présentations de chaque femme au sein de leur figure peuvent paraître inégales, car j'ai choisi selon les moments de rendre compte plus en détails de l'une ou l'autre de leurs expériences ou stratégies significatives méritant donc un petit détour.

2.1. Les acteures-sujets : êtres d'expériences

Au fil de leur histoire sociale, les femmes acteures-sujets de cette recherche ont acquis différentes expériences grâce à leur socialisation dès leur enfance, intériorisation du fonctionnement des sociétés dans lesquelles elles évoluent (marocaine durant leur enfance et leur adolescence, sur une période plus ou moins longue, et/ou belge depuis leur naissance ou leur migration). Elles ont apporté en outre leur propre vision de la construction de leur parcours grâce à leur subjectivité. Les femmes réalisent aussi par rapport à leurs expériences une certaine prise de distance, plus ou moins importante selon les acteures-sujets, ce qui enrichit leur capacité réflexive et renforce ou ré-oriente leurs choix de vie.

De plus, le regard des autres et la reconnaissance qui en découle influencent le vécu de leurs expériences et appellent aussi à la réflexivité sur soi et sur ses actions.

Pour chaque interlocutrice, je relève l'importance de sa réflexivité dans son rapport au monde, à travers quelques expériences choisies dans son récit. Il s'agit en fait du regard qu'elles portent de différentes manières sur leur culture, leur vie de famille, la migration, les événements marquants de leur vie comme le mariage arrangé par exemple, le port du foulard, la violence conjugale ou paternelle, la prostitution, la transmission intergénérationnelle et l'éducation ou encore le métissage culturel.

Ensuite, j'identifie la reconnaissance dont les narratrices ont bénéficié -ou pas- pour se construire en tant qu'acteures-sujets réflexives. Ainsi, le regard approbateur est fondamental, qu'il émerge de la sphère familiale (dans la personne des pères, grands-pères, mari, enfants, etc.), ou de la sphère publique, par les femmes de l'Arabesque ou par les collègues dans une activité professionnelle, il influence et renforce éventuellement le processus de construction de soi des acteures-sujets.

2.1.1. La figure de la femme et la mère épanouies

Fatima ou la femme et la mère construite dans une « *famille formidable* »

Incarnation presque « parfaite » de cette première figure, Fatima a bénéficié d'une enfance heureuse, profondément aimée et reconnue. Sa capacité réflexive sur ses expériences s'inscrit dans un contexte familial bienveillant et respectueux et, sur le plan social, dans un processus de métissage culturel à la fois de la vie familiale au Maroc et en migration.

J'ai relevé dans son récit différentes expériences, qui ont entraîné prise de conscience et réflexion, telles que vécues à travers son regard sur son enfance et la migration, sur le rôle des grands frères, sur les mariages arrangés et intra-familiaux ainsi que sur la transmission intergénérationnelle.

Fatima est donc très entourée par sa famille et ce sont des personnages clés comme son grand-père et son père véritables « gages d'ouverture », qui l'aident à se construire une identité de fille acteure-sujet « bien dans sa peau » et ouverte sur le monde. L'éducation dans sa famille ne donne pas plus de privilèges aux garçons ; cela la renforce par après dans son rôle d'acteure-sujet mère, vigilante à ce que la tradition patriarcale ne « rattrape » pas ses fils, par exemple dans le contrôle qu'ils pourraient exercer sur leurs sœurs. Comme elle le déclare avec détermination : « *Le grand frère qui met les pieds sur la table, et la sœur qui doit apporter à manger, j'en connais. C'est vrai qu'il y en a qui ont souffert de ça… Ca ne prend pas chez moi ! Ah non, non, ça n'est jamais rentré, ça ne rentrera pas !* » (7-9-9,12).

Son mariage est une expérience profondément heureuse et épanouissante et elle construit réellement avec son mari une relation de couple. La reconnaissance de celui-ci confirme encore Fatima dans son image de soi en tant qu'épouse et mère de cinq enfants. Comme le souligne Lacoste-Dujardin (2008), la fécondité est la clé de voûte des relations hommes-femmes. Les enfants comblent leur mère et ils lui témoignent aussi leur fierté quant à son engagement à l'Arabesque auprès de femmes plus défavorisées.

Dans son parcours de vie, Fatima émet néanmoins un regret : celui de la « *cassure culturelle* » entre la génération de ses parents et celle de ses enfants, qui n'ont plus

beaucoup de références, comme la langue ou la religion, pour communiquer avec leurs grands-parents.

Fatima s'est donc construite en tant qu'acteure-sujet dans un univers familial affectueux ; elle a développé beaucoup de confiance et d'estime de soi pour orienter ses choix de vie et donner sens à celle-ci, en tant qu'épouse choyée et mère comblée. Elle est en outre une femme engagée reconnue, car elle bénéficie aussi du regard approbateur des femmes de l'Arabesque, depuis qu'elle s'est engagée bénévolement comme « professeure de gymnastique ». Cette reconnaissance par les femmes est fondamentale dans le parcours de vie de Fatima, car elles lui permettent de se renforcer dans son image positive de soi et de stimuler sa réflexivité, ainsi que d'orienter ou de ré-orienter ses actions.

Nehal ou le privilège d'appartenir à une famille en processus de métissage

La plus jeune des narratrices et la plus scolarisée, Nehal, manifeste très tôt dans son enfance une réflexivité qu'elle développe encore davantage tout au long de sa vie. Nehal est tout à fait consciente que la transformation des mentalités est déjà à l'œuvre depuis plusieurs générations dans sa famille et, comme elle le dit elle-même, elle est née dans une famille bienveillante et solidaire « *qui a déjà commencé à bouger depuis trois générations.* »

Par la capacité réflexive qu'elle développe grâce à sa scolarité assidue jusque 18 ans et ses expériences tout au long de son parcours, Nehal pose un regard critique sur différentes expériences de vie : l'instruction des filles, indispensable à leur émancipation, mais aussi celle des garçons, ainsi que le sacrifice de ses grands-parents pour scolariser, jusqu'à l'université pour certains d'entre eux, leurs enfants et petits-enfants. Cet éveil précoce à la nécessité de s'instruire va d'ailleurs se retrouver dans le suivi assidu que Nehal promulgue à ses enfants.

Dans une famille progressiste, soutenue et adulée, surtout par son grand-père maternel profondément bienveillant, Nehal a donc développé une forte réflexivité par rapport au fonctionnement social, et le regard qu'elle porte sur les rapports de genre est bien souvent sévère, voire intransigeant. A l'Arabesque, elle s'est impliquée comme bénévole et donne des cours d'arabe et d'alphabétisation ; de plus, elle suit des formations, en informatique et sur les droits sociaux. L'éducation des femmes est sa priorité, car pour elle, il faut qu'elles apprennent à « *penser par elles-mêmes* » pour se libérer. Comme elle le souligne : « *Il faut leur apprendre, il faut leur rappeler toujours qu'elles doivent apprendre, qu'elles ne doivent pas se laisser faire* » (4-17-42,43). Elle relie alors clairement instruction et émancipation.

En outre, la jeune femme trouve son ressourcement dans la reconnaissance de son mari, également très progressiste, et des femmes de l'Arabesque qui « admirent » son engagement pour améliorer la vie des autres.

Wafa ou l'adolescente violentée mais la femme et la mère accomplies

Contrairement aux deux femmes précédentes qui font partie de cette première figure, Wafa s'est construite sur fond de violence paternelle et d'absence de communication dans son enfance, après la migration alors qu'elle est âgée de six ans. Mais elle garde également, comme les deux autres interlocutrices, un souvenir fort de son

grand-père paternel, homme très affectueux et bienveillant qui l'a aidée à se construire une image positive de soi. Cependant, les expériences de Wafa s'inscrivent dans un contexte familial et social patriarcal dont les ressources éducatives et la capacité réflexive sont « pauvres ». Par la migration lorsqu'elle est encore enfant, Wafa découvre une autre culture et une autre manière de vivre et elle grandit alors dans une double appartenance culturelle.

A l'adolescence elle commet ainsi « une faute grave », un flirt avec un adolescent, qui n'est pas un comportement acceptable aux yeux de la communauté. Par cette expérience dont les conséquences sont dramatiques et face au déchaînement de la violence paternelle, la jeune femme développe fortement sa réflexivité dans laquelle elle puise des ressources pour réorienter ses choix de vie. Elle observe les comportements autour d'elle et prend conscience du choc culturel qui la conforte en tant qu'acteure-sujet de ses expériences. Comme elle le déclare avec force : « *C'est ce que je leur dis toujours, à des gens comme mes parents : vous ne voulez pas qu'on soit comme ça, mais alors il fallait pas nous ramener ici ! Il fallait nous enfermer dans une petite boîte, on n'aurait rien vu ! … On ne peut pas nous envoyer à l'école avec des Occidentaux, nous donner une éducation, parler français, la TV et tout d'un coup, nous dire ah ! non, hop ! En fait, c'était pas ça, vous devez faire ça maintenant.… Ecoute, c'est pas possible !* » (5-27-19=>25).

Wafa dénonce ainsi la violence « *qui ne sert à rien* », les mariages arrangés, le port du foulard quand il l'est par obligation, mais elle a profondément besoin en même temps de la reconnaissance paternelle pour se construire. Wafa est soutenue par son mari, ses enfants et de nombreuses femmes de l'Arabesque, ce qui lui permet de stimuler sa réflexivité et d'orienter ou de ré-orienter alors ses actions. Mais elle garde la blessure d'une adolescence meurtrie par le choc interculturel violent qu'elle a vécu au moment de son « flirt innocent ». Il est à souligner que Wafa n'a pas développé une relation forte avec sa mère, qu'elle considère en fait comme une femme « *dans son monde* », qui subit et ne prend aucune initiative. La jeune femme veut marquer une distance avec sa mère et elle ne reçoit pas et n'attend donc pas de reconnaissance de la part de celle-ci.

En résumé

Dans cette première figure, on observe donc trois femmes qui arrivent à l'âge adulte avec une accumulation d'expériences leur permettant de vivre leur condition de femme et de mère épanouies. Il faut toutefois relever le fait que, pour Fatima et Nehal les milieux familiaux de leur jeunesse et de leur propre famille représentent une ressource bienfaisante, un foyer identitaire, qui leur apporte reconnaissance et approbation dans leur affirmation de soi.

Pour Wafa, par contre, peu éduqués et dans la non-communication, ses parents ne lui laissent pas un héritage bienveillant chargé de valeurs et d'énergie positive pour se construire. Cependant, grâce à l'affection et la reconnaissance de son grand-père dans sa petite enfance, de son mari, de ses enfants et de l'équipe bénévole de l'Arabesque, elle retrouve de l'estime et se renforce dans une image positive de soi en tant que femme et mère épanouies.

2.1.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme

Kalila ou « maman depuis ma naissance »

Femme « royalement » épanouie par le champ identitaire de la maternité, Kalila est surnommée à l'Arabesque la « *reine-mère* ».

Elle manifeste très tôt dans son enfance sa réflexivité, qu'elle développe encore davantage tout au long de sa vie. Ainsi, la première expérience de Kalila qui nourrit sa capacité réflexive est le vécu de son rôle d'aînée dans une grande fratrie. Ce statut ne va d'ailleurs pas se limiter à la famille, car elle exerce aussi à l'Arabesque ce « pouvoir » singulier d'aînesse qui conseille, approuve ou réprouve les comportements de ses pairs. Comme elle le souligne avec détermination : « *Je suis l'aînée de la famille; je réfléchis avec ma tête et mes sous. C'est normal, c'est une obligation…* » (1-26-13).

Kalila observe les relations entre les hommes et les femmes de son entourage et réalise que naître femme, c'est être déjà désavantagée. Elle se rend compte que les inégalités ne sont pas dictées par la religion, mais que cette tradition persiste plus par coutumes et « *habitudes patriarcales* ». Cette conscientisation, que j'appelle donc capacité réflexive, fait partie de son processus de construction identitaire, et tous les éléments de la vie quotidienne qui confirment les inégalités dans les rapports sociaux de sexes, mais aussi de classe, l'ont donc éveillée très tôt aux revendications par rapport à l'injustice.

Suite à son mariage précoce, Kalila va littéralement « se fondre » dans la maternité. Comme elle le souligne : « *Et alors, quand j'ai commencé, c'était naturel d'avoir des enfants. Et à chaque fois qu'un enfant, donc mon bébé, il grandit, je le mets à l'école, je devais en avoir un autre parce que je ne pouvais pas vivre sans avoir un bébé à la maison.* » (1-12-36=>38). Elle va alors avoir ses cinq premiers enfants qui seront toute sa vie : « *…ma vraie passion et mon vrai temps, je l'ai donné à mes enfants. Donc ma famille, c'était les enfants. Les devoirs, aller à l'école, les réunions, le sport, tout, c'était les enfants. C'était ma priorité.* » (1-3-27, 29=>31). La maternité représente pour Kalila une compensation partielle du vide énorme causé par la séparation de la jeune fille d'avec sa famille -surtout sa mère-, ses amies, son école et son milieu de vie. Etre mère comble ainsi la béance du « n'être rien » puisqu'aucun statut, ni activités à l'extérieur ne lui sont conférés au début de son mariage (Lacoste-Dujardin, Perret, Mernissi).

Les expériences professionnelles que Kalila vit sont mêlées d'émotions et de sentiments, comme la fierté ou l'audace, qui lui permettent de découvrir sa subjectivité personnelle et de renforcer sa capacité réflexive. Toutes ces réflexions vont alors influencer ses actions et son comportement, tels que le fait de dénoncer la maltraitance et les abus, comme le harcèlement moral et sexuel.

Enfin, Kalila reçoit de la reconnaissance d'autrui qui la confirme en tant qu'acteure-sujet. Dans son enfance et sa jeune adolescence, c'est surtout de sa mère que Kalila reçoit soutien et affection, tant que celle-ci reste dans une conduite d'aînée de famille qui l'aide et apprend son futur rôle de mère.

De ce qui ressort du récit de ses expériences relationnelles avec les femmes de l'Arabesque, Kalila retire principalement reconnaissance et approbation. De par sa

position d'aînée, mais aussi grâce à son identité personnelle enthousiaste et entreprenante, Kalila se situe souvent dans des relations intersubjectives positives qui mettent en avant ses qualités et ses capacités pratiques[143]. Kalila reçoit aussi de la reconnaissance de ses enfants, et surtout de son fils aîné, par rapport à son engagement militant à l'Arabesque ; mais elle est également valorisée et reconnue dans son rôle de mère. Enfin Kalila est respectée par des hommes hiérarchiquement et socialement plus « élevés » qu'elle, et elle se voit avoir des entrées partout dans la société. Grâce à son « *balai magique* », son outil de travail, elle peut accéder à d'autres groupes sociaux masculins. Dans ce vécu de rapports de genre fidèles à l'idéologie patriarcale, Kalila reçoit de la reconnaissance d'une certaine élite masculine ! En outre, la reconnaissance des hommes qu'elle rencontre et qui font partie de l'élite est pour elle importante dans l'acceptation par des hommes occidentaux de ses pratiques de métissage.

Par la capacité réflexive, qu'elle développe en tant qu'acteure-sujet de ses expériences tout au long de son parcours, ainsi que par la reconnaissance des autres, Kalila opère sans conteste une rupture dans la ligne de vie qui lui était prescrite dans une société ne laissant pas beaucoup d'espace à la créativité des femmes et à leur possibilité et capacité de devenir auteures de leur vie.

Lina ou la femme qui s'éveille lentement

Avec un parcours de vie qui commence par la soumission dans laquelle elle reste longtemps assignée dans son rôle et son statut de jeune fille et de femme obéissante, Lina est probablement la narratrice qui a le plus changé dans son processus d'émancipation.

Ainsi, pendant longtemps, les expériences de Lina s'inscrivent dans un contexte familial et social très patriarcal, qu'elle ne conteste pas dans son enfance et au moment du choix de son mari. Néanmoins, elle développe progressivement une certaine capacité réflexive qui lui fait prendre conscience, à partir de ses expériences, de différents phénomènes sociaux qui la construisent en tant qu'acteure-sujet.

Ainsi, elle aussi observe la différence d'éducation entre les filles et les garçons, les premières étant beaucoup moins libres et assignées principalement aux tâches ménagères et à l'obéissance. Paradoxalement, elle constate le fort soutien de sa mère dans sa scolarité par rapport aux autres enfants de la famille, car sa sœur aînée remplit son rôle d'aide ménagère et de soutien à sa mère pour les soins aux enfants les plus jeunes.

Par rapport à son mariage, lorsqu'elle regarde son parcours de vie, sa réflexivité met en évidence sa jeunesse perdue et le traumatisme profond d'un mariage dont elle n'a jamais voulu, mais qu'elle a accepté par obéissance à ses parents. Par cette expérience qui va la marquer pour toujours, Lina développe une réflexivité forte et

[143] Il est à noter que souvent dans son récit, Kalila raconte son vécu et ses relations avec les femmes de l'Arabesque avec un point de vue idéal et solidaire. Nul doute cependant qu'il existe des tensions et des rapports de pouvoirs au sein de cette association, comme partout d'ailleurs.

décide que jamais elle n'interviendra dans le choix de ses enfants ; en cela elle déclare : « *je me suis dit que jamais je ne chercherai une femme ni pour mon fils, ni pour ma fille.* » (3-18-28,29). Elle développe ainsi sa subjectivité qui renforce sa capacité réflexive et la pousse à réagir.

Dans le contexte de vie de nombreuses femmes immigrées de la génération de Lina ou Kalila, il existe plusieurs raisons à leur investissement massif dans la maternité : l'assignation socio-culturelle dont j'ai déjà beaucoup parlé, le mariage précoce et arrangé avec un homme plus âgé et autoritaire, voire violent, et enfin leurs conditions de vie matérielles et sociales qui les confinent et les maintiennent dans l'isolement.

Lina devient donc mère à 16 ans. Elle vit en Belgique depuis une année et son rôle social va se résumer aux soins des enfants et aux tâches domestiques quotidiennes. Contre le mal de l'absence de sa famille, du sentiment d'abandon, de l'ennui et de la solitude, Lina va pouvoir vivre, grâce à la maternité, des émotions de satisfaction, de plaisir, d'affection et de joie.

Comme elle le relève : « *Parce que j'étais seule…Je ne voyais personne, je ne recevais personne…Je n'avais qu'élever les enfants, c'est tout, je ne travaillais pas…* » (3-5-48,49). « *Je pouvais pas sortir, je pouvais pas rencontrer d'autres femmes, je pouvais pas faire les courses,… Je pouvais rien faire ! Même pas aller au marché ! Je ne pouvais pas ! Rien…J'étais là, c'est lui qui faisait les courses…Je m'occupais que de mes enfants, de ma maison et voilà…c'est tout…* » (3-6-16=>19).

Totalement assignée à son rôle de mère, elle va néanmoins s'épanouir dans ce statut, donner beaucoup et recevoir tout autant. Comme elle l'exprime joyeusement : « *En tant que maman, je me sens bien !…Je me sens bien…Je suis fière de mes enfants !… Et même je suis fière de moi, d'avoir eu 5 enfants et c'est mon cadeau du ciel !… Je n'imaginais pas la vie sans enfants ! Je pourrais bien l'imaginer sans mari mais pas sans enfants !* » (3-8-33=>36).

Dans son expérience d'« *épouse travailleuse* », elle se révolte contre le fait que l'argent gagné par une femme appartient à son mari. Comme elle le relève alors avec rage : « *J'étais là devant ma caisse, je bougeais pas de la journée ! J'étais là ! Quand monsieur arrive, oui, il faut vider les poches et voilà, et vider les caisses et n'en parlons plus ! Et on sait même pas où va l'argent, on sait même pas ce qui se passe … Je recevais rien du tout !* » (3-20-7=>17).

Grâce à sa capacité réflexive, elle décide alors un jour que ça suffit : « *Puisqu'on n'a vu que la femme avec son tablier derrière la caisse, eh bien ! Un jour la femme, elle a remis son tablier…* » (3-19-39).

Et c'est sans aucun doute grâce à la reconnaissance et l'approbation de ses enfants (et surtout de son unique fils), que Lina entreprend la séparation d'avec son mari. Elle opère ainsi sans conteste une brisure dans la ligne de vie qui lui était prescrite, dans un contexte qui ne tolère pas beaucoup les femmes séparées ou divorcées. Le choix difficile que Lina a ainsi posé la renforce en tant qu'acteure-sujet de sa propre vie. En donnant du sens à ce qu'elle fait, et grâce au soutien et à l'approbation des femmes de l'Arabesque, Lina est stimulée à ne plus se laisser faire et à ré-agir.

En résumé

Les deux femmes de cette figure sont toutes deux des mères de famille nombreuse qui se sont construites dans des milieux modestes mais bienveillants, du moins jusqu'au mariage. Kalila, de par son rôle d'aînée, a développé très vite une forte capacité réflexive qui influence ses actions et la renforce en tant qu'acteure-sujet mère épanouie. Par contre Lina, beaucoup plus soumise dans son enfance, ne conteste pas l'autorité de son mari abusif, qui la fait travailler comme une « *esclave* ». C'est grâce à la reconnaissance de ses enfants, mais surtout celle de son fils, qu'elle va un jour rendre son tablier. Par la capacité réflexive qu'elle développe à partir de ses expériences malheureuses dans son couple principalement, elle va progressivement sortir de son assignation au rôle de mère et d'épouse soumise.

2.1.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité

Chaïmaa ou la femme fragilisée

Dans ce premier point sur les expériences de l'acteure-sujet, il faut relever pour Chaïmaa un parcours de vie différent de celui des femmes qui sont nées au Maroc et qui sont arrivées dans le cadre du mariage. Elle est née en Belgique et grandit dans un quartier d'une grande ville profondément multiculturel. Certaines de ses expériences illustrent un exemple fort du vécu douloureux des enfants de la première génération d'immigrés, que d'aucuns appellent la « génération sacrifiée », et que Sayad a très bien décrit dans son ouvrage « La double absence » (1999). Chaïmaa fait ainsi partie de ces enfants d'immigrés qui rentrent progressivement dans une profonde crise identitaire, violence intérieure qui alterne pour la jeune femme entre le doute, la mésestime de soi et la dépression.

Ainsi, à 14 ans, elle vit une expérience qui la choque profondément dans sa représentation de soi. Comme elle le raconte avec dépit : « *Et puis on arrive à 13-14 ans, on est montré du doigt… on avait été aussi élevé à tenir les portes par politesse aux personnes âgées ou céder le passage, céder dans un tram, laisser la place aux personnes âgée,s tout ça ; donc … en allant à l'école, donc j'arrive devant une porte, je vois une personne âgée, évidemment je l'ouvre et je la tiens et cette personne âgée retient contre elle son sac et ça, c'est une image qui… que je ne pourrai pas oublier, quoi, parce que ça, ça voulait dire beaucoup* » (2-1-45=>50).

Pour la jeune adolescente, cette expérience est la prise de conscience de sa différence, car elle semble ne pas avoir voulu tenir compte de l'éducation donnée par ses parents, qui stigmatisait déjà sa différence depuis sa naissance. En effet, elle explique que ceux-ci « *ont tout fait pour* » que leurs enfants s'intègrent, en les poussant à étudier. Chaïmaa a donc intégré très jeune son origine et sa différence, mais elle ne la réalise vraiment violemment qu'à l'adolescence. Cette expérience va nourrir considérablement sa capacité réflexive sur les rapports difficiles entre les cultures.

De par son tempérament enthousiaste, la jeune fille reçoit beaucoup de reconnaissance des gens de son quartier qui apprécient son franc-parler et son dévouement à la communauté. Encouragée par ses parents dans ses études, adorée

par sa belle-mère au début de son mariage et reconnue dans un milieu professionnel masculin, Chaïmaa ne parvient cependant pas à se consolider dans son image de soi et elle développe peu à peu une mauvaise estime de soi.

Ce n'est qu'à la fin du récit que Chaïmaa souligne l'importance de la reconnaissance des femmes de l'Arabesque, qui l'aident à retrouver une certaine satisfaction et de la confiance en elle pour terminer ses études d'assistante sociale. Ce regard des femmes l'amène ainsi à sortir quelque peu de son « *indifférence* » au monde et aux autres.

Massinissa ou la désillusion

Le parcours de vie de Massinissa se déroule, au moment de son enfance et de son adolescence, dans une famille de sept enfants immigrée à Bruxelles. Ses parents sont bienveillants et l'ambiance familiale est conviviale. Elle développe une certaine capacité réflexive durant cette période sur les conditions de vie ouvrière, pénibles bien souvent pour les mères de famille. Comme elle le souligne alors : « *C'était très lourd, on le voyait. Des fois, peut-être qu'elle ne s'exprimait pas. Des fois on avait peut-être plus besoin qu'elle nous dise des choses, et bon ! Elle était trop occupée peut-être parce qu'on était quand même sept. Au début, on n'était pas sept, les autres sont venus après, mais bon, c'était quand même beaucoup d'enfants, à l'époque il y avait beaucoup de ménage à faire et alors, du coup… c'est pas comme aujourd'hui, il y a la machine à laver. Avant, tout était fait à la main* » (8-2-37=>43).

Est-ce ce vécu qui va la pousser à épouser, contre l'avis de ses parents, un homme d'une classe sociale beaucoup plus élevée au Maroc ?

Néanmoins, la jeune femme épouse un homme d'un autre milieu que le sien, qui ne la respecte pas et la trompe régulièrement. Très vite, Massinissa constate que ce n'est pas la vie de couple qu'elle avait rêvée et entreprend des démarches de séparation au Maroc. De retour en Belgique avec ses enfants, soutenue par sa famille et quelques années après par les femmes de l'Arabesque, elle se restaure et consolide son estime de soi en tant que femme libre, acteure-sujet mère et engagée. Par le vécu de cette expérience, Massinissa développe une réflexivité forte sur le mariage et l'infidélité, mais elle reste néanmoins fragilisée.

Dans son regard sur la société belge dans laquelle elle a grandi, et dans laquelle elle est revenue, après une période d'interruption d'une dizaine d'années, Massinissa fait le constat d'une certaine évolution. Elle souligne quant à la période de son enfance que : « *c'était différent d'aujourd'hui, il y avait beaucoup plus, je ne sais pas, les gens étaient beaucoup plus gentils* » (8-3-3).

Elle observe ensuite qu'aujourd'hui, la société est bien « *malade* » ; entre découragement et espoir : l'analyse de Massinissa est fort sombre. Comme elle le commente : « *je vois qu'il y a beaucoup de méchanceté sur cette terre. Enormément de méchanceté gratuite ; et moi parfois, je n'arrive pas à comprendre pourquoi les gens sont méchants ? Est-ce qu'ils se rendent compte ou pas ? Parce que des fois j'ai même eu envie d'aider ces gens-là, même malgré qu'ils soient méchants ou racistes. Je ne sais pas. Même ces gens-là, je me dis que peut-être au fond c'est comme une maladie quoi, si on pouvait guérir ça… En tout cas, moi un jour,*

j'aimerais bien guérir la méchanceté sur terre, ça oui. Je pense qu'on pourrait guérir les gens comme ça, je ne sais pas... (8-16-24=>31). Et dans ce verbatim, on ressent à la fois la détermination de la jeune femme pour s'investir afin d'améliorer les choses, et à la fois un profond découragement. Néanmoins, grâce à sa capacité réflexive, Massinissa veut continuer à se construire comme une femme acteure-sujet active dans les champs identitaires qui la constituent.

En résumé

Les deux parcours de vie qui illustrent cette troisième figure sont constitués par celui de Chaïmaa et celui de Massinissa. Pour la première, l'essentiel de sa réflexivité consiste à faire une lecture amère de l'intolérance et de la stigmatisation dans son vécu d'enfant d'immigrés ; et la seconde développe sa capacité réflexive sur les conditions de vie de ses parents et sur l'évolution de la société, après le vécu douloureux, de l'échec de son mariage. Chaïmaa et Massinissa vivent donc chacune des expériences qui fragilisent leur construction identitaire en tant qu'acteures-sujets femmes, l'une au moment de son adolescence et l'autre après son mariage.

2.1.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité

Linda ou la femme réflexive dans un parcours de vie hors norme

Le récit de Linda est celui d'une histoire bouleversante où se côtoient en permanence, d'un côté toute la misère du monde avec l'horreur, la violence et le chaos, et de l'autre la débrouillardise, la détermination et la volonté de s'en sortir. Linda fait partie de ces êtres « spéciaux », acteures-sujets pensants qui se relèvent chaque fois, épreuve après épreuve, avec une réflexivité enrichie, une dignité renforcée et la volonté de poursuivre leur engagement dans la société.

Tout au long de son récit, je suis impressionnée par la grande capacité réflexive que Linda a développée dans sa vie. Tout le récit pourrait en fait nourrir le thème de la réflexivité, j'ai néanmoins choisi certaines expériences qu'elle a vécues et qui ont entraîné une forte prise de conscience et des réflexions vraiment intéressantes. Ces expériences ne cessent de développer la capacité réflexive de Linda dans une variété d'espaces (le milieu familial, les institutions d'accueil, les lieux d'activités professionnelles et de formation, l'Arabesque) et de temps (enfance, adolescence, âge adulte).

A travers son regard sur la misère de son enfance, par l'expérience de la faim, Linda prend conscience qu'il y a des attitudes qu'elle refuse d'adopter, telles que « *faire les poubelles* » par exemple, et ce vécu lui permet alors de développer de la compréhension et de la compassion pour les gens qui vivent aujourd'hui dans la misère.

Sur les viols qu'elle a subis à 8 et 14 ans, Linda exprime son incompréhension et en cela elle dira : « *Comment t'expliquer quelqu'un qui a vécu ça… c'est une part de soi comme ça qu'on enlève, qui part…Tu te demandes dans quoi tu te trouves, dans quoi tu vis... et où sont les vraies gens, où sont les vrais humains, comment est-ce qu'on peut permettre ? En fait, il y a tout un contexte à ce moment-là…* » (9-2-21=>24).

Le regard que Linda pose sur la prostitution (de sa mère et en général) et sa forte capacité réflexive qui en découle montrent toute la compassion qu'elle exprime envers sa mère. Car pour Linda celle-ci n'a pas reçu des repères écononomiques, familiaux, sociaux, voire culturels, tels des « outils suffisants » pour affronter la vie et assumer son rôle de mère. Dans le verbatim très touchant qui suit, on peut mesurer le chemin parcouru par Linda dans son processus de construction identitaire en tant qu'acteure-sujet mère et militante. Car elle développe sa propre réflexivité, tout en opérant une démarche de pardon vis-à-vis de sa mère, que j'appellerai réflexivité « humaniste ». Ainsi, comme elle le relève : « *Je lui en voulais au départ, à ma mère... Mais ce qui s'est passé par après, étant enfin moi-même mère et responsable, je me suis rendu compte qu'elle était assez fragile quand même, elle n'était pas assez forte, et en fait, l'environnement non plus n'était pas adapté pour aider les femmes de ce genre* » (9-32-34=>38).

Linda développe aussi sa réflexivité à partir d'expériences de rapports de genre, qu'elle trouve « *inégalitaires et toujours au profit de l'homme* » et enfin sur le port du foulard, qu'elle refuse de porter, car elle veut dénoncer le fait que les femmes sont de plus en plus « muselées ».

Dans le registre de la reconnaissance, Linda trouve beaucoup de bienveillance de la part des religieuses d'un foyer d'accueil pour se rétablir et trouver un sens à sa vie. Par la construction d'une famille nombreuse, Linda trouve aussi beaucoup de satisfaction et se construit en tant qu'acteure-sujet mère. Avec les femmes de l'Arabesque, elle découvre enfin un lieu de paroles et des moyens d'agir en groupe, ce qui la confirme dans un rôle d'acteure-sujet engagée et militante et renforce son estime de soi.

2.1.5. La figure de la femme et la mère mutilées

Lamia ou la femme aux aguets

Les expériences de Lamia s'inscrivent dans un contexte familial et social très patriarcal, qu'elle ne peut contester dans son enfance et au moment du choix de son mari. C'est à travers un vécu très douloureux, au moment du mariage « forcé », dans sa vie de couple et lors de son accouchement dans une totale ignorance, que Lamia pose un regard dur mais clairvoyant et juste sur la domination patriarcale. Ainsi, par la capacité réflexive qu'elle développe, elle observe les comportements autour d'elle et réalise progressivement différents faits sociaux qui la « détruisent » dans une certaine mesure, mais qui la construisent aussi en tant qu'acteure-sujet de ses expériences, car elle dénonce les situations non acceptables de sa vie de jeune fille et de femme.

Elle pose alors un regard cinglant sur la violence masculine avalisée par la religion et le comportement des hommes qui considèrent les femmes comme des objets de consommation. En cela elle dira avec rage : « *Oui, quelle religion ? C'est pas de la religion ça, c'est de la religion ça ?*(en criant presque), *il n'y a pas de religion. Est-ce que la religion exige de faire des trucs comme ça ? …Ca n'existe pas l'Islam ! C'est rare un vrai musulman, c'est très rare ! Je pense que ça n'existe pas, c'est les gens qu'ils disent l'Islam, l'Islam est dans leur tête, et dans leur cœur ce n'est pas*

des vrais musulmans. Dans l'Islam, il faut pas taper ta femme, il faut la respecter. C'est ça l'Islam, il faut respecter les autres, il faut… Les musulmans, peut-être qu'il y en a 3 sur 1000 ou des 2000, je ne sais pas moi ! » (6-11-21=>23, 29=>33).

Toutes ces réflexions aident à construire l'identité de Lamia dans un parcours de vie meurtri et blessé, mais en tant qu'acteure-sujet femme engagée également. Elle veut se battre pour dénoncer la souffrance des femmes ; elle veut apprendre pour « *savoir plus* » et être ainsi efficace dans son soutien aux femmes. Et c'est sans aucun doute grâce à la reconnaissance et au soutien de son fils et des femmes de l'Arabesque, et plus spécialement de la coordinatrice, que Lamia retrouve quelque peu de l'estime de soi, un renforcement de sa réflexivité et un certain réservoir d'énergie pour l'action.

Conclusion : ces expériences qui reflètent les rapports de genre

A travers les cinq figures de construction identitaire, la lecture de différentes expériences qui constituent les interlocutrices en tant qu'acteures-sujets montre comment les femmes se réalisent dans leur parcours de vie, en développant une capacité réflexive plus ou moins importante en fonction des singularités. Par rapport à leurs expériences de vie, des tendances communes peuvent se retrouver dans les figures, telles qu'un vécu heureux dans l'enfance, une maternité profondément épanouissante ou une déception de couple. Dans la reconnaissance par autrui, des personnages clés similaires au sein des figures de construction identitaire peuvent également être repérés tels que les grands-pères, dans la première figure ou les mères, dans la deuxième.

Il faut souligner de plus qu'à travers les différentes figures, une constante traverse les récits et constitue un thème fondamental qui pousse à la réflexion : ce sont les rapports de genre. En effet, l'éducation inégalitaire entre les filles et les garçons est un élément récurrent dans les récits ; la nécessité d'instruction des filles et des femmes est un vecteur d'émancipation souligné par différentes interlocutrices ; les rapports dans le couple sont également une préoccupation pour les femmes des figures « moins épanouies » (figures 2, 3, 5).

2.2. La dynamique de la construction identitaire

Ce deuxième point représente véritablement le cœur de ma recherche. Il s'agit en effet de repérer à partir des expériences dans le parcours de vie, plus précisément les différentes stratégies mises en œuvre par les neuf femmes pour construire leur identité, et de saisir celle-ci dans son articulation avec les émotions et les actions quotidiennes dans un métissage culturel.

2.2.1. La figure de la femme et la mère épanouies

Fatima ou les émotions positives dans tous les champs identitaires

Dans le processus de construction de soi, Fatima met en place plusieurs stratégies identitaires dans la sphère privée et dans la sphère publique, à l'Arabesque. Eveillée

au métissage culturel dans sa famille, la jeune fille choisit des pratiques innovantes comme le choix de son mari en dehors de la famille, ce qui relève d'une stratégie identitaire de différenciation. Elle met en place des stratégies d'instrumentalisation, issues de la culture arabo-musulmane, qui la confirment alors dans ce que la vie a fait d'elle, tel que dans le champ identitaire de la maternité par exemple. Comme elle le déclare joyeusement : « *Ah, c'était quelque chose de merveilleux, de formidable. Je suis issue d'une famille quand même assez nombreuse, mon mari aussi, et pour moi, mon idéal c'était d'avoir six enfants!* » (7-8-25,26).

Par une organisation spécifique qu'elle met en place dans la vie familiale, où chacun participe aux tâches familiales, elle innove également. Cette stratégie de réappropriation de la maternité lui permet alors de s'investir dans plusieurs champs identitaires en même temps.

Fatima choisit aussi de s'investir à l'Arabesque pour s'occuper dans un premier temps, car les enfants grandissent. Mais au départ d'une stratégie identitaire que l'on peut appeler « d'occupation », Fatima va aussi se construire comme acteure-sujet femme engagée qui met progressivement en place une stratégie de recomposition identitaire par l'action collective.

Dans l'articulation entre le vécu émotionnel, l'identité et les actions, colorée par un processus de métissage culturel, on observe que les différentes stratégies identitaires sont investies par la jeune femme dans un prolongement du bricolage identitaire amorcé par ses parents, ouverts au changement. Ceux-ci ont en effet mis en place des pratiques métissées afin de construire une vie de famille conviviale et au service du bien-être et du bonheur de chacun-e.

Forte de cet héritage identitaire, Fatima construit alors une vie de famille et de couple en orientant ou ré-orientant ses actions dans une dynamique ouverte sur l'évolution de la société, mais aussi en lien avec sa culture d'origine. La migration n'a pas entraîné de fracture dans la ligne de vie de Fatima et les émotions positives vécues à cette période de sa vie représentent des ressources pour son intégration et le renforcement de son image de soi.

Par son investissement comme professeure de gymnastique à l'Arabesque, Fatima choisit une activité qui lui plaît profondément et lui procure beaucoup de fierté, de bien-être et de joie. Elle renforce ainsi son identité d'acteure-sujet mère sportive et engagée pour partager sa passion avec d'autres femmes. Son engagement social s'est progressivement affirmé à l'Arabesque.

Nehal, ou le partage équilibré des champs identitaires

Les différentes stratégies identitaires de Nehal sont de l'ordre de la différenciation et fortement imprégnées de métissage culturel.

La première stratégie identitaire que je relève dans son récit est constituée par sa volonté, au moment du mariage, de ne pas habiter avec sa belle-famille. Elle n'est pas du tout d'accord avec cette pratique traditionnelle et marque donc une rupture avec les générations précédentes. Nehal revendique de construire sa propre famille en toute liberté et cela lui confère fierté et confiance en soi.

La deuxième stratégie est constituée par un métissage dans la pratique des rites. Comme elle l'explique : « *Respecter les coutumes avec modernité, se rappeler les*

fêtes religieuses mais on n'est pas obligée de faire comme la tradition... Mais il y a des choses que si j'ai envie de le faire, je le fais mais je ne suis pas obligée de faire comme avant. Je respecte la tradition. Je respecte les fêtes, mais je ne suis pas obligée de les fêter » (4-13-34=>38). Nehal se « dégage » progressivement de certaines contraintes liées à la pratique des rites traditionnels. Elle fait donc ce qui lui convient et ce dont elle a envie, tout en recevant l'approbation de son entourage car elle respecte avec égard et respect les pratiques d'autrui.

La troisième stratégie de différenciation identitaire de Nehal consiste dans l'organisation qu'elle met en place pour pouvoir partager le temps entre trois champs identitaires et s'épanouir autant dans son rôle de mère, que d'épouse et de femme. Comme elle le souligne : « *C'est le tiers pour chaque… Oui, c'est équilibré… Il faut ! Il faut pas être dans le rôle de la maman à 100%, Il faut pas être femme à 100%, il faut pas être épouse non plus à 100% : il faut un équilibre.* » (4-9-10=>13). Et pour elle, être femme, c'est passer du temps pour suivre des formations et s'investir dans l'association ; c'est dans ce cadre que son engagement social s'affirme petit à petit.

Par rapport à l'articulation entre émotions, identité et actions, Nehal décide avec son mari de limiter le nombre des naissances de leur famille. Cet exemple illustre très bien la triade ci-dessus car cette stratégie permet à la jeune femme de ne pas être trop dépassée et « *stressée* », et correspond à sa construction identitaire de mère « responsable », qui s'occupe bien de ses enfants et les suit dans leur scolarité. Dans le récit de Nehal, le champ identitaire de la maternité prend moins de place dans sa dynamique de construction identitaire par comparaison avec les récits de vie des femmes plus âgées. Nehal s'engage ainsi dans une maternité choisie, car elle a d'autres aspirations dans sa vie. Ses différentes expériences de vie dans ses différents rôles et les émotions qu'elle ressent la confirment alors dans son estime de soi et dans un processus de métissage qui se poursuit en tant qu'acteure-sujet réflexive.

Wafa, ou de la jeune femme rebelle à la mère conscientisée

Entre deux cultures qui se côtoient et qui s'entrechoquent parfois, Wafa met en place plusieurs stratégies identitaires de différenciation pour se construire. La première est mise en œuvre dans la sphère privée et elle prend place durant son adolescence. Jeune fille très surveillée et « bridée » par son père à la maison, Wafa utilise le mensonge pour vivre sa liberté et faire ses expériences d'adolescente « moderne », dans un profond métissage culturel. L'événement mariage est une expérience que les femmes issues de l'immigration « métissent » souvent avec beaucoup de petites stratégies, qui leur permettent de faire accepter des pratiques issues des deux cultures. Ainsi la robe de mariée est souvent un enjeu important pour les jeunes filles, car entre la robe de mariée traditionnelle verte et la robe « de princesse » blanche, leur choix semble tout fait ! Wafa décide de porter la robe blanche, achetée dans un métissage culturel avec son futur mari, et ce totalement en opposition avec l'avis de son père. Les émotions liées à cet événement révèlent une bifurcation dans la ligne de vie de la jeune femme car, comme elle l'exprime avec beaucoup de fierté et d'affirmation de soi : « *Finalement, j'ai gagné ! Je l'ai mise ! Parce qu'il voyait bien que je campais sur mes positions, et c'est là que j'ai compris que quand on*

campe sur ses positions, on arrive parfois à 99 % à avoir ce qu'on veut quoi ! » (5-27-5=>7). Dans son récit, à ce moment j'ai pu ressentir une détermination nouvelle chez Wafa, comme une reprise en main de ce qu'elle sait qu'elle peut faire avec ce que la vie fait d'elle.

Dans sa relation de couple, Wafa a toujours refusé de se laisser faire. Elle semble être mariée à un homme conciliant qui accepte de se remettre en question, même si le modèle patriarcal reste très présent. La jeune femme est alors très vigilante, et comme elle l'exprime avec malice : « *quand on s'est marié, il m'avait étonné parce qu'il était très ouvert à plein de choses, et puis après, on aurait dit que tout remontait à la surface, toute son éducation d'avant elle remontait petit à petit. Et moi, je me suis dit : ouille. Il ne faut pas que ça remonte, c'est pas possible* » (5-13-50) et (5-14-1,2). Alors Wafa argumente et explique et son mari « *se remet en question et il accepte* ».

En outre, dans la relation que son mari établit avec sa propre mère, Wafa refuse l'exclusivité du couple mère-fils et elle lui en parle directement afin qu'il change de comportement. Cette stratégie de différenciation me paraît très importante, car elle permet à Wafa de revendiquer une place spécifique, différente de sa mère et de sa belle-mère et de l'identité généralement prescrite des femmes arabo-musulmanes. De plus, elle permet, sans doute pour la première fois dans l'histoire de cette famille de construire une relation de couple époux-épouse et d'atténuer « l'effet » du couple mère-fils.

Dans l'articulation entre émotions, identité et actions, Wafa veut donner une autre consistance à la maternité. Elle a trop souffert de la non-communication et du manque d'affection dans son enfance et elle veut transmettre d'autres valeurs à ses enfants. Dans des pratiques métissées, elle crée une ambiance conviviale et chaleureuse à la maison et restaure alors son image de la mère et son aptitude à réussir sa famille.

Vis-à-vis de sa belle-famille, et surtout sa belle-mère, Wafa a mis en place deux autres stratégies: son refus catégorique de subir, pour plusieurs mois parfois, sa belle-famille qui s'installe chez elle, et celui de retourner en vacances au Maroc, où elle cuisine et fait le ménage « *pour toute la tribu* ». Par ces deux stratégies de différenciation, Wafa met donc fin à un système de fonctionnement familial patriarcal qui ne lui convient plus. Par cette rupture assez « radicale », elle reprend ainsi un certain contrôle sur sa vie et sur son destin en refusant le statut de la belle-fille « taillable et corvéable à merci ». Cette reprise de soi constitue alors un formidable réservoir d'énergie qui la confirme en tant qu'acteure-sujet réflexive et lui permet de réorienter ses actions en fonction de ce qu'elle veut faire de sa vie.

On observe dans le récit de Wafa que les différentes stratégies identitaires sont investies par la jeune femme dans un bricolage identitaire afin de confirmer son choix d'opérer une rupture, un profond métissage culturel, avec le modèle parental. Celui-ci prend en fait ses racines dans une tradition patriarcale que la jeune femme veut remettre en question.

Wafa « s'attaque » ainsi à différentes représentations patriarcales et rites ancestraux : elle réinvente les différents champs de sa vie en choisissant de métisser ses pratiques de femme par des activités professionnelles temporaires et par un

engagement fort à l'Arabesque, ses pratiques d'épouse en « remodelant » son mari, et de mère dans la transmission de valeurs différentes à ses enfants.

Wafa nourrit alors un profond sentiment de satisfaction lorsqu'elle regarde le cheminement d'émancipation parcouru, celui-ci étant constitué par de nombreux bricolages identitaires, depuis l'événement « crise » de son adolescence.

En résumé

Fatima, Nehal et Wafa, interlocutrices de la première figure de la femme et la mère épanouies, présentent une dynamique de construction identitaire qui se fonde, pour les deux premières sur un métissage culturel amorcé par leurs parents, voire leurs grands-parents et, sur un métissage culturel entraîné par la rencontre des deux cultures (marocaine d'origine et belge) surtout par sa scolarité en Belgique, pour Wafa. Les trois interlocutrices présentent aussi un certain équilibre dans l'investissement de leurs différents champs identitaires car elles s'organisent pour donner du temps à leur vie de couple, leur rôle de mère et leur engagement social à l'Arabesque. La rupture opérée par Wafa par rapport à la génération de ses parents est cependant beaucoup plus brutale que pour les deux autres femmes de cette figure, c'est véritablement elle qui amorce des pratiques de métissage culturel fortes dans sa famille pour rompre avec les logiques traditionnelles de l'idéologie patriarcale, (elle impose la modernité dans sa tenue de mariée, elle refuse l'installation de sa belle-famille chez elle, ainsi que son retour pour les vacances au Maroc, etc.)

2.2.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme

Kalila, ou la mère-avant-tout

Kalila a principalement développé des stratégies dans le champ identitaire de la maternité. Fonder une famille représente une stratégie de « compensation » du vide qu'elle vit au début de son mariage, confinée chez elle et loin de sa famille. En outre, au moment où Kalila vit la douloureuse trahison de son mari le sens de la maternité va se transformer pour elle en une stratégie de « restauration » de son identité. De la maternité qui comble et remplit le vide, la mère de cinq enfants, touchée dans son identité profonde, va décider d'en avoir un sixième.

Sur le plan familial, Kalila a rompu clairement avec le modèle traditionnel qui laisse faire à la femme et aux filles toutes les tâches ménagères. Par cette stratégie identitaire de différenciation, elle recherche un nouveau modèle de mère militante avec le partage des tâches car elle estime qu'elle fait assez, donc tout le monde doit s'y mettre, y compris son mari. Cet arrangement familial est clairement en rupture avec la description que j'ai faite de l'image de la femme arabo-musulmane traditionnelle, confinée chez elle et destinée uniquement aux tâches ménagères (Remacle, 2002 ; Saadaoui, 1970 ; Laala-Hafdane, 2003 ; Genevois, 1982). Il y a donc transformation de l'ancien modèle et réajustement des logiques d'action.

Enfin, Kalila ne se voit pas interrompre son rôle de mère ou du moins lui donner moins d'espace avec le départ des enfants, car elle se projette déjà dans sa position de grand-mère et dans son investissement par rapport aux petits-enfants. Elle veut

poursuivre alors son investissement dans le champ maternité par une stratégie d'instrumentalisation de celle-ci.

Dans l'articulation émotions, identité et actions par rapport à la transmission aux enfants, Kalila opère des « bricolages identitaires » que je considère de deux types selon qu'elle s'adresse à ses filles ou à ses garçons.

Le premier point que je relève, et qui me paraît appartenir à un débat fondamental à l'Arabesque sur l'évolution de la condition des femmes depuis maintenant quelques années concerne tout ce qui touche à la maternité de fils. En effet, que ce soit au cours des récits de vie, au GPF ou encore dans mon observation participante, la maternité de fils est un enjeu pour le pouvoir des mères (dans leur matriarcat domestique) et l'émancipation des filles.

Ainsi, la fierté de Kalila par rapport à ses fils est évidente, mais c'est surtout son fils aîné qui retient l'attention. Rappelons que grâce à la naissance de son fils aîné, Kalila a reçu le statut social de mère entre les mères car une femme n'est jamais définie que parce qu'elle est mère de fils (Perret, 1994 ; Lacoste-Dujardin, 2008). On perçoit que cette maternité durable la comble sur le plan affectif, puisqu'elle ne peut rien espérer de son couple, et lui a apporté une sorte d'assurance-vieillesse. Dans cette relation privilégiée, Kalila vogue pourtant également entre tradition et modernité, entre ascriptions patriarcales et logiques d'action « métissées » : en rupture avec sa place traditionnelle, c'est aussi grâce à son fils qu'elle a voyagé et rencontré des « *gens supérieurs* », et aussi réalisé des expériences que son mari ne lui permettait pas. Il a en quelque sorte « remplacé son père » auprès de sa mère (Lacoste-Dujardin).

Pour ses filles par contre, Kalila ne veut pas la même histoire que celle qu'elle a vécue : elles se marieront plus tard avec l'homme qu'elles auront choisi. Ainsi, par rapport à la transmission des valeurs traditionnelles aux filles il y a une véritable rupture avec ce que Kalila a vécu, même si elle n'accepte pas forcément le comportement de sa fille aînée qui « fréquente » un Turc-albanais. J'apprendrai par la suite que sa fille a épousé le jeune homme en question après avoir vécu avec lui ! Néanmoins, et c'est tout à fait intéressant, Kalila m'a expliqué les différents rites que l'on avait pratiqués au moment de la préparation du mariage « traditionnel » de la jeune femme au hammam : pose de henné, bougie purifiante, etc., rites que Kalila elle-même n'avait pas vécus au moment de son propre mariage. « *Ce sont des traditions très anciennes que même moi je n'ai pas vécues* », m'a-t-elle dit.

J'esquisse une piste d'interprétation : l'usage de ces rites anciens viendrait renforcer l'identité collective et compenser donc aux yeux de la communauté ce mariage mixte vécu déjà dans la modernité occidentale. Kalila inventerait donc ces médiations par rapport aux contradictions qu'elle croise dans sa vie de tous les jours pour échapper aux reproches de sa communauté (et donc à la honte) et maintenir, voire renforcer, son besoin de reconnaissance.

Une seconde piste est bien évidemment liée au « métissage culturel », qui relève donc d'une création d'expériences nouvelles au croisement de différentes cultures mais aussi, au sein de la même culture, entre tradition et modernité. Je souhaite marquer ce phénomène d'innovation par Kalila dans son vécu de mère vis-à-vis de

ses filles par le caractère dynamique de ce processus, c'est pourquoi il serait peut-être plus juste de parler de maternité métissante plutôt que de maternité métissée.

Lina, ou de la femme battue à la mère qui s'insurge

Pour Lina, plusieurs stratégies sont investies dans le champ identitaire de la maternité et plus globalement de la sphère privée. La première stratégie identitaire est celle de l'instrumentalisation des grossesses répétitives. Celles-ci représentent des stratégies que Lina s'approprie pour se re-construire dans une situation de couple qui ne l'épanouit pas, et elles lui apportent alors un réservoir d'énergie et d'émotions positives. La maternité lui permet véritablement de construire pendant cette période de vie (une bonne vingtaine d'années) son identité individuelle.

D'autre part, hormis le champ identitaire investi de la maternité, Lina n'a pas d'autres possibilités pour se construire. A cause de la pesanteur des déterminants socioculturels, Lina développe une expression identitaire, une « tactique », dirait Kaufmann (2004), qui vise au repli sur soi ou au retrait, confinant, pour les autres, presqu'à l'invisibilité. Elle vivrait alors comme un temps vide pour elle-même mais un temps plein pour le champ identitaire de la maternité, dans une certaine forme de loyauté.

La cinquième grossesse quant à elle représente une stratégie identitaire de réappropriation, car Lina revendique cette dernière grossesse par rapport à son mari qui la dénigre et la violente. Comme elle le commente avec satisfaction : « *Il n'a pas voulu que je tombe enceinte… Et moi, j'ai essayé de garder cet enfant, je me suis battue pour le garder ! C'était le mien, moi je le voulais et… c'était pas un accident, c'était pas fait…c'est fait exprès ! J'ai arrêté la pilule et je suis tombée enceinte, parce que je le voulais cet enfant !* » (3-2-16=>19). Et le vécu de cette dernière maternité est tout autre, il restaure en quelque sorte Lina après une longue période où elle a surtout subi.

Une dernière stratégie relevée dans le parcours de Lina concerne une stratégie identitaire de différenciation constituée par son choix de la séparation plutôt que du divorce. En 1996, le mari de Lina décide de marier de force leur fille aînée avec un de ses neveux dans l'objectif clair de fournir à celui-ci des « papiers » pour migrer en Belgique. Cet événement est un déclencheur pour Lina, car il ne lui rappelle que trop sa propre histoire de mariage arrangé et malheureux. Et pour rien au monde elle ne souhaite un pareil parcours pour sa fille. Lina va alors pousser et soutenir sa fille pour qu'elle se sépare de ce garçon qui ne la respecte pas. Ce sera inacceptable pour le mari, qui exige que Lina choisisse alors entre « *des papiers pour son neveu ou le divorce* ». Pour Lina, la « coupe est pleine » de suffisamment d'éléments pour se séparer de son mari. Le soutien et l'approbation de son fils d'abord, mais aussi de ses filles ont été déterminants. Néanmoins, Lina refuse catégoriquement le divorce, du moins pour un temps. Comme je l'ai présenté en effet, le statut de femme divorcée apporte la honte et l'humiliation et disgracie la femme aux yeux de la communauté.

Lina est en fait encore trop « attachée » à cet aspect lié à l'idéologie patriarcale qui rejette les femmes divorcées. De mon point de vue, la séparation pour Lina représente alors clairement une stratégie identitaire de différenciation et ensuite de

l'instrumentalisation du divorce pour se libérer de l'emprise violente de son mari, sans toutefois perdre son statut « honorable » de femme mariée et mère de famille. Mais finalement, l'élément clé qui va la décider à se séparer, en sus de l'avis positif de ses enfants, et qui lui permet de garder tout son honneur, est constitué par le fait que Lina apprend que son mari l'a trompée à maintes reprises. Ce dernier élément lui suffit pour se libérer de ce mari violent et dans ces conditions-là elle accepte alors le divorce.

Par rapport à l'articulation entre émotions, identité et actions, après de nombreuses années de vie de couple et de vie de famille difficiles à cause de la violence conjugale et de la brutalité à l'encontre de ses enfants, Lina a intériorisé de nombreuses émotions négatives. Elle possède ainsi tout un « réservoir » de sentiments partagés entre la déception, la tristesse, la colère, la peur, l'angoisse et la honte.

Ainsi, suite à l'événement du « mariage forcé » organisé par son mari pour leur fille aînée, une autre lecture de cet événement fait émerger que toutes les émotions douloureuses liées à sa vie de couple l'ont poussée un jour à « passer à l'action » et à dire « *stop* ». Lina a ensuite préservé l'identité à laquelle elle tient, c'est-à-dire celle de la mère et de l'épouse respectable en refusant le statut de femme divorcée mais en acceptant par la suite la séparation. Elle opère ainsi un métissage culturel important de son statut social.

De plus, après une période de vie bien remplie dans l'affection et l'amour de ses enfants, elle renoue avec de vieilles émotions qu'elle connaît bien : le mal de l'absence, la solitude, la nostalgie et la tristesse. Mais elle décide de sortir de sa solitude et de pousser la porte de l'Arabesque. Comme elle l'affirme avec satisfaction : « *Je me sens beaucoup mieux ! Depuis que je viens ici. Beaucoup mieux… je ne suis plus toute seule ! Non… c'est ma vie de femme ici… C'est nouveau pour moi, oui ! Avant c'était toujours le rôle de mère, et maintenant j'ai un rôle de femme !* » (3-10-23=>28). Lina a retrouvé un certain équilibre, elle s'épanouit avec d'autres femmes et elle vit alors de nouvelles émotions, comme la confiance, le bien-être, l'enthousiasme, le plaisir, le courage et la compassion, qui lui donnent une tout autre image que celle de la mère. De plus, tout ce réservoir d'énergie va la pousser à reprendre une formation, nouvelle stratégie identitaire qui la comble de fierté, et qui va accroître davantage son affirmation de soi et la renforcer dans l'action.

En résumé

La dynamique identitaire des acteures-sujets de cette deuxième figure se développe en grande partie dans le champ identitaire de la maternité. Pour ces deux interlocutrices dont le parcours de vie est fort similaire, la maternité par les grossesses successives et l'éducation des enfants ensuite représentent la grande occupation et préoccupation de leur vie. Dans leurs stratégies identitaires qui sont à la fois reliées à l'idéologie patriarcale mais aussi en processus de métissage culturel, Kalila et Lina tiennent à leur statut de mère et de femme respectable reconnue par leur communauté. Mais lorsqu'elles ont accompli leur rôle pour lequel elles étaient assignées : celui de mère -et surtout mère de fils-, elles décident de se mettre en jeu pour sortir de la soumission et de la violence.

2.2.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité

Chaïmaa, ou la femme épuisée qui tente de se reconstruire

La première stratégie que je relève dans le parcours de vie de Chaïmaa est liée à son désir à l'adolescence de partir vivre et travailler au Maroc. Se relier à ce pays d'origine, que l'on peut percevoir comme un repère ou une identité virtuelle, représente en effet pour elle une « sortie possible » à sa crise identitaire.

Une deuxième stratégie débute vers 16-17 ans : Chaïmaa décide de porter le foulard, ce que ses parents lui déconseillent car il représente sans conteste à leurs yeux un facteur de discrimination. Il est tout à fait intéressant de lire dans cet événement le métissage culturel opéré par les parents, et du côté de Chaïmaa une certaine ré-appropriation de cet élément pour se construire dans la société belge. Cette stratégie identitaire de réappropriation, voire de surenchère, met alors en évidence l'aspect stigmatisant de l'identité prescrite.

La troisième stratégie est liée au fait qu'un jour Chaïmaa, déçue de sa vie de couple qu'elle croyait avoir « métissée » au début, par le choix de son mari et une vie de couple harmonieuse s'oppose radicalement à sa belle-mère qui compte bien s'installer chez eux. Chaïmaa refuse ainsi symboliquement un certain retour des pratiques patriarcales qui lui feraient perdre sa liberté, qu'elle pensait « acquise » par sa naissance en Belgique.

Enfin, reprendre des études huit ans après son mariage en étant déjà mère de trois enfants, est une stratégie qui concrétise le désir de Chaïmaa d'obtenir un diplôme. Il s'agit en fait pour elle d'une question de survie et de recomposition identitaire, car elle ne supporte plus son assignation à la sphère domestique et familiale. L'expérience de la maternité représente en fait une charge pour la jeune femme, car Chaïmaa est débordée et épuisée. S'occuper de ses trois filles et du ménage se résume donc à l'essentiel, et comme elle le dit simplement : « *J'ai pas le choix : pour le moment, les gosses eh bien elles sont…elles sont comme on dit entretenues, elles mangent, elles vont à l'école, le ménage pour moi c'est pffft ! Secondaire…* » (2-21-48=>50). La maternité construit alors d'une certaine manière l'identité de Chaïmaa, même si c'est par la négative. Comme elle le souligne encore : « *Pour moi, j'ai perdu un certain équilibre, tu vois, avec moi-même… c'était une des seules manières pour retrouver mon équilibre, prendre aussi du recul par rapport à ma situation de couple et ma position aussi de femme au foyer. Il fallait que je sorte parce que c'était devenu infernal, je supportais plus, je supportais plus la maison et en même temps je supportais plus de sortir, donc c'était un paradoxe !* » (2-14-39=>46).

Les émotions qui ressortent du récit de Chaïmaa sont principalement les « marqueurs » de son profond malaise identitaire. Entre tristesse et dégoût, rancune et solitude, sentiment d'abandon et frustration, Chaïmaa est également soutenue médicalement par son médecin.

Massinissa, ou la femme qui se libère de son « *erreur* »

Entre deux cultures qui se fréquentent et se mélangent ou prennent distance, Massinissa met en place plusieurs stratégies identitaires pour se construire. En tant que jeune fille et puis jeune femme belge, Massinissa adopte une première stratégie de réappropriation : son mariage jumelé avec son retour au Maroc. En effet, jeune fille libre, dans une famille sans histoire, sa décision surprend ses parents qui ne comprennent pas son choix de partir vivre au Maroc alors que « *tout le monde fait le contraire* ». Par cette stratégie identitaire, la jeune femme veut ainsi se démarquer des choix de vie de ses parents et s'affirmer comme auteure de sa propre vie. En outre, en épousant un homme d'une classe sociale beaucoup plus élevée, elle procède à une ascension sociale qui lui procure satisfaction, fierté et estime de soi.

La deuxième stratégie est constituée par sa « fuite rocambolesque du Maroc » avec ses enfants, juste à peine son divorce prononcé. Par cette stratégie identitaire de différenciation, qu'elle appelle une « *stratégie maternelle de survie* », Massinissa s'affirme comme acteure-sujet qui refuse une situation de domination et d'humiliation et qui prend en main son destin ainsi que celui de ses enfants. Par cette stratégie vécue dans un profond métissage culturel, Massinissa œuvre ainsi pour sa liberté. Elle a en outre accumulé un réservoir d'émotions, telles que la solitude, l'humiliation, la jalousie et la rancune, qui « déborde » de son trop-plein ; elle inverse alors ce vécu de frustration et le transforme en une réelle détermination pour sortir de ce statut de la femme trompée qu'elle ne supporte plus.

La décision du divorce est en fait tout à fait bien vécue et assumée par la jeune femme : elle reprend ainsi son destin en main et s'affirme comme acteure-sujet insoumise aux pratiques de son mari que l'idéologie patriarcale, soutenue par sa belle-mère, ne remet pas en question. Comme elle le déclare avec toute la fierté de son émancipation : « *Le divorce c'est une libération ! Je ne vois pas pourquoi ça n'existerait pas ou pourquoi est-ce qu'on refuserait le divorce et continuer à vivre une vie qui est infernale alors qu'on peut avoir le choix. Je trouve que c'est tout à fait bien. Non, moi je me sens vraiment libérée…* » (8-4-29=>32).

De retour en Belgique, par le fait d'avoir trouvé un emploi assez rapidement après son retour, Massinissa met donc en place une stratégie de différenciation qui entraîne son autonomie financière et la renforce en tant qu'acteure-sujet qui décide de sa vie. Et enfin, avec son arrivée à l'Arabesque et son engagement bénévole, comme « *petites mains qui servent quand on en a besoin* », Massinissa met également en place une stratégie de recomposition identitaire.

Suite à son vécu traumatisant dans sa vie de couple, Massinissa ne veut pas éduquer son fils à l'image de son ex-mari. Elle ne supporterait pas d'ailleurs qu'il ne soit pas respectueux de sa future compagne. Massinissa donne aussi à sa fille l'image d'une femme acteure-sujet émancipée qui refuse la soumission et l'humiliation. Massinissa légitimise le divorce comme recours contre le non-respect de son identité à part entière.

En résumé

Dans cette troisième figure incarnée par Chaïmaa et Massinissa, il est tout à fait intéressant de relever des similitudes qui sont probablement liées à leur statut

d'enfants d'immigrés appelés par certains la « 2ème génération ». Chaïmaa est née en Belgique et Massinissa y est arrivée à l'âge de deux ans. La première stratégie identitaire commune est de vouloir retourner vivre au Maroc[144], rêve d'un retour qui comblerait les manques causés par la double appartenance culturelle de leur vie en Belgique. (Il serait peut-être plus juste, à l'instar de Sayad, et surtout pour le cas de Chaïmaa de parler de double absence). Dans le rêve des jeunes femmes, il y a aussi celui de construire une vie de couple épanouie, ce qui se solde pour toutes les deux par un échec. Les stratégies utilisées sont alors de reprendre des études contre l'avis de son mari pour Chaïmaa et de divorcer pour Massinissa. Pour ces deux jeunes femmes enfin, dans un métissage culturel fort, le divorce est une issue qu'elles ne redoutent pas, contrairement aux femmes de la figure précédente qui sont beaucoup plus « traditionnelles » dans leurs pratiques et leurs choix de vie, mais aussi plus âgées et donc d'une génération différente de celle de Chaïmaa et Massinissa.

2.2.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité

Linda, ou la débrouillardise coûte que coûte

A partir des événements marquants de sa vie et de son parcours très confus, Linda met en place plusieurs stratégies identitaires pour survivre et se construire. Suite au vécu de la précarité, la solitude et le manque de repères durant son adolescence et dans la construction de son identité de mère, on observe que les différentes stratégies identitaires sont investies par la jeune femme dans un bricolage identitaire afin de marquer une rupture avec le chaos de son enfance et de son adolescence. Par les fugues, stratégies identitaires de surenchère, l'adolescente tente de se trouver elle-même dans des soi-possibles, un ailleurs qui pourrait opérer une rupture, un métissage culturel radical, avec le modèle parental.

Par le champ identitaire de la maternité, avec la naissance de ses cinq enfants qui constituent des stratégies identitaires d'instrumentalisation et de réappropriation, Linda trouve un sens à sa vie, elle se construit comme une acteure-sujet mère responsable d'une famille qu'elle veut unie à tout prix. Dans l'éducation de ses enfants, elle transmet des valeurs de dialogue et de respect, ce dont elle a manqué cruellement dans sa propre famille ; il s'agit de stratégies identitaires de différenciation.

En parallèle avec ce champ de la maternité, la jeune femme est contrainte de s'investir dans le champ identitaire de l'activité professionnelle pour subvenir à ses besoins et ceux de ses enfants, car son conjoint n'est pas présent au début de leur vie de famille.

Pour se reconstruire après des années de dépression et d'alcoolisme (période sur laquelle le récit de Linda se veut très évasif), Linda entreprend des formations qui vont lui donner beaucoup de satisfaction et d'estime de soi. C'est à partir de ce moment-là qu'elle décide aussi de s'engager comme bénévole à l'Arabesque. Linda

[144] Il est tout à fait étonnant de relever le fait qu'aucune des autres interlocutrices de ma recherche n'aie mentionné le fait de vouloir retourner vivre au Maroc, contrairement aux deux narratrices de cette troisième figure.

poursuit en outre des formations, car elle est insatiable eu égard à la connaissance ; par cette stratégie de recomposition identitaire, l'interlocutrice consolide inlassablement sa construction de soi et bénéficie de nombreuses émotions positives qui la poussent à s'investir davantage comme acteure-sujet dans ses différents champs identitaires.

2.2.5. La figure de la femme et la mère mutilées

Lamia : une certaine inventivité pour accéder à son autonomie

Dans le récit de Lamia, différents champs sont investis pour sa construction identitaire, dans un vécu de forte oppression, mais aussi à travers des stratégies identitaires colorées par du métissage culturel et dans un mélange d'émotions très variées.

Les premières stratégies identifiées dans le vécu de Lamia sont constituées par des tentatives désespérées de la jeune femme pour fuir la violence conjugale au début de son mariage. Au moment de sa première grossesse, elle tente ainsi de se réfugier chez sa mère afin de fuir la violence de son mari, mais celle-ci lui dit « *qu'elle doit accepter ce qui vient de lui* ». Par deux fois, elle tentera encore de fuir et de chercher du soutien dans sa famille, mais à chaque fois elle est seule face à son désarroi et elle retourne alors chez elle. Pourtant, le frère de Lamia est médecin et une de ses sœurs est pharmacienne. Selon le récit de la jeune femme, ils ne se sont jamais préoccupé de son état de santé et encore moins de son bien-être psychique. Voici une « triste » illustration du concept de « modernité mutilée », qui habille d'un tablier blanc un frère devenu savant et du tablier taché de sang sa sœur sacrifiée pour l'honneur, dans un mariage avec un homme violent.

Pourtant la jeune femme tient bon et cinq ans après la naissance de son fils, avec un investissement fort dans le champ identitaire de la maternité, Lamia trouve un emploi dans le secteur des services. Par cette stratégie, elle permet de se construire comme acteure-sujet dans la sphère publique et d'être reconnue en dehors de la sphère familiale. Cette stratégie identitaire d'autonomie est fondamentale pour la jeune femme car cela lui permet de sortir de la maison et d'échapper en quelque sorte à la violence, et de recevoir un salaire nécessaire pour payer le loyer, les charges familiales et plus tard les études de son fils.

En outre, grâce à ses rémunérations régulières et dans une logique d'indépendance par rapport à d'autres locataires, Lamia achète une maison qu'elle gère elle-même car son mari non-instruit n'en a pas la capacité. Cette stratégie de réappropriation et d'autonomie est vécue avec beaucoup de satisfaction et une grande fierté par la jeune femme, car elle représente en quelque sorte une « revanche » par rapport à son mari analphabète, qui est incapable de faire les démarches ad hoc pour l'achat d'un bien immobilier.

Lamia développe aussi des stratégies identitaires de différenciation avec l'éducation permanente et l'engagement social à l'Arabesque, qui lui permettent de se reconstruire et de se renforcer face à la violence quotidienne. En outre, le vécu de ces expériences lui procure des émotions positives grâce à la solidarité et au partage entre femmes dans un projet collectif. Ainsi, Lamia a réalisé deux voyages, inédits à

ses yeux, avec des femmes de l'Arabesque : à Marseille en 2005 et au Maroc en 2006, pour la Marche Mondiale des Femmes et dans le cadre d'un projet de rencontre avec le milieu associatif féminin nord-marocain. Ces deux stratégies identitaires constituent pour elle une fameuse démarche d'émancipation, car elle est partie contre l'avis de son mari, mais avec le soutien de toute l'association. Malheureusement ces deux expériences restent isolées dans le processus de construction identitaire de Lamia.

Conclusion

La dynamique identitaire appliquée aux différentes figures démontre une certaine cohérence au sein de celles-ci surtout pour la figure 2, celle de « la mère qui s'affirme comme femme » et la figure 3, celle de « la femme qui s'émancipe et réduit la maternité ». Les interlocutrices opèrent en fait des stratégies similaires de métissage culturel et d'émancipation au sein de leur propre figure de construction identitaire : la construction d'une conciliation entre les différents champs identitaires pour les trois femmes de la première figure ; une dernière grossesse « qui provoque et revendique », avec une prise de liberté et d'autonomie pour Kalila et Lina dans la deuxième figure ; un rêve de retour au Maroc et une émancipation qui s'oppose au mari et à la belle-famille pour Chaïmaa et Massinissa, dans la troisième figure.

Dans la figure de « la femme mutilée et la mère réparée », il est tout à fait intéressant de relever que le parcours de vie est profondément métissé, car le statut de Linda représente en soi un métissage culturel fort, par le fait qu'elle n'est pas mariée. Par la maternité, elle se construit néanmoins une identité reconnue, voire indispensable puisqu'il faut bien exister socialement. Dans la dernière figure enfin, la dynamique identitaire de Lamia est surprenante, car malgré un parcours de vie fondamentalement confronté à la violence et avec des périodes de grande dépression, elle met en place des stratégies identitaires, telles que l'activité professionnelle ou l'achat d'une maison.

Les capacités des acteures-sujets à bricoler, créer, imaginer, mettre en place des stratégies de vie, voire de survie sont parfois étonnantes, mais elles reflètent les ressources identitaires de chaque interlocutrice pour élaborer un processus d'émancipation et de métissage culturel. La dimension émotionnelle dans le vécu des expériences s'articule aussi avec les choix des acteures-sujets et le processus de construction identitaire.

2.3. Les identités individuelles et collectives

Dans la combinaison des éléments qui constituent l'identité individuelle des narratrices, il y a bien sûr tout ce qu'elles ont reçu dans leur éducation de base et l'intériorisation -ou pas- de leurs rôles et statuts sociaux, mais il y a aussi tout ce qu'elles ont construit comme représentation de soi au fil de leurs expériences dans leur parcours de vie.

Entre soi et les autres, j'ai d'abord choisi la conscience de soi que chaque femme a construite à partir de son acceptation de savoir « faire avec » ce qu'elle est et ce qu'elle a, selon l'expression de Kaufmann.

En outre, les femmes possèdent plusieurs identités collectives qui contribuent aussi à leur donner du sens en tant qu'acteures-sujets socialisées. J'ai relevé dans un second temps ces différentes identités pour chaque femme.

2.3.1. La Figure de la femme et la mère épanouies

Fatima, ou le bonheur d'être soi

Sur un plan social et culturel, l'identité individuelle de Fatima se construit sur la fierté et la satisfaction d'être ce qu'elle est. Comme elle le souligne avec détermination : « *Mes racines, je sais où elles sont. Elles sont dispersées. Les profondes, elles sont au Maroc. Mais celles qui dépassent, elles sont ici. C'est comme un arbre, il y a les profondes et puis il y a celles qui sont au-dessus… mais pour moi je suis Marocaine, je suis Marocaine pour la vie. Et moi, je dis : il ne faut jamais renier ses racines...* » (7-18-29=>35).

Dans sa ligne de vie, l'appropriation de l'identité maternelle constitue ensuite un fondement et une ressource pour Fatima mais aussi un élément -voire **l'**élément- de sa reconnaissance sociale, du moins dans sa première partie de vie. Elle trouve beaucoup de reconnaissance et de satisfaction dans ce rôle, elle exprime aussi l'importance de la transmission de valeurs à ses enfants telles que le goût d'apprendre, la persévérance, la communication, l'affection et le respect mutuel dans les rapports de genre.

De plus, forte de son éducation et de la confiance en soi héritée de son grand-père et de son père, Fatima s'est construite comme une acteure-sujet « solide » qui n'agit pas en fonction du regard des autres. Comme elle le souligne avec confiance : « *Une battante ! Comment on peut dire ça, je suis quelqu'un qui ne me laisse pas faire du tout ! C'est ça, je vis ma vie comme je la sens, je ne dois pas la vivre par rapport aux gens, ma vie c'est la mienne, elle ne regarde personne d'autre que moi. Donc je la vis comme je la sens* » (7-15-2=>5). Elle développe ainsi une grande confiance en soi qui constitue un véritable réservoir d'énergie pour son processus de construction identitaire.

Les premières identités collectives de Fatima sont la grande famille à laquelle elle appartient et dans laquelle elle a emmagasiné beaucoup d'énergie positive pour l'action. Elle y développe son estime de soi, son goût pour l'instruction, une vision moderniste des rapports de genre et une forte reconnaissance par rapport à sa famille. Elle a en outre « hérité » d'une belle-famille tout aussi bienveillante et ouverte. Cette appartenance collective est pour la jeune femme un profond soutien dans les différentes étapes de son parcours de vie, telles que la migration, le mariage ou l'arrivée des enfants. La grande famille constitue donc la première identité collective de Fatima.

La deuxième identité collective soulevée dans le récit de Fatima est constituée par une « maison de quartier », tenue par des religieuses, proche du lieu où elle s'installe avec sa famille lors de la migration en 1974. Très vite Fatima et ses sœurs vont adorer cet endroit dynamique et attrayant. C'est pour elle une grande chance d'arriver dans ces bonnes conditions avec un personnel attentif à leur bien-être. Cette appartenance collective et la confiance que son père témoigne à cette maison

de quartier sont sans aucun doute des vecteurs positifs de l'intégration de Fatima en Belgique.

A l'Arabesque, Fatima s'est construit progressivement une identification collective par l'appartenance au groupe. Pour elle, les différentes situations d'interaction qu'elle vit avec les autres femmes de l'association ont progressivement renforcé sa conscience d'elle-même et confirmé sa chance et ses choix de vie. Et grâce à sa présence régulière dans l'association, Fatima nourrit sa curiosité et son sens de l'ouverture sur le monde, car elle est très intéressée, voire passionnée par l'aspect multiculturel de l'association.

Nehal : être soi ou simplement un produit ordinaire du destin[145]

Deuxième représentante de cette figure, Nehal est consciente de ses origines sociales et culturelles privilégiées. Elle s'est construite avec une image positive de soi, sur le plan culturel et social, fière de son parcours, de ce qu'elle est, et reconnaissante par rapport aux adultes qui l'ont soutenue dans sa scolarisation.

Le statut d'aînée constitue pour Nehal une ressource valorisante qui façonne –mais sans la figer- son identité personnelle. Cette place occupée dans la fratrie va en effet influencer ses expériences et ses pratiques sociales individuelles et collectives, qu'elle met en œuvre tout au long de son parcours de vie.

Dans sa ligne de vie, l'appropriation de l'identité maternelle constitue également un fondement et une ressource pour Nehal, mais il n'est pas le seul élément de sa dynamique identitaire. Il lui apporte certes de la reconnaissance sociale, mais elle aménage aussi ses temps de vie pour laisser de l'espace à sa vie de couple et à son engagement social.

Dans son genre et son statut, Nehal assume tout à fait d'être une femme, même si elle est consciente qu'elle est une femme « *libre* » par rapport à beaucoup d'autres femmes autour d'elle dont la vie reste difficile et sous l'emprise de la domination des hommes. Son mariage est un mariage heureux, avec un mari qu'elle a choisi, pour ses qualités d'ouverture entre autres. Son statut de femme mariée lui procure alors de la satisfaction et le sentiment de réussir sa vie de couple, ainsi qu'une profonde fierté.

Nehal se construit aussi une identité individuelle comme femme engagée lorsque les enfants sont encore petits. Cette stratégie identitaire est tout à fait innovante pour Nehal, mais aussi par rapport aux bénévoles de l'Arabesque, qui sont pour la plupart des femmes avec des grands enfants ou des enfants déjà mariés.

Pour les identités collectives, je relève pour Nehal deux groupes que constituent donc sa famille, pendant sa première partie de vie avant la migration et le collectif de l'Arabesque depuis 2005. Il faut toutefois relever qu'entre ces deux périodes (entre 1997 et 2005), Nehal ne s'est pas construit beaucoup de relations sociales en dehors de sa famille « cellulaire », car elle n'en éprouvait pas le besoin, dit-elle, et elle s'est contentée alors pendant plusieurs années de rester chez elle, sa solitude ne

[145] Selon une expression de J-Cl Kaufmann.

semblait pas lui peser. En cela elle dira : « *j'aime pas trop les copines* » et « *depuis que je suis ici, je suis plutôt enfermée* ».

Cette réflexion mérite de s'y attarder un peu, car elle exprime probablement la différence de classe sociale entre Nehal et la majorité des femmes et des jeunes femmes de la communauté arabo-musulmane immigrée de son quartier. On perçoit dans son récit que son « regard » est sévère face aux rapports de genre teintés de l'idéologie patriarcale et qu'il est donc difficile pour elle de se lier d'amitié avec des femmes qui ne vivent pas comme elle et qui jouissent de beaucoup moins de liberté.

C'est pourquoi, au sein de l'Arabesque, Nehal va s'identifier surtout au groupe des bénévoles et sentir qu'elle joue un rôle important auprès des femmes. Toute son attitude reflète d'ailleurs combien elle a investi ce lieu qui la constitue en tant que femme engagée et active dans la société. A défaut de travailler, elle n'en voit pas l'intérêt vu qu'elle a « *tout l'argent dont elle a besoin* », elle a complètement aménagé une partie de son temps pour l'association. Ainsi, à l'Arabesque, Nehal s'est construit une identification collective par l'appartenance au groupe spécifique des bénévoles plus instruites, ce qui lui a permis de trouver un sens particulier à sa vie, en dehors de ses statuts de mère et d'épouse.

Wafa : « Je m'appelle Wafa! »

Au fil de son parcours de vie et en dépit des événements marquants qui l'ont constitué, Wafa, troisième représentante de cette figure, s'est construite avec une grande liberté et beaucoup d'assurance ; elle est consciente de ce qu'elle est et de ce qu'elle apporte, avec courage et détermination, comme ouverture à sa famille et à son entourage proche. Elle est très vive et conteste régulièrement les « *pratiques traditionnelles* » dans sa famille proche. Comme elle le déclare avec malice, fierté et confiance en soi, lorsqu'elle s'oppose aux « garants familiaux » de l'idéologie patriarcale, tels que ses beaux-parents par exemple : « *Tu sais, pour eux, tu dois toujours être à la maison et disponible, et moi je leur dis toujours : tu sais, quoi, je m'appelle Wafa !* » (5-18-31,32).

Cependant, Wafa exprime un regret par rapport à elle-même et elle décrit son statut comme « non terminé », car elle aurait aimé être plus instruite et apporter davantage à ses enfants. C'est probablement une des raisons de son engagement à l'Arabesque et de sa forte implication dans la coordination, car Wafa a besoin de se construire une image de soi positive, en tant qu'acteure-sujet capable et efficace, même sans avoir terminé ses études.

Pour les identités collectives de Wafa, il faut remarquer dans son parcours de vie qu'elles sont à la fois des identités que la jeune femme veut faire siennes mais aussi par rapport auxquelles dans une certaine mesure elle veut prendre une distance.

Ainsi, l'identité collective dans la communauté marocaine de l'enfance de Wafa, comme dans sa communauté en situation d'immigration, est très imprégnée de l'idéologie patriarcale. Wafa tente de s'en dégager, en réinventant sa vie de couple et de famille, en « bricolant » son quotidien de mère, de femme au travail et de femme engagée. Mais Wafa ne peut se soustraire totalement à cette identité forte qui imprègne ses expériences et sa construction identitaire au sein d'une culture familiale spécifique. La transmission des valeurs traditionnelles entre les générations

semble particulièrement « en souffrance », voire en rupture, dans le vécu de cette jeune femme, mais elle reste néanmoins attachée à ses racines socio-culturelles. Comme elle le souligne elle-même, elle ne fait pas partie du collectif « *eux* » qui représente les Belges et les Européens, mais bien du collectif « *nous* », sous-entendu les immigrés Marocains. C'est un peu comme s'il avait fallu pour Wafa faire un choix entre ces deux groupes d'identités collectives. Mais on ressent aussi tout le malaise de la jeune femme, qui observe combien la pression de la communauté arabo-musulmane contrôle les pratiques sociales et surtout celles des femmes.

A l'Arabesque, Wafa s'est construit une identification collective par l'appartenance au groupe, mais elle s'identifie également aux femmes qui lui « ressemblent » et qui se battent aussi chez elle dans la vie de tous les jours. Il est en effet essentiel pour elle de faire bouger les choses au sein des familles et, lors de son engagement comme coordinatrice intérimaire à l'Arabesque, elle a beaucoup insisté sur ce parcours d'engagement militant privé et quotidien.

Wafa souhaite donc « remodeler » et métisser ce que la vie a fait d'elle et elle prend alors certains risques pour pouvoir vivre ses propres expériences. Jeune femme déterminée et courageuse dans ses choix de métissage culturel, Wafa veut aussi changer les choses quotidiennement dans sa famille et ouvrir des perspectives différentes pour les conditions de vie des femmes.

C'est aussi dans ce but qu'elle veut s'engager à l'Arabesque et lutter avec d'autres femmes qui se battent pour obtenir « *les mêmes droits que les hommes* ». Néanmoins, Wafa vit aussi des tensions identitaires dans l'association car elle affiche ouvertement ses choix et sa manière de vivre. Ne pas porter le foulard, ne pas attacher sa longue chevelure ou encore, danser « à l'occidentale » lors de fêtes organisées à l'Arabesque, ne sont pas des comportements appréciés par toutes les femmes qu'elle côtoie.

Wafa se construit ainsi une identité profondément imprégnée dans une société métissée en mouvement, et toutes ses émotions sont mobilisées pour nourrir ses actions au cœur de sa famille et soutenir des projets collectifs.

En résumé

L'identité individuelle des trois interlocutrices de cette première figure se constitue donc à partir de leur appartenance à une culture, une place dans une famille, un rôle social à jouer : en tant que femmes acteures-sujets libres de leurs choix pour Fatima et Nehal, mais néanmoins soumise à l'idéologie patriarcale pour Wafa (du moins dans sa jeunesse). En outre, elles se sont construites aussi dans la société belge d'accueil en tant qu'acteures-sujets mère -travailleuse pour Wafa- et engagées comme bénévoles à l'Arabesque, à un moment donné de leur parcours. Progressivement, par leur subjectivité et leur réflexivité développée à l'Arabesque, les trois femmes s'approprient aussi une identité de femmes qui veulent changer les choses. Dans les différents champs de leur vie d'ailleurs, elles se posent sur la conscience de ce qu'elles sont et de la chance qu'elles ont eue dans leur famille (pour les deux premières) et dans leur couple pour construire leur vie et orienter leurs actions. L'existence d'identités collectives « soutenantes » jouent aussi un rôle dans la construction de soi au cours du parcours de vie. La grande famille, pour

Fatima et Nehal, et la communauté de vie sont des collectifs qui ont toute leur importance. En effet, même si la pression patriarcale y est encore souvent forte, les interlocutrices s'en affranchissent, comme c'est le cas pour Fatima et dans une moindre mesure Nehal, ou en subissent encore certaines influences comme c'est le cas pour Wafa. L'Arabesque joue aussi un rôle d'affirmation de soi pour les femmes de cette figure, qui se consolident en tant qu'acteures-sujets engagées dans une association.

2.3.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme

Kalila : fierté, force et dignité

Kalila assume aujourd'hui d'être une femme même si elle est consciente que la vie des femmes est plus difficile que celle des hommes. Tout au long de son cycle de vie, elle n'a probablement pas vécu l'expérience d'être femme toujours aussi positivement.

Ainsi, lorsqu'elle raconte le déchirement de son mariage et la rupture avec sa famille et son pays, on comprend qu'en tant que jeune fille adolescente elle n'a pas pu faire autrement que subir les lois de l'idéologie patriarcale. La maternité, seul privilège réservé aux femmes de cette génération, est ainsi clairement la clé de voûte de son processus identitaire en tant qu'acteure-sujet mère. Cela lui procure aussi un grand « réservoir d'énergie » pour tenter de nouvelles expériences.

Kalila veut alors être un exemple pour ses enfants ; c'est primordial qu'ils aient l'image d'une mère dynamique et investie pour les autres : « *Je veux être l'exemple pour mes enfants. Je veux donner l'image de la femme qui aide, qui s'occupe, qui ne reste pas à dormir ou regarder la TV.* » (1-27-8,9). Cette image de la femme qui sort de chez elle pour aider les autres est ici en rupture par rapport à l'image de sa mère qui restait chez elle[146].

Il faut toutefois relever une autre caractéristique « assez cocasse » de l'identité individuelle de Kalila : comme elle le souligne avec malice, elle a traversé toutes ces épreuves et les blessures avec une « *stratégie* », comme elle la nomme : elle s'est imaginé son homme idéal, un « *prince charmant* » qu'elle aurait rencontré à l'université et qui l'aimerait passionnément. Ce rêve, qui est clairement un rapport patriarcal, a été très puissant et c'est grâce à cela qu'elle « a tenu » comme elle dit. « *Malgré les blessures, mais depuis que j'étais petite, j'ai quelque chose en moi... J'ai mon homme mais dans ma tête... Je peux rêver: lui dire oui c'est cet homme là qui est le mien et c'est ce rêve là, … c'est ça qui m'a tenu jusque maintenant...* » (1-16-13=>20). Ce rêve secret constitue sans aucun doute ce que Kaufmann a appelé une identité virtuelle qui relève de l'identité individuelle.

[146] Et les enfants représentent alors un nouveau rapport à la société pour leur mère : ils sont, comme l'exprime joliment Giampino, des « activateurs d'humanisation ». Ils poussent ainsi Kalila à vivre sa maternité en articulation avec une citoyenneté active.

En ce qui concerne les identités collectives, tout en étant fière de ce qu'elle est, Kalila est consciente d'appartenir à une classe sociale modeste. Tout au long du récit de la maladie et du décès de sa mère au Maroc, elle répète d'ailleurs que pour « *des gens comme nous* », il n'y a pas de bons soins et de bons hôpitaux. Cependant, elle n'est pas du tout amère par rapport à ses origines sociales, au contraire, elle en est fière. Sur le plan culturel aussi, Kalila a construit une idée normative de soi qui renforce son estime de soi : « *Je suis fière d'être africaine et arabe en même temps.* » (1-12-27).

Il est intéressant pour Kalila de relever que lorsqu'elle se trouve en situations qui l'avantagent dans son rôle de mère, avec les femmes de l'Arabesque ou ses sœurs par exemple, on parle bien de la reconnaissance des autres. Mais avec d'autres femmes, de groupes sociaux qui ne la concernent pas et qui vivent d'autres valeurs (telles que des prostituées ou des femmes qui « *sont prêtes à écraser les autres femmes pour y arriver* »), Kalila pose un regard critique, prend distance et se réfugie dans les habitus traditionnels de la place des femmes, c'est-à-dire purement dans une logique patriarcale.

Kalila ne s'identifie donc pas à ces deux types de femmes, elle ne s'encombre pas de ce type de relations et rejette ces femmes discriminées par l'ordre patriarcal. Elle confirme ainsi son identité individuelle par l'image de la femme respectable et respectée qu'elle représente par rapport à ces femmes aux identités discriminées ou stigmatisées. Ainsi, dans une vision patriarcale où l'image de la mère, et surtout la mère de fils, reste le modèle de la femme réussie par excellence, Kalila s'approprie cette conscience de ce qu'elle est par le rejet de certains groupes de femmes. Son jugement des femmes qu'elle rejette s'appuie donc sur le fait que, pour elle l'identité de la femme « idéale », c'est d'être mariée et mère de famille.

Enfin, à l'Arabesque, Kalila s'est construit une identification collective progressive grâce à son appartenance au groupe ; cela lui a permis de trouver un autre sens à sa vie, en dehors de son statut de mère-avant-tout. De plus, en ciblant uniquement les femmes, l'association rappelle le lien avec l'ascription identitaire collective dans un contexte arabo-musulman qui représente la nécessité pour celles-ci d'appartenir à un espace dédié aux femmes et d'y être reconnue.

Lina, ou la patience et la détermination

Lina, deuxième représentante de cette figure, raconte dans son récit combien elle est fière de ses origines et de sa famille. Elle s'est construite alors autour de l'identité culturelle arabo-musulmane lui conférant une image positive de sa famille et d'elle-même. Comme elle le souligne : « *On était une famille modeste, on n'était pas une famille…je vais dire de la bourgeoisie (elle rit), loin de là ! Mais on vivait bien, on était bien, on manquait de rien surtout, l'important !* » (3-4-3=>5).

Accepter alors la vie qu'elle a eue, avec un mariage « arrangé », un mari volage et violent, ne pas faire des études dont elle rêvait tant, avoir une jeunesse trop tôt dévolue à son rôle de mère, etc. sont autant d'événements qui ont façonné ses représentations d'elle-même. Mais au moment du récit, Lina a acquis le statut prescrit pour chaque femme d'origine arabo-musulmane : elle est devenue mère de fils, belle-mère respectée et grand-mère accomplie. Elle paraît en outre libérée de

son mariage et tout à fait épanouie dans ses nouveaux choix, même si la solitude paraît parfois pénible.

La maternité, seule position sociale attribuée aux femmes de cette génération, a beaucoup apporté à Lina dans son processus identitaire en tant qu'acteure-sujet mère. Avec le soutien fort de ses enfants, le champ identitaire de la maternité constitue un réservoir d'énergie pour tenter de nouvelles expériences. En outre, je peux supposer également des bénéfices dans son rôle de travailleuse, domaine qu'elle n'a néanmoins pas abordé dans son récit.

Lina s'est construit aussi son identité individuelle avec un trait de caractère fondamental pour son parcours de vie : la patience. Elle a en effet développé cette grande qualité sans laquelle elle n'aurait pas pu traverser les épreuves de sa vie de couple. Néanmoins, elle a développé en même temps une grande force pour « tenir » et cette énergie, elle ne la doit qu'à elle-même, comme elle le déclare : « *Au fond de moi la force…Tout au fond de moi-même…Je l'ai cherchée tout autour de moi, je ne l'ai pas trouvée.* » (3-19-34).

Lina veut aussi donner à ses enfants une image de la femme qui sort de chez elle pour aider les autres, car elle veut marquer une rupture par rapport à l'image de la mère qu'elle donnait au début de son mariage, confinée chez elle.

Sur le plan collectif, je souhaite revenir un peu plus longuement sur une notion qui imprègne beaucoup les relations sociales au sein de la culture arabo-musulmane et dont j'ai déjà parlé : la honte. Celle-ci, comme l'a souligné de Gaulejac (1996), représente l'intériorisation du regard d'autrui.

Du récit de Lina transpire effectivement ce sentiment de honte qui touche profondément son identité personnelle et qui est exacerbé par le fait d'appartenir à un groupe de culture arabo-musulmane dont le contrôle patriarcal fait pression sur chaque individu et surtout sur les femmes, afin qu'elles ne transgressent pas les règles. Ainsi, dans les trois exemples suivants, Lina fait référence à la honte qui est présente dans ses représentations, mais qui néanmoins ne gouvernent pas totalement ses conduites, puisqu'elle ira jusqu'au divorce.

- Par rapport à son vécu de femme battue, elle relève : « *La peur d'être humiliée, c'est une honte…pour moi, personnellement quand les autres vont savoir que mon mari me bat ! Qu'est-ce qu'elles vont dire ? Que c'était moi la mauvaise, que j'étais une mauvaise mère ou j'étais mauvaise…* » (3-11-1=>3).

- Par rapport au statut de la femme divorcée, elle déclare : « *Dès qu'on parle de quelqu'un, du divorce, c'est une honte, c'est une humiliation. A part ça, personne de ma famille n'est divorcé sauf moi, et moi, qu'est-ce que je vais devenir ? Subir le traitement…je veux dire… « la mal vue » ; ce sera peut-être de ma faute…Parce qu'ils vont dire : « oui, c'est une personne qui ne manque de rien ! Elle a tout ce qu'il faut matériellement…* » (3-11-28=>32).

- Et même par rapport à la femme qui veut reconstruire sa vie, elle souligne : « *Pour moi personnellement…Je me dis que ce n'est pas une honte d'avoir un nouveau mari ? Qui va être parmi les gendres, parmi les belles-filles, parmi… je sais pas…* » (3-21-32=>34).

On mesure dans ce vécu toute la pression qu'exerce le groupe sur les conduites des femmes et combien il est difficile pour Lina d'en sortir.

Cependant, au sein de cette identité collective socio-culturelle, Lina va renforcer plus particulièrement son identité collective avec les femmes et les jeunes filles, et celle-ci va clairement la consolider dans une appartenance positive qui la construit en tant que femme et mère. Ainsi, à l'Arabesque, Lina retrouve toute l'ambiance du groupe de femmes de sa jeunesse où elle restaure une identité féminine collective qui a pris ses racines dans son enfance au Maroc. Il s'agit là de la stratégie de recomposition identitaire. En outre, Lina se sent responsable des femmes en les écoutant et en les conseillant et elle réalise qu'elle a déjà de l'expérience (par rapport à la violence conjugale par exemple). Cette articulation consolide alors davantage la dynamique identitaire de Lina et du groupe.

En résumé

Dans cette deuxième figure de construction identitaire, Kalila et Lina se confirment comme femmes qui représentent le mieux le modèle de la « mère-avant-tout », présenté dans la partie théorique. Issues de familles modestes mais bienveillantes, elles ont été « formatées » pour être mères, dans leur éducation mais aussi dans le besoin de se restaurer après leur mariage arrangé, avec toutes deux des maris plus âgés, autoritaire (pour Kalila) et violent (pour Lina). Elles s'épanouissent totalement dans leur rôle de mère et renforcent l'estime et l'affirmation de soi. Leurs identités collectives regroupent à la fois une certaine loyauté à la communauté arabo-musulmane et une ouverture vers l'engagement social, avec leur appartenance au collectif de l'Arabesque.

2.3.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité

Chaïmaa, « *l'étrangère* »

L'identité individuelle de Chaïmaa se constitue au carrefour de deux cultures, dans un genre qui reste discriminé et dans un statut social qu'elle a du mal à assumer. Par sa subjectivité et sa réflexivité, Chaïmaa a intériorisé sa différence qu'elle continue à vivre comme une souffrance ; elle considère qu'elle n'appartient à aucune des deux cultures. C'est le vécu de ce constat douloureux qui va la précipiter progressivement dans la dépression, « lucarne » sur une profonde crise identitaire. Dans le verbatim qui suit, on ressent effectivement toute la détresse d'une identité individuelle qui ne sera jamais tout à fait rattachée à une culture et qui laisse alors l'acteure-sujet dans ce que j'appelle des appartenances « floues », partagées par de nombreux jeunes gens de sa génération, dans un vécu souvent « déchiré » des enfants de la deuxième génération : « *Moi personnellement, dans ma tête je ne vois plus cette différence et qu'on est tout le temps là pour vous… vous rappeler : vous êtes issus de cette immigration, vous êtes différents, vous êtes maghrébins, vous êtes musulmans, vous êtes…c'est lourd, quoi ! c'est lourd, d'autant plus que c'est quelque chose, c'est un rappel… journalier, qu'on se rend pas compte* » (2-3-48=>50) et (2-4-1,2)… « *Et en même temps aussi au Maroc, on sera quand même étranger puisque malheureusement quand on retourne là-bas, je dis : en Belgique, on est trop…on est un petit peu trop bronzés et au Maroc, on est trop blancs…Donc on sera toujours quand même étrangers, toujours différents, quoi* » (2-4-7=>10).

Cependant, il semble que par sa détermination à obtenir son diplôme dans l'aide sociale, Chaïmaa tente de se construire en tant qu'acteure-sujet individuelle et de se réapproprier ainsi ce qu'elle est et non pas ce qu'elle est devenue. Ce processus est en route pour la jeune femme, mais elle est encore très fragilisée par son profond malaise psychique individuel.

Sur le plan collectif, Chaïmaa exprime presque joyeusement le fait qu'elle est « *quelqu'un qui vit du contact avec les gens* » et elle présente les différents lieux où elle s'est investie avec ses amis de quartier, dans une école de devoirs qu'elle a mise sur pied, avec les parents, les voisines et même des inconnus qui venaient lui parler et lui confier leurs soucis.

Son appartenance à ce collectif communautaire lui donne beaucoup de satisfaction et lui rend une image positive d'elle-même. Paradoxalement, elle exprime aussi qu'elle ne se sent pas attachée à cette communauté marocaine, mais elle y trouve néanmoins un épanouissement et une identité collective, qu'elle vit comme un foyer identitaire, duquel elle va malheureusement s'exclure au moment de sa dépression.

L'investissement à l'Arabesque a été un passage de vie important pour Chaïmaa. Refoulée d'autres endroits de stage à cause de son choix de porter le foulard, elle arrive à l'Arabesque accueillie par le collectif des femmes. Et grâce aux contacts des femmes qui ont besoin d'elle, puisqu'elle occupe entre autres la fonction d'accueillir celles-ci, Chaïmaa perçoit que cette appartenance lui fait du bien. Elle retrouve un peu de force et de reconnaissance après sa « longue nuit » de dépression qui l'a écartée des relations avec les autres. En outre, avec les autres étudiantes de son école, elle trouve aussi une identité collective qui la conforte et la renforce dans son choix.

Il ne s'agit pas pour moi d'une identité collective « franchement » déclarée par la jeune femme, car elle marque elle-même une certaine distance de « sécurité » par rapport aux femmes de l'Arabesque. Comme elle l'exprime : « *Qu'est-ce qu'elles savent ? Qu'est-ce qu'elles connaissent de moi ? Pas grand-chose…* (2-23-23,24). Mais la jeune femme est encore très fragilisée par son état et c'est ce qui explique sans doute sa crainte de s'investir trop.

Massinissa, « la petite rivière silencieuse »

Massinissa est consciente de ses origines sociales modestes, mais elle reconnaît que le plus important c'est d'avoir bénéficié « *d'une très bonne ambiance familiale* » et « *d'une enfance heureuse* » (8-2-29=>30). Massinissa est une femme libre qui ne porte pas le foulard et qui assume tout à fait son statut de femme divorcée, même si ses conditions de vie matérielles et financières ne sont pas aisées et qu'elle traverse régulièrement des périodes de profond découragement. Pour son divorce et sa « fuite du Maroc » avec ses enfants, Massinissa réalise à cette époque toute sa détermination pour se sauver. Mais comme elle le déclare, c'est grâce à son identité individuelle un peu « secrète » qu'elle a pu réaliser ce « tour de force ». Elle se définit alors « *Comme une petite rivière qui est très …silencieuse… parce que je suis déterminée au fond de moi mais je ne peux pas le montrer …* » (8-5-31=>33). Cette jolie métaphore représente le processus de construction identitaire de Massinissa, acteure-sujet déterminée qui ne souhaite cependant pas « faire de bruit ».

Ayant élevé ses enfants seule, Massinissa a assumé tous les rôles à la fois. Comme elle le souligne avec fierté et humour : « *Je suis la maman, le papa, la travailleuse !…Je suis tout, quoi !* » (8-9-24,25). C'est avec des pratiques quotidiennes de débrouillardise et dans le métissage culturel que Massinissa a « endossé » les différents rôles dans sa famille. Ainsi, elle a souvent dû procéder à des bricolages identitaires courageux pour concilier les différents champs qui la constituent : la maternité, l'activité professionnelle, l'éducation permanente et l'engagement social.

Mais Massinissa présente aussi une image de soi profondément meurtrie et brisée par l'épreuve de son mariage. Cette image ne prend pas le dessus mais elle accable régulièrement la jeune femme par des moments de tristesse et de doute. Et cette image « brouillée » dans son estime de soi amène alors Massinissa à deux types d'attitudes : soit elle se dit que « *tout est perdu d'avance* » et elle sombre alors dans une période de dépression, soit elle reprend le dessus et s'investit alors davantage à l'Arabesque, ce qui lui donne beaucoup de force et restaure son image de soi.

Les identités collectives de Massinissa sont bien entendu sa famille, qui l'a soutenue durant toutes ses années difficiles, et il faut souligner le soutien important de son père qui est venu la chercher au Maroc pour fuir avec ses enfants, et l'Arabesque, avec les femmes dont certaines sont devenues de « *vraies amies* ». Sur le plan culturel Massinissa a aussi construit une idée normative qui renforce son estime de soi par des expériences émotionnelles positives, telles que la fierté et la conscience d'appartenir à une culture très ancienne et riche. Comme elle le souligne avec fierté : « *Je suis berbère et c'est un petit plus que d'être seulement marocaine, c'est une richesse !* »[147] (8-12-46,47).

En résumé

Dans cette troisième figure, Chaïmaa et Massinissa sont toutes deux des interlocutrices qu'un événement de vie marquant perturbe et fragilise. Elles se construisent comme des acteures-sujets qui ont engrangé des expériences douloureuses, mais qui continuent à s'investir vaille que vaille dans le champ identitaire de la maternité et dans l'engagement social. Elles présentent toutes deux une caractéristique commune : la détermination pour accéder à la liberté et s'émanciper. Leur identité collective par leur appartenance à l'Arabesque, à un moment de leur vie, représente sans aucun doute un foyer identitaire, qui les a soutenues pour renforcer leur image de soi et les ouvrir à de nouvelles perspectives d'avenir, dans la formation et l'activité professionnelle.

[147] Cette attitude renvoie aux stratégies identitaires d'intériorisation et d'instrumentalisation qui permettent à Massinissa de garder une certaine loyauté par rapport à des valeurs sociales et culturelles. Néanmoins, elle opère aussi un certain retournement sémantique, car en ayant choisi comme pseudonyme le prénom du roi berbère « Massinissa », elle opte pour une figure profondément moderniste et réformatrice de l'histoire berbère.

2.3.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité

Linda, la dignité de la femme et de la mère entre l'image de la prostituée et de la religieuse

A 54 ans, issue d'une famille extrêmement pauvre où elle grandit dans la précarité et totalement livrée à elle-même, Linda semble consciente que ses expériences font partie de sa vie et elle les accepte comme des outils qui l'ont aidée à se construire, à se renforcer et à s'émanciper. A aucun moment de son récit, elle ne témoigne de frustration ou de honte par rapport à ses origines sociales et culturelles. Au contraire, elle ne tire pas un trait sur son passé : il fait partie à ses yeux des fondations de l'acteure-sujet mère et femme engagée qu'elle est devenue aujourd'hui.

Comme elle le commente par une image : « *Tu sais, ton passé, il te rejoint toujours plus tard. Ne crois pas que le passé est passé. Parce qu'on construit son avenir avec son passé. Si, on construit son avenir avec son passé. C'est comme des briques. Tu as la base et...bien sûr, je suis imagée, hein... la base, si elle est pas…si elle est pas riche, ... oui, elle est mauvaise au départ, mais le problème c'est qu'il faut savoir… sortir de… émerger, quoi !… émerger pas couler, voilà. Il faut savoir émerger, pas couler* » (9-31-27=>34).

Avec un tempérament positif, malgré les moments de désespoir, Linda s'est chaque fois relevée de ses épreuves, renforcée dans sa réflexivité et fière de son parcours.

L'appropriation de l'identité maternelle constitue une partie importante de l'identité individuelle de Linda. Par ses maternités, elle se restaure et trouve reconnaissance et satisfaction dans son rôle de mère.

Linda se construit aussi avec beaucoup de force intérieure, de présence et de dignité. Comme elle le déclare alors : « *Je n'ai pas à avoir peur, moi, je trouve que les femmes, elles font partie de…du tout. Une femme qui est bien dans sa peau, qui est autonome, elle fait des enfants aussi qui sont sûrs d'eux. C'est l'évolution de la société…* » (9-17-28=>30). Et il est tout à fait intéressant dans ce verbatim de relever que Linda relie son statut de femme intégrée et active dans la société au champ identitaire de la maternité.

Linda s'est construit aussi son identité individuelle à partir de la rage et de la révolte. C'est sans aucun doute ces émotions-là qui lui ont permis de ne pas sombrer. Comme elle le déclare : « *j'ai été victime d'un viol à l'âge de huit ans, voilà. Je crois que ça je l'ai gardé trop longtemps en moi-même et je pense que je suis une révoltée à cause de ça et le fait que j'étais révoltée, je n'étais pas comme les autres, je suis toujours à part. J'avais une spécificité, en fait je suis marquée en moi-même* » (9-1-31=>35).

La rage est alors l'expression du « besoin incommensurable de reconnaissance qui ronge de l'intérieur », dirait Kaufmann (2004 : 219). Mais contrairement à de nombreux « jeunes enragés » des banlieues que celui-ci décrit comme isolés du monde et enfermés dans des identifications collectives violentes dont il est difficile de sortir, Linda opère une sortie de soi pour renouer avec le fil de son parcours de vie et donner du sens à celle-ci.

Pour les identités collectives, je relève pour Linda deux groupes exclusivement féminins que constituent les filles du foyer d'accueil et les femmes de l'Arabesque depuis 2004.

La première identité collective que Linda a développée est celle du foyer d'accueil pour jeunes filles où elle a été placée vers 14 ans. Tenue par des religieuses, la maison reçoit des jeunes filles et des filles-mères dont les comportements ne sont pas tolérés à cette époque-là. Ecorchée alors, dans sa chair par l'expérience du viol et sa chute d'un immeuble pour s'enfuir, ainsi que dans son identité d'adolescente abandonnée et livrée à elle-même, Linda se reconstruit peu à peu dans cet univers bienveillant. Par cette identité collective féminine amicale et chaleureuse, Linda reprend des forces à tous les niveaux ; elle se restaure dans une image positive de soi grâce à la connivence avec d'autres jeunes filles également écorchées par la vie. Elle ose aussi s'affirmer dans le groupe, qui représente pour elle une vraie famille.

A l'Arabesque, Linda s'est construit une deuxième identification collective féminine par l'appartenance au groupe, ce qui lui a permis de trouver un sens particulier à sa vie en dehors de ses statuts de mère et d'épouse.

Au sein de l'association, Linda s'identifie alors surtout aux femmes du GPF, car elle sent que là elle est acceptée pour ce qu'elle est, et elle peut y jouer un rôle important auprès des femmes. Toute son attitude reflète d'ailleurs combien elle a investi ce lieu qui la constitue en tant que femme engagée et active dans la société.

2.3.5. La figure de la femme et la mère mutilées

Lamia, ou l'ambivalence entre se battre et n'être rien

Entre la soumission, voire l'incapacité de répondre à la violence de son mari, et sa créativité pour sortir de la sphère familiale, Lamia se construit entre deux tendances qui s'opposent : d'un côté, le dénigrement de soi qui l'empêche d'agir, et de l'autre l'envie de se battre et le bricolage identitaire pour sortir de ce cercle vicieux. Elle « vogue » ainsi en permanence entre ce que j'appellerai « retrait-déni de soi » et « sortie-affirmation de soi ».

Depuis qu'elle est enfant, Lamia a souvent ressenti une profonde solitude. Elle relie alors cette expérience à sa place d'aînée de la fratrie, qui est là pour écouter et s'occuper de ses frères et sœurs, mais dont personne ne se préoccupe. Comme elle le souligne avec tristesse : « *J'ai toujours vécu seule et je me débrouille moi-même depuis mes 16 ans…* » (6-18-35).

Ce vécu va en fait profondément marquer Lamia et fragiliser son identité individuelle. En outre, la peur et la soumission vont petit à petit faire basculer la jeune femme dans une profonde dépression et une mauvaise image de soi. Comme elle le déclare sans espoir : « *Des fois, je me dis que je suis comme ça jusqu'à ma mort…* » (6-23-42).

Cependant, Lamia exprime aussi qu'il y a des moments où elle ose dire ce qu'elle pense, et courageusement elle prend des initiatives dans un sens d'émancipation et d'autonomie. Comme elle le relève alors : « *Je me bats, j'essaye de me réveiller…* ».

Dans la construction de l'identité individuelle de Lamia, le port du foulard est un élément paradoxal tout à fait intéressant dans le rapport à la tradition, par la distance que la jeune femme veut opérer et dans la réappropriation qu'elle en fait mais en se déterminant différente et autonome. Ainsi d'un côté, elle développe une réflexivité sur le sujet en condamnant d'une certaine manière le fait de se cacher, et de l'autre, Lamia a choisi de porter le foulard trois ans auparavant, mais elle a adopté une manière tout à fait personnelle de le nouer. Comme elle l'explique : « *Moi, c'est personne qui m'a dit de mettre le foulard, je l'ai décidé de moi-même.* » « *Je m'en fous des autres, ce n'est pas des gens qu'il faut avoir peur, c'est de Dieu, les gens ils sont comme toi et comme moi... Moi, c'est mon look…. C'est confortable, maintenant, j'aime bien. Tout le monde me dit : retire-le, ça ne te va pas. Je dis ben non, je l'ai mis, je l'ai mis. C'est moi qui ai choisi et beaucoup maintenant le mettent comme moi* » (6-11-45=>50) et (6-12-1=>3). Et l'on perçoit dans ce verbatim toute la satisfaction de Lamia, voire sa fierté de s'affirmer différente en « inventant » une manière de porter le foulard ; elle a pris néanmoins la décision de le porter, même si c'est un élément stigmatisant la culture arabo-musulmane qu'elle critique par ailleurs.

L'identité collective de Lamia à la communauté marocaine de son enfance, ainsi que dans sa communauté de vie en situation d'immigration est très imprégnée de l'idéologie patriarcale. Elle en conteste fortement une certaine forme de légitimisation de la violence contre les femmes par l'interprétation de l'Islam que certains hommes font et soutenue par des femmes comme sa mère[148]. Elle veut donc se détacher de cette identité collective-là.

Par contre, Lamia s'est rapprochée durant ses premières années de mariage d'une famille marocaine voisine. Dans une atmosphère solidaire, conviviale et joyeuse elle s'est construit une identité collective qui l'a profondément soutenue pendant les moments pénibles de sa vie de jeune femme. Comme elle le déclare : « *Il y a des voisins qui sont venus habiter au-dessus de chez moi. C'est grâce à eux que j'ai commencé un peu à me sentir mieux. On rigolait et tous les soirs on chantait… c'était une famille marocaine, je m'entendais avec tout le monde, tous les enfants, elle et tout le monde. C'était une chouette famille. Grâce à eux, ils m'aidaient, parce que comme je ne savais pas partir, c'est le fils qui allait faire des courses pour moi et des trucs comme ça. …* » (6-4-12=>20). Et on peut repérer combien cette identité collective est un foyer identitaire pour Lamia, qui lui a permis de se re-construire une image positive de soi et de prendre soin d'elle-même.

A l'Arabesque, Lamia s'est construit une nouvelle identification collective en dehors de ses statuts de mère et de femme travailleuse. Comme elle le souligne, « *Et grâce à l'Arabesque, je me suis réveillée ! Avant, je n'étais qu'à la maison, couchée, couchée, je regardais la TV… je n'avais pas envie de sortir, rien du tout* » (6-17-2,3).

[148] Une référence à faire avec la thèse de Lacoste-Dujardin concernant le fait que ce sont les mères qui soutiennent l'idéologie patriarcale, dans une certaine mesure.

Conclusion : se construire avec et à travers autrui

La construction de soi traverse, comme toute existence humaine, les différentes figures de la construction identitaire des interlocutrices de ma recherche. Quelques réflexions conclusives peuvent être mises en exergue. Ainsi, dans sa singularité, chaque femme se construit tantôt dans la satisfaction et la fierté d'être soi, tantôt dans la discrétion ou le repli, la rage, la tristesse ou la rancœur. Une fois de plus, le regard des autres est fondamental pour se consolider dans son identité individuelle, c'est le cas de l'entourage bienveillant des femmes de la première figure, hormis Wafa, de la deuxième et de la troisième figures : ainsi, chaque parcours est différent avec un départ de vie chaotique pour Linda et Lamia, on observe que la première va pouvoir se reconstruire dans une identité solide grâce entre autres à la maternité, mais aussi grâce à une grande capacité personnelle, basée sur la rage, de rebondir sur les événements dramatiques de la vie. Pour Lamia, triste représentante de la cinquième figure, la maternité ne pourra pas être suffisante pour la reconstruire ; elle présente en outre moins de potentiel réactif pour rebondir et elle est beaucoup plus soumise aux aléas de la vie.

Dans leur identité collective à l'Arabesque, je dirais que plus les interlocutrices se renforcent dans le groupe, plus elles se renforcent en tant qu'individu, ce qui consolide encore la dynamique identitaire du groupe. Ainsi, appartenir à un collectif, c'est comme sortir de soi pour appréhender le monde de manière plus large. En outre, l'identification collective et la socialisation qui en résulte sont des instruments que les acteures-sujets utilisent pour confirmer dans une réciprocité un sens particulier à leur vie, voire une restauration de leur identité « brouillée » par différentes épreuves telles que l'infidélité de certains maris, la violence conjugale, etc.

2.4. L'identité narrative

Pour compléter le tour de cette invention de soi quotidienne des femmes, je voudrais revenir à l'identité narrative qu'elles ont développée au cours de nos rencontres individuelles.

Pour plusieurs d'entre elles, la décision de raconter leur vie n'a pas été facile à prendre. D'abord parce que leur vie se déroule essentiellement dans la sphère privée et que, pour la plupart qui vivent des situations de violence, c'est mettre à jour leur environnement, voire dénoncer des faits. Ensuite parce qu'elles sont sensibles pour la plupart au regard de la communauté. Et enfin parce que dans la culture arabo-musulmane traditionnelle, ce qui se passe derrière les portes des maisons « n'intéresse personne ».

Ainsi, pour certaines, il a fallu parfois plusieurs années pour qu'un jour elles prennent contact avec moi et me proposent elles-mêmes de faire leur récit. Je n'ai en effet jamais insisté auprès des femmes qui avaient refusé une première fois.

Néanmoins, une fois leur décision prise, j'ai toujours été frappée par leur bonheur de se dire. En outre, j'ai aussi observé que les événements traumatisants et marquants de leur vie, dont certains ont été « cachés » dans leur mémoire depuis des années, étaient racontés dans les premières minutes du récit. Comme si le trop-plein de

silence et de tabous pouvait enfin se libérer dans la grande respiration du récit de leur vie.

2.4.1. La figure de la femme et la mère épanouies

Fatima ou la femme qui n'avait rien à dire

Dans cette première figure, il s'avère que raconter sa vie pour Fatima n'a pas été de soi au début, car elle pensait que puisque sa vie était heureuse elle n'avait rien à dire[149]. Elle a donc refusé plusieurs fois de faire son récit et je n'ai pas insisté, même si c'était elle qui revenait me voir pour parler « *de ça* » et me dire que de toute façon elle n'avait « *rien à raconter* ». Ce « petit jeu » a duré 3 ans, mais il m'a permis néanmoins de la côtoyer très régulièrement comme bénévole aux activités et réunions de l'équipe que je partageais avec elle. Cependant, un jour, en 2007, elle accepte de me faire le récit de sa vie et je la trouve même très enthousiaste et impatiente, même si je ne comprends pas quel est l'élément qui l'a fait changer d'avis.[150] C'est alors pour Fatima, comme un processus de mise en mots pour résumer son parcours et se renforcer dans son image de soi, satisfaite et fière de ce qu'elle a fait de sa vie. Son identité narrative se développe alors autour de différents thèmes.

C'est dans une grande liberté qu'elle exprime le bonheur de se raconter, mais également de dire toute sa satisfaction d'être mère. Par cette identité narrative, Fatima restaure en quelque sorte un manque de son enfance. Ainsi, tout ce qui touche au corps, l'arrivée des règles, la puberté chez les garçons ou encore la « nuit des noces » représentent des domaines dont les parents ne parlaient pas avec leurs enfants. Fatima a décidé de rompre avec cette tradition et non seulement elle en parle aisément dans son récit, mais elle m'explique également que sur base de son expérience elle parle de « *ces choses de la vie* » à ses cinq enfants.

Fatima milite aussi avec ses mots dans son récit pour que, comme elle, les femmes prennent conscience de leur potentiel et qu'elles se battent pour leur liberté. Comme elle le déclare : « *Je viens pour leur parler, surtout… leur dire que ce n'est pas comme ça !* ». Avec le renforcement de son identité narrative, Fatima se construit réellement comme une acteure-sujet militante et engagée auprès de femmes qui ont « *moins de chance* » qu'elle.

Ainsi, prendre la parole dans le récit de soi, après une longue période d'hésitation, représente pour Fatima une expérience nouvelle. Elle ouvre d'une certaine manière

---

[149] Cette réflexion de Fatima m'a longtemps interpellée car cela voulait signifier, pour elle, que ce ne sont que les femmes qui ont des événements dramatiques et des expériences de vie douloureuses qui quelque chose à raconter à la chercheure que je suis. Aurais-je signifié cela en expliquant ma présence et ma recherche à l'Arabesque ? Est-ce que les femmes parlent entre elles de leur récit stipulant qu'il y en a des « bons » et des « mauvais » ? Je n'ai pas eu de réponses à mon questionnement.

[150] Cela fait partie d'une des nombreuses énigmes -ou nébuleuses- héritées de mon travail de terrain…

les voies à une métamorphose de son identité féminine, longtemps sollicitée par son statut maternel, vers une identité d'acteure-sujet engagée « *qui ose* », et que l'on pourrait appeler une identité réflexive ouverte à de nouvelles expériences sur soi et avec les autres. Les émotions bien perceptibles qui ressortent au moment des entrevues sont de l'ordre de la fierté et d'une profonde satisfaction. La capacité réflexive de la jeune femme qui suit chaque narration de soi en est stimulée et lui permet d'articuler la triade identité-émotions-action. La temporalité narrative de son récit lui fait donc prendre conscience de ses actions et de ses choix de vie et renforce son identité narrative en tant qu'acteure-sujet.

Nehal ou le récit de l'image satisfaite de soi

> « *Oh ! là là, j'ai jamais parlé autant que maintenant ! Oui, c'est la première fois que j'ai ressenti ça !* (en riant) *C'est vrai, c'est la première fois !* » (4-7-1=>3).

Raconter sa vie a été un réel bonheur pour Nehal, et à chaque entretien j'étais impressionnée par son profond désir de se raconter et de se mettre en mots. Faire le récit de sa vie constitue une stratégie identitaire, que Nehal a découverte et qui peu à peu a pris beaucoup d'importance pour elle posant un regard « satisfait » et fier sur son parcours de vie. Il est tout à fait remarquable en effet de constater que Nehal présente dans son récit les expériences et les réponses aux événements de sa vie dans une vision positive et complaisante de ce qu'elle a fait de sa vie.

A plusieurs reprises, Nehal raconte dans son récit son vécu de mère. Etre mère, c'est une grande joie, elle est fière et comblée, et elle le dit : « *c'est un grand bonheur ! Etre une maman, c'est beau ! Il y a beaucoup de tendresse, il y a beaucoup de joie, il y a beaucoup de bonheur dans la vie !* » (4-5-32=>34). Dans ce verbatim, on peut ressentir la joie et la satisfaction que Nehal exprime. En outre, elle veut poursuivre la transmission amorcée par ses parents et grands-parents. Comme elle le dit : « *Comme mes parents ils ont réussi à faire quelque chose de moi, aider mes études, alors moi, je veux que mes enfants font la même chose. Qu'ils aillent plus loin dans leurs études… Et je veux être là aussi pour…pour les aider…* » (4-5-28=>30).

Nehal représente certainement à l'Arabesque une nouvelle génération de bénévoles. En effet, ses « collègues » d'origine marocaine sont toutes plus âgées qu'elle, elles ont été beaucoup moins longtemps scolarisées et ont entrepris le bénévolat lorsque les enfants étaient grands et demandaient donc moins d'attention. On ressent alors dans le récit une relative « réserve » de Nehal : elle est plutôt timide et ne parle pas pour ne rien dire. Cependant, il est tout à fait remarquable de relever que la jeune femme exprime ce qui doit être dit avec beaucoup de justesse et de finesse, et que son expression claire et concise est souvent de l'ordre de la dénonciation des conditions de vie des femmes. C'est d'ailleurs avec l'utilisation de cet outil « verbal » qu'elle estime être une femme militante.

Dans son récit, elle exprime vivement son irritation sur le fait que de nombreuses femmes ne viennent pas s'informer pour prendre connaissance de leurs droits. Comme elle l'exprime avec force : « *Il y a beaucoup de femmes qui se marient et qui savent pas leurs droits, qui savent pas qu'est-ce qu'il faut faire, c'est quoi un acte de mariage… Qu'est-ce qu'elles doivent faire pour protéger leurs droits au cas où il y a des problèmes et des divorces et…voilà ! Une fille doit savoir tout ça !*

Avant qu'elle se marie !… » (4-7-40=>43). Elle a même exprimé qu'elle avait de la « *haine* » par rapport à la domination des hommes. Et on mesure aussi à travers le récit toute l'impatience de Nehal probablement liée aussi à sa jeunesse, lorsqu'elle voit que les femmes ne se mobilisent pas plus pour s'émanciper. Elle a d'ailleurs du mal à exprimer sa réprobation par rapport à ce phénomène.

Tout ce vécu émotionnel, elle va alors le mobiliser dans son engagement assidu comme bénévole. Ses sentiments de colère qu'elle exprime par rapport à de nombreuses situations féminines pénibles, vont constituer un formidable réservoir d'énergie pour son action à l'Arabesque et renforcer son identité narrative et de militante.

Je voudrais souligner néanmoins le fait que depuis 2005, date à laquelle Nehal est arrivée comme bénévole dans l'association, elle a pris beaucoup d'assurance et développé progressivement son identité narrative. Me rendant encore régulièrement à l'Arabesque, je peux mesurer la participation active de la jeune femme aux différentes activités et à l'organisation générale de l'association. Elle est sans aucun doute devenue un pilier important de l'Arabesque qui contribue en permanence à réfléchir sur les conditions de vie des femmes, à dénoncer les inégalités et la violence faite aux femmes ainsi qu'à informer celles-ci au sujet de leurs droits.

Wafa : du récit de la violence au récit de la femme et la mère qui veut tout dire

Raconter sa vie a été pour Wafa un processus de « retrouvailles » avec elle-même, malgré les moments difficiles voire éprouvants de son récit.

Le moment le plus douloureux fut sans conteste le passage sur la découverte par son père de son « amour d'adolescente » avec « *un jeune blond aux yeux bleus* »[151]. Elle n'a jamais (re)-parlé de cet événement gardé sous silence depuis tout ce temps, ni à sa famille, ni à ses amies, ni à son mari.

C'est pourquoi, lors de son récit, pour la première fois les années de silence, de honte et de culpabilité se sont « déversées » comme une trop lourde charge que Wafa portait secrètement.

Son débit de paroles est alors très rapide, entrecoupé de crises de larmes et de longs moments de silence. J'ai l'impression que Wafa découvre cette partie d'elle-même qu'elle a longtemps reniée et que le récit lui permet de voir cet événement avec un autre regard. Il lui permet en fait de renouer avec les sentiments qu'elle ressentait à l'époque et de comprendre mieux son attitude.

Avec du recul, elle pose ainsi un regard indulgent sur cette expérience et réalise que finalement, ce n'était pas si grave : avoir à 15 ans une relation amoureuse dans un collège en Belgique, c'était en fait tout à fait normal. Par cette identité narrative, Wafa se permet enfin de regarder son passé et de mettre un terme à un tabou. Elle retrouve par son récit une image positive de soi en tournant ainsi une page pénible de son parcours de vie. Elle a en outre, grâce à l'expression de soi, permis de renforcer sa réflexivité et de réorienter ses actions en tant qu'acteure-sujet.

[151] Sous entendu, « un non-musulman ».

Par l'effet cathartique qu'il provoque, le récit dans ce sens est une forme d'émancipation de soi, un moyen de rompre avec un passé douloureux.

Mais de plus, le fait d'avoir déposé clairement le contenu traumatisant de son récit, qui reflète encore le vécu de nombreuses jeunes femmes, représente pour moi une forme de dénonciation de la violence paternelle, qui doit se savoir pour connaître les souffrances de toutes ces femmes. Wafa a conscience de cela, et par son récit elle veut mettre un terme à cette pratique de la violence.

Néanmoins, dans sa narration, Wafa exprime aussi sa difficulté de parler car elle a peur de ne pas être comprise. Comme elle le relève : « *C'est très difficile pour moi de parler comme ça, parce que je survole des trucs, et toi, tu les enregistres comme ça… en survol. Moi, je le dis d'une façon et toi tu le comprends d'une autre façon. Parce que pour moi, c'est évident parce que j'ai été éveillée dans ça... et puis toi, tu découvres ça…* » (5-22-3=>7).

Pour elle, c'est donc important que les mots soient justes pour être comprise. Mais si d'un côté, dit-elle, sa langue maternelle ne lui permet pas de dire tout ce qu'elle pense, et de l'autre, elle estime ne pas connaître assez bien le français pour exprimer vraiment ce qu'elle pense (elle a pourtant fait toute sa scolarité en français en Belgique). Cette identité narrative révèle donc un sentiment de frustration, voire d'infériorité, que Wafa exprime, « tiraillée » par ses deux appartenances culturelles.

Dans la suite du récit, Wafa exprime qu'elle a décidé de tout dire à propos d'elle-même et de parler de tout dans sa vie de couple et avec ses enfants. C'est une dimension essentielle dans sa vie de famille et elle est très consciente qu'elle a développé cette identité narrative à cause du manque de communication dans sa jeunesse. Comme elle le déclare à propos de son mari : « *J'ai décidé que je dirais tout, que je parlerais comme à ma copine, comme à mon copain. C'est un choix. Je ne veux pas être frustrée avec lui de quelque chose que ce soit. …J'ai été tellement frustrée...* » (5-25-31=>33).

C'est alors dans une grande liberté qu'elle exprime le bonheur de se raconter. Par cette identité narrative, elle restaure en quelque sorte un manque dans son enfance et renoue avec son identité individuelle de jeune femme enthousiaste et joyeuse.

L'expression de son engagement social revient aussi souvent dans le récit de Wafa. Ainsi, à plusieurs reprises elle exprime, elle analyse, elle observe et fait remarquer, elle dénonce aussi des situations d'inégalités pour les femmes, tels que les mariages arrangés ou le statut soumis des belles-filles. Elle a réalisé aussi combien elle se construit à partir d'une double appartenance entre une famille régie par l'idéologie patriarcale et la société belge, qui lui apporte des valeurs d'émancipation de soi. Cette double identité n'est pas confortable, mais lui permet de faire des bricolages identitaires avec des pratiques de métissage, ce qui lui donne une ouverture sur une autre possibilité de s'inventer.

En résumé

Il est intéressant de relever que les trois femmes de cette première figure expriment leur identité narrative avec leur manière singulière de se raconter, mais qu'elles se rejoignent dans une certaine cohérence quant au contenu réflexif du récit et dans l'effet qu'il produit dans leur construction de soi. Fatima, qui pensait n'avoir rien à

dire, car sa « vie est un long fleuve tranquille », exprime pourtant beaucoup de contentement à retracer la chance dont elle a bénéficié dans son parcours, et à confirmer encore son estime et son affirmation de soi dans ce qu'elle a fait de ce que la vie a fait d'elle.

Nehal, plus timide et réservée, s'est pourtant révélée à elle-même comme une « joyeuse bavarde » également satisfaite et heureuse de la chance d'être née dans une famille bienveillante en processus de métissage. Au fur et à mesure de son récit, elle devient plus ouverte et s'amuse même beaucoup de cet exercice nouveau pour elle. J'ai le sentiment avec Nehal, que son récit de vie lui a donné de l'assurance et l'a renforcée dans son rôle et son statut d'acteure-sujet bénévole et militante à l'Arabesque.

Wafa enfin, de caractère beaucoup plus extraverti, écoule véritablement dans son récit le vécu de la violence trop longtemps tu. Dans la première partie de celui-ci, elle dénonce avec force son adolescence meurtrie, mais elle s'amuse aussi de relire toutes les stratégies qu'elle a mises en place pour vivre sa vie et s'émanciper. La deuxième partie de son récit reflète alors toute la capacité réflexive que la jeune femme a développée pour reconstruire sa vie en tant qu'épouse et mère épanouie, en tant qu'acteure-sujet fière de ce qu'elle a fait de ce qu'on a voulu faire d'elle.

2.4.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme

Kalila, ou le récit de « *la petite bougie* »

Première représentante de cette deuxième figure, Kalila raconte à plusieurs reprises dans son récit, son vécu de mère. Il est à souligner combien ses ressources de langage sont alors élargies et son expression étonnamment fluide par comparaison avec des sujets plus difficiles à aborder, comme la relation de couple par exemple. La maternité fait partie de son identité ressource et la langue n'est pas une barrière pour exprimer ses sentiments (Kaufmann, 2004 ; Bertaux, 2001). Kalila parle ainsi beaucoup de ses enfants dans son récit et la fierté et le bonheur d'être mère sont alors totalement perceptibles.

Kalila exprime aussi son identité narrative quand elle parle de son rapport aux autres et au monde, elle se présente vraiment comme une acteure-sujet, citoyenne et engagée pour lutter pour plus de justice. Comme elle le déclare : « *Je suis une militante…. Militante, c'est chercher le droit, se battre pour avoir quelque chose…Ici, on se bat pour aider à trouver des solutions pour des problèmes avec leur mari, leurs enfants… Donner l'espoir…* » (1-26-36=>38).

Dans ce très beau verbatim, Kalila exprime clairement son identité de militante comme une partie de soi en soi. On est loin ici de la figure de la mère-avant-tout où la maternité semblait avoir conquis tout l'espace de son identité. Par son identité narrative qu'elle exprime dans le récit de son engagement, elle renforce d'ailleurs son identité de femme. De plus, cette identité narrative couvre et renforce l'identité collective.

Elle construit alors son identité de militante en se basant sur ses forces, telles que sa facilité à dire les choses et à dénoncer l'innommable et l'injuste. « *Je veux que le monde soit meilleur, comme d'autres personnes …Il y en a beaucoup, il y en a qui*

osent le dire, il y en a qui sont gênés de le dire ou qui ont peur de le dire… moi, je n'ai pas peur de le dire… » (1-25-27=>29)

Auprès des femmes de l'Arabesque, Kalila développe ainsi plusieurs rôles qui illustrent sa construction identitaire comme militante. Elle utilise ainsi dans son récit différents termes très explicites en lien avec sa capacité narrative ; porte-parole, messagère ou encore conseillère, sont des qualificatifs qu'elle s'attribue, car, en écho avec sa propre expérience de vie, elle se sent responsable de véhiculer les souhaits, voire les revendications des femmes auprès des personnes habilitées à changer les choses. Comme elle le commente : « *Et alors, elles n'osent pas beaucoup parler, alors, ce qu'elles font, comme si je suis leur messagère, donc elles me disent ce qu'ils veulent, moi, je note, j'écris, … » tu écris hein Kalila?! » Je dis oui, je note ça; et alors, quand il y a des réunions avec d'autres animatrices, ou des femmes un peu plus responsables que moi, je leur propose le souhait de ces femmes-là. Et pour moi, je sens comme si je suis une petite bougie de ces femmes-là, qui les éclaire…allez un tout petit peu, hein…Et ils me font confiance et ils m'aiment bien, et moi, je les aime bien…* » (1-24-30=>36). Cette jolie métaphore de la petite bougie fait partie de l'identité narrative et construit alors pour Kalila son mythe identitaire.

Lina ou « *l'oiseau libéré de sa cage* »

Faire le récit de sa vie a pris également beaucoup d'importance pour Lina, deuxième interlocutrice de cette figure de construction identitaire. En effet, cela lui a permis de« résumer » sa vie concrète « multiple, hétérogène et éclatée » comme la décrit Kaufmann (2004). Mais au lieu d'unifier sa vie dans son récit, Lina l'a volontairement scindée en deux, reprenant d'abord les expériences de sa première partie de vie de femme « soumise » et dans l'expression de sa deuxième vie, les réponses qu'elle a apportées aux événements en affirmant son soi.

Les premiers verbatim très percutants que je relève dans le récit de Lina concernent tous les espoirs qu'adolescente elle avait dans l'avenir et qui ont été anéantis par les décisions parentales dans le contexte patriarcal arabo-musulman. En quelques phrases, Lina résume alors parfaitement les événements, sa situation personnelle, tout son espoir et même ce que laisse présager ce que la vie va faire d'elle.

Tout est dit ; voici en quelques mots le condensé de la moitié d'une vie :

« *Je pensais que j'étais encore trop jeune, que j'avais encore toute la vie devant moi, que je pourrais encore faire quelque chose, travailler, par exemple ou continuer mes études autrement… J'avais 15 ans… Et bon, en fin de compte, par respect pour mes parents et par obéissance, j'ai accepté…de me marier avec cet homme que je ne connaissais pas…* » (3-1-22=>26). Et encore, « *J'avais laissé tout : mes parents, ma famille, mes amis, mon quartier, ma ville…J'ai tout laissé derrière moi…Je suis venue avec une petite valise et… plein d'espoir, en espérant que j'allais trouver le bonheur, que j'allais trouver quelqu'un… sur qui s'appuyer…* » (3-1-29=>32).

Le fait d'avoir déposé clairement le contenu de son récit, qui reflète le destin que de nombreuses jeunes femmes de son âge ont vécu dans sa génération, représente pour moi une forme de dénonciation d'un vécu qu'il faut communiquer pour faire reconnaître les souffrances de toutes ces femmes. Lina a conscience de cela, et par

son récit elle veut mettre un terme à cette pratique des mariages précoces et arrangés. De plus, parler et se raconter (enfin) semble être une revanche sur le fait qu'elle n'a pas pu « réagir » pendant longtemps. Le récit dans ce sens est une formidable forme d'émancipation de soi, un moyen de rompre définitivement avec un passé douloureux.

Comme elle le déclare, « *Je n'ai plus peur parce que je me sens libre de mes actes et libre de mes paroles. Je me sens en plein vol ! En quelque sorte, un oiseau qui s'est libéré de sa cage et qui vole en plein ciel !* » (3-11-21=>23). Dans ce très beau verbatim, Lina exprime clairement le bonheur de s'être libérée des contraintes de son mariage. Elle a trouvé un emploi comme aide familiale et vit avec sa plus jeune fille. Elle dit alors le plaisir d'être ce qu'elle est et ce qu'elle fait maintenant de sa vie : « *Je vis comme je veux, comme je l'entends, je fais ce que je veux, je fais ce que j'ai envie !* » (3-8-16).

Cette identité narrative renforce son identité de femme et surtout de femme libérée de la soumission. A nouveau ici, je relève combien raconter son cheminement permet à Lina de dénoncer la violence et de reprendre en main son destin. Il l'autorise à tirer un trait sur sa première partie de vie où « *Lina était une autre* », m'a-t-elle dit un jour. On retrouve d'ailleurs un verbatim tout aussi percutant quand elle exprime avec force son refus catégorique d'intervenir dans le mariage de ses enfants.

Et enfin, la découverte de l'Arabesque est une révélation pour Lina. Ses principaux interlocuteurs ont été ses enfants pendant des années. Maintenant, elle retrouve le plaisir de se dire mais aussi de partager, de discuter, d'échanger avec d'autres femmes. Elle développe ainsi réellement une identité narrative toute neuve après une longue période de « semi-mutisme social ». Lina, pour qui la maternité semblait avoir conquis tout l'espace de son identité, renforce donc à l'Arabesque son identité de femme. De plus, cette identité narrative couvre et renforce aussi une identité collective. Elle construit alors son identité de militante grâce à son cheminement personnel qui lui a permis de sortir du vécu de la violence. Comme elle le déclare : « *Je vais me battre pour les autres femmes !* » (3-12-6).

En résumé

Forme parmi d'autres de la construction identitaire, l'identité narrative contribue pour les deux femmes de cette deuxième figure à renouer le fil avec elles-mêmes et devenir les auteures de leur vie, c'est-à-dire les acteures-sujets de leur propre existence dans un processus de construction de soi qui se base sur une trop longue histoire dominée par l'idéologie patriarcale. Ainsi, je suis convaincue que prendre la parole pour Kalila et Lina représente une expérience nouvelle ; celle-ci permet une transformation de l'identité féminine longtemps pré-déterminée par le statut maternel. Ainsi, les émotions et la tonalité affective ressenties dans le vécu de leurs maternités représentent pour ces narratrices, mais aussi pour d'autres, un véritable « réservoir d'énergie », qui renforce leur identité narrative et l'expression de soi.

Dans leur engagement vécu à l'Arabesque, elles se présentent aussi comme des femmes acteures-sujets fières de leur parcours de mères qui se sont ensuite engagées dans l'association, entraînant alors fierté et estime de la part de leurs enfants. Les

émotions qui ressortent au moment des entrevues avec ces deux interlocutrices sont de l'ordre du bien-être profond d'être enfin libres.

2.4.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité

Chaïmaa, ou le récit de l'image blessée de soi

Le récit de Chaïmaa est particulièrement pénible et lourd, car la souffrance de la jeune femme est perceptible autant dans sa manière de raconter les faits que dans la difficulté pour elle à rassembler ses idées. Toute sa narration de soi se base sur des expériences de vie qui l'ont surtout fragilisée dans un contexte spécifique d'enfant d'immigrés; la fracture entre les repères et les normes de vie entre la génération de ses parents et la sienne, première génération née en Belgique, est vive et émerge dans de nombreux passages du récit de Chaïmaa.

Son récit est entrecoupé de pleurs, elle hésite sur les dates, elle bafouille ou se répète, bref tout est souffrance dans son corps et dans son « âme », et son identité narrative est celle d'une acteure-sujet profondément blessée par ce que la vie a fait d'elle mais aussi par ce qu'elle a fait de ce que la vie a fait d'elle.

Par rapport à la maternité, le récit de la jeune femme est hésitant et confus quant aux dates et aux souvenirs qui touchent à la vie de ses trois filles ; c'est presque systématiquement qu'elle ne se souvient plus de leur date de naissance. Comme elle le souligne tristement : « *Ce que ça a apporté dans ma vie ? Ecoute, moi j'ai été un peu déçue hein…* Tu es déçue ? *Déçue, oui, parce que je ne m'attendais pas à …à devoir éduquer mes enfants toute seule…Parce que j'étais quand même pendant…Ca fait à peu près 3 ans, si pas plus…Et, disons avant que d'être mariée, je ne m'imaginais pas ça comme ça, quoi…* » (2-18-31=>35).

Par cette identité narrative, on constate que la maternité n'a pas été pour Chaïmaa, comme c'est le cas pour d'autres femmes, une possibilité de s'épanouir, voire de se restaurer. Néanmoins, il est à relever que Chaïmaa a opéré une modification dans son attitude par rapport à ses enfants. Elle raconte ainsi qu'elle a été tellement mal dans son être qu'elle a commencé à devenir agressive, voire violente avec ses trois filles. C'est grâce à sa capacité réflexive qu'elle s'est dit qu'elle avait été trop loin. Cette expérience lui fait prendre conscience des conséquences dramatiques de sa dépression et elle décide d'en parler avec ses filles, de leur expliquer son profond malaise.

Au moment de se raconter en tant que femme militante, Chaïma a semblé reprendre des forces : les émotions liées à ce passage du récit sont reliées à la fierté, au courage et à la détermination. C'est une autre partie d'elle-même que Chaïmaa fait découvrir dans son identité narrative. Comme elle le dit dans ce verbatim très touchant : « *Il faut essayer, quoi, il faut essayer, c'est pas en regardant devant les choses qu'on va se dire : non je peux pas les faire, quoi. En tant que femme, on peut tout faire ! Parfois j'ai l'impression d'avoir assez de confiance que je me suis donnée à moi-même, que je peux voir aussi dans les femmes, quoi. Mais, c'est qu'on a tendance toujours à se mettre nous-mêmes des obstacles et des limites et puis finalement on ne tente rien, on n'essaye rien et puis donc on n'a rien quoi !* »

Elle exprime là un formidable retour sur elle-même, par sa capacité réflexive sur la tournure de sa vie, elle n'hésite pas à se remettre en question et affirmer que les obstacles, c'est souvent nous-mêmes qui nous les mettons.

Mais elle est consciente aussi que d'être restée déterminée dans son choix de reprendre des études sans le soutien de son mari, c'était aussi prendre un risque. Et pour renforcer, je dirais même sauver son identité individuelle, Chaïmaa a donc décidé de ne pas « *s'écraser* », au risque de divorcer. Et c'est toute sa dignité retrouvée qui s'exprime alors dans son identité narrative d'acteure-sujet engagée : « *M'écraser, ça je ne le pourrais pas !* »

Le fait de s'être racontée a été pour Chaïmaa un moyen de re-visionner sa vie. Elle a en quelque sorte déposé ses souffrances afin de s'en émanciper, ce qui lui donne la possibilité de réorienter ses actions et de participer à ce que la vie fait de soi.

Massinissa ou la « femme secret »

Massinissa ne voulait pas faire son récit de vie lorsque je lui ai proposé en 2005[152]. Comme Fatima, elle avait besoin de temps pour apprendre à me connaître et me faire confiance. C'est finalement en juin 2007, qu'elle est venue me voir en me proposant de faire son récit. Et je fus touchée par sa démarche, car j'ai senti qu'elle le faisait vraiment pour me faire plaisir. Comme elle me le disait : « *En fait, moi je te fais confiance. Ce n'est pas à n'importe qui non plus que je vais... Mais oui, c'est vraiment pour toi que je le fais, quoi…*» (8-13-12,13).

Le début du récit de Massinissa est alors particulier, car elle est hésitante, elle rit nerveusement souvent et j'ai du mal à bien saisir ce qu'elle dit. Elle reste délibérément vague quant aux détails géographiques de son lieu de naissance et sur sa vie de jeune mariée au Maroc. Je la sens physiquement crispée et le débit de son récit est tantôt haché tantôt très rapide[153].

Par contre, dès qu'elle entame le récit de la migration et de l'installation en Belgique avec sa famille, Massinissa se détend et retrouve un certain apaisement, voire une réelle satisfaction de se souvenir et de raconter. Les images de son enfance heureuse, dans une famille modeste mais aimante et entourée à l'école par des institutrices « *super chouettes* », sont colorées alors, dans le récit de Massinissa, par des émotions joyeuses.

Ces deux types d'attitudes « narratives » très contrastées sont ainsi présentes dans le récit de la jeune femme. Tantôt confiante et rassurée, Massinissa éprouve un réel

[152] J'ai compris par la suite qu'elle avait été perturbée à ce moment-là, car elle devait partir avec le groupe des femmes au Maroc dans le cadre du projet « rêves et réalités », mais elle avait dû renoncer à son projet et ce, contre sa volonté. Il s'avère en effet que des « relations » au Maroc l'ont découragée d'y revenir, car elle aurait probablement eu des ennuis causés par son ex-belle-famille.

[153] Je ressens cette crispation dans mon propre corps et la tension de Massinissa m'atteint réellement, au point que je lui propose de reporter l'entretien, voire de l'annuler. Je lui rappelle aussi que c'est une démarche choisie personnellement et qu'elle n'est vraiment pas obligée de faire son récit de vie. Mais elle désire poursuivre.

bonheur de se raconter, mais elle peut aussi être effrayée par la portée de ses paroles, et la crainte de conséquences néfastes pour elle et ses enfants, prend alors le dessus. Le récit montre alors à quel point la jeune femme a souffert de l'échec de son mariage et des comportements de son mari et de sa belle-famille. Treize ans après son divorce, elle craint encore des représailles et tout son récit est alors teinté par sa crispation physique et de sentiments de peur et d'insécurité.

Dans son récit, Massinissa exprime aussi un embarras, voire une certaine gêne par rapport à ses études secondaires qu'elle n'a pas terminées, car à l'époque elle a choisi de se marier, contre l'avis de ses parents. Elle a développé ensuite, comme on le sait, sa réflexivité par rapport à l'événement mariage et avec du recul Massinissa regrette probablement, sans se l'avouer, d'avoir arrêté ses études. Le sentiment de fierté d'avoir acquis sa liberté par le mariage s'est ainsi transformé en une certaine amertume, voire une honte d'avoir fait un mauvais choix, dont encore aujourd'hui elle paye avec ses enfants, les conséquences. Massinissa utilise alors, de temps à autre, une stratégie de déni dans sa narration : puisqu'elle n'est pas fière d'elle, elle préfère ne pas raconter…

En résumé

Dans cette troisième figure, Chaïmaa et Massinissa présentent une identité narrative qui met en évidence deux parcours de vie blessés par des événements qu'elles ont eu du mal à assimiler. Elles gardent alors toutes deux une sorte de pesanteur et un fond de tristesse qui marquent leur récit.

Le récit du vécu de la maternité est douloureux pour Chaïmaa et lourd de regrets pour Massinissa. Par contre, l'identité narrative qui concerne leur vécu d'engagement à l'Arabesque reflète une affirmation de soi, telle une « reprise de soi » et un renforcement dans leur identité individuelle. L'engagement social de ces deux femmes est ainsi une opportunité pour elles de se confirmer, de trouver un sens profond à leur vie (surtout pour Chaïmaa). Leur récit leur donne alors la possibilité de développer davantage leur capacité réflexive à propos de leur émancipation et de se renforcer en tant qu'acteures-sujets qui cheminent. Ces deux narratrices évoquent d'ailleurs toutes deux le phénomène du divorce avec un certain détachement, comme une démarche nécessaire à la liberté des femmes s'il n'y a pas d'autres possibilités.

2.4.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité

Linda ou l'extrême richesse d'un récit

Le récit de Linda est pour moi le plus « beau » et le plus « plein » de tous ceux que j'ai réalisés à l'Arabesque, non seulement par son contenu, mais aussi par le faible rôle que j'y ai joué. A partir du moment où j'ai allumé l'enregistreur, Linda a réellement raconté son récit de vie sans que j'intervienne beaucoup, car elle savait tout à fait ce qu'elle avait à dire.

Contrairement à d'autres récits qui ont parfois dû être interrompus à cause de la forte émotion de la narratrice, à aucun moment Linda n'a éprouvé le besoin de s'arrêter. Quand je m'étonne de sa capacité à « ne pas craquer », elle m'explique que plusieurs fois dans sa vie, lorsqu'elle est face à une épreuve ou un événement dramatique, soit

elle sombre dans le mutisme, c'est le cas lors du viol à 14 ans -elle ne parle plus pendant plusieurs mois- soit elle n'exprime aucune émotion, c'est le cas lors de l'annonce du décès de son fils. Il semble donc que dans certains cas l'accumulation des épreuves a été pour Linda une forme d'« éteignoir » de ses émotions et de leur expression verbale. Le silence entre les mots est alors bien plus pesant, car il enferme dans la solitude et la violence intérieure ce que Linda ne pouvait pas ou plus raconter.

C'est son corps alors qui a vécu le désespoir et le chagrin comme un lieu qui ne se dit pas mais qui se vit de l'intérieur. En cela Linda explique, toujours par rapport à la perte de son fils : « *en fait, le choc que j'ai eu au moment que je perdais mon fils, c'était surtout ici* (elle montre son ventre) *et c'est là que j'ai eu une grande souffrance, au ventre, et j'avais des crampes tout le temps, tout le temps mal au ventre* » (9-20-3=>5). Et dans un autre verbatim, Linda relie dans une « jolie boucle » l'expression du corps avec la maternité et la vie. Et elle poursuit : « *et moi je sais très bien que la force de la femme, c'est ici notre…comment on dit… le centre de gravité chez la femme, c'est le ventre !* Et pourquoi ça ? *Pourquoi, parce qu'on est mère, c'est la maternité, je ne sais pas moi. C'est ça, c'est donner la vie... Dans notre ventre, on donne la vie ! Donc il y a de l'espoir quand il y a la vie, comme on dit ! Alors, c'est ça en fait, et moi, j'ai tout le temps mal au ventre, des crampes…* » (9-21-27=>31).

Dans son récit, Linda idéalise très certainement aussi son parcours de vie. Ainsi, la narration des événements pénibles qui se succèdent les uns aux autres révèle à différents endroits des contradictions. Linda semble alors utiliser des stratégies de narration pour atténuer, renforcer, ternir ou encore enjoliver des faits de son parcours. Voici un exemple de contradiction forte que Linda utilise dans le récit pour enjoliver et idéaliser son père. (Mais elle le fait aussi pour atténuer l'image de son mari violent, car pour elle l'image d'un couple et d'une famille unie et « réussie » est son idéal de vie).

Ainsi, lorsque Linda parle de son père au moment de sa fugue à 14 ans, elle explique que pour lui, il aurait mieux valu qu'elle soit morte. Cette attitude en réfère une fois de plus à la notion de honte qui régit les relations familiales et sociales au sein de la culture arabo-musulmane, honte que Linda apporte à son père en quittant le domicile familial et en perdant sa virginité[154]. Celui-ci la rejette alors de la vie de famille en l'amenant chez le juge de la jeunesse.

Mais à un autre moment du récit, lorsque je demande à Linda de me parler de son père, qu'elle m'avait présenté auparavant comme un homme absent ou violent qui n'envoyait plus d'argent à sa famille depuis des années, elle me le présente avec beaucoup de fierté comme un homme de grande qualité. Comme elle le relève : « *Mon père, c'est vrai que c'était toujours un homme qui m'a beaucoup encouragé. C'est vrai, j'ai toujours des bons liens avec lui, d'ailleurs…* »(9-8-38,39). Ou encore : « *mon père, c'est quelqu'un de très très honnête, c'est quelqu'un qui a quand même toute sa valeur !* » (9-11-21, 23).

[154] Qu'elle a néanmoins déjà « perdue » lors du viol à 8 ans, mais que son père ignore.

Comme pour Wafa, qui justifie en quelque sorte la violence de son père à son égard, car elle lui a apporté la honte, Linda présente la même attitude pour excuser son père. Comme elle l'explique : « *et j'ai déjà fugué de la maison. En plus, il ne sait même pas ce qui m'arrive, mais il a eu honte que je suis partie de la maison, ça c'est clair. Il n'y a pas un papa qui accepte que sa fille parte de la maison. Et c'est pour ça, je pense, qu'il m'a dit ça. Mais ça, je lui laisse dire parce que c'est sa façon de réagir, c'est l'émotion, comme on dit* » (9-32-13=>17).

Pour terminer ce tour d'horizon sur la richesse de l'identité narrative de Linda, il faut souligner les nombreuses images et métaphores qu'elle utilise dans son récit : le parcours de vie est un édifice constitué de « *briques* » ; son identité individuelle est semée de « *graines* » ; les femmes soumises à leur mari et qui doivent porter le voile sont alors des « *femmes placardées* » ; son ventre, c'est « *le centre de gravité de la femme* » et c'est aussi la vie ; ou enfin, lorsqu'elle parle de la multiculturalité, elle utilise cette jolie métaphore : « *les cultures se brassent, se brassent comme la bière, comme on dit, elles s'embrassent peut-être aussi, je n'en sais rien, c'est ça la richesse, c'est le mélange des cultures en fait, ça donne encore une autre culture et j'espère que les cultures se mélangent, ça va donner encore une culture meilleure…* » (9-22-17=>21).

A l'Arabesque, la militance de Linda passe véritablement par le verbe et la créativité, et elle n'hésite pas à écrire, voire même à faire de la poésie pour dénoncer et donner l'espoir. Elle écrit ainsi régulièrement dans le journal de l'association et réalise des créations artistiques au cours de batik pour argumenter des thèmes du combat des femmes.

Avec une identité narrative tout à fait particulière et remarquable, quand on sait d'où vient Linda, elle se renforce dans son identité individuelle d'acteure-sujet présente au monde et elle reçoit beaucoup de reconnaissance de la part des autres femmes de l'Arabesque.

Pour conclure, je dirais que par cette identité narrative extraordinaire, qui n'a rien à voir avec du bavardage, Linda se permet enfin de regarder son parcours de vie et de mettre, peut-être, un terme au « cadenassage » de secrets trop lourds à porter. Elle retrouve par la liberté de sa narration une image positive de soi en faisant une relecture des pages pénibles de son histoire de vie. Elle a en outre, grâce à sa créativité et à son expression de soi, permis de renforcer sa réflexivité et de réorienter ses actions en tant qu'acteure-sujet engagée dans la société.

2.4.5. La figure de la femme et la mère mutilées

Lamia ou le récit de l'insoutenable violence conjugale qui mine un parcours de vie

Lamia est une femme touchante, et son récit se partage entre moments de grande douceur et de désespoir, et moments où elle dénonce avec vigueur sa souffrance et celle des femmes soumises comme elle à la brutalité de la domination patriarcale. Raconter sa vie a été un processus qui a permis à Lamia d'enrichir sa réflexivité et de « déposer » la violence de son histoire. Il lui a permis aussi de relire son parcours de vie et consolider ainsi son image de soi, grâce aux choix qu'elle a faits pour

s'émanciper et gagner un espace de liberté. Comme elle le dit avec fierté et assurance pour certaines décisions qu'elle a prises contre l'avis de son mari : « *je l'ai fait !* ». C'est le cas pour les deux voyages qu'elle a réalisés en toute liberté.

Dans son récit, Lamia parle beaucoup de son mari et de la violence verbale et physique comme unique « moyen de communication ». Lamia s'est d'une certaine manière résignée, et son attitude a souvent été de ne rien dire et de laisser dire. Elle se retranche dans une partie de la maison où son mari ne va jamais, lieu de femme et de ses secrets. Suite à cette observation, je relève que la jeune femme a très peu développé la communication dans une relation « époux-épouse », que l'idéologie patriarcale et la culture traditionnelle arabo-musulmane n'ont pas établie ni construite de manière générale. Tout a toujours séparé le féminin du masculin, le premier étant totalement soumis au bon vouloir du deuxième. En outre, le mari de Lamia est très peu éduqué : orphelin de naissance, il n'a pas grandi dans un contexte affectueux et bienveillant. Il est analphabète, alors que Lamia est instruite, ce qui augmente sans doute encore la frustration de celui-ci. Cette « pauvreté » socio-culturelle explique probablement pour une partie la pauvreté de leur communication.

Mais avec son fils, c'est tout autre chose, Lamia se dévoile beaucoup, elle lui parle de ses souffrances et elle reçoit en retour affection et reconnaissance. Dans son récit, Lamia m'explique avec assurance comment elle veut lui donner d'autres valeurs et elle est très satisfaite de l'éducation qu'elle lui a donné. Comme elle le souligne avec fierté : « *mon fils, il parle gentiment aux gens, il communique gentiment. Même les gens ils me disent : ah, toi, ton fils, il parle bien au téléphone et il est très gentil quand il parle. Je ne crois pas parce qu'il a vu quand même comment j'ai vécu aussi. Je ne crois pas qu'il va être violent avec sa femme…* » (6-20-40=>44).

Ensuite, la découverte de l'Arabesque est une révélation pour Lamia depuis des années. Ses principaux interlocuteurs ont été son fils dans la sphère familiale, et ses collègues et les clients de l'hôtel dans la sphère professionnelle. Elle retrouve alors le plaisir de partager, de discuter, d'échanger sur sa vie avec d'autres femmes. Son récit est alors vif et enthousiaste : « *C'est une famille ! C'est important pour moi. On parle de notre vie aussi ici à l'Arabesque. On parle de nos vies…* » (6-18-41). Même s'il faut relever que Lamia, craintive de par sa situation, ne parle pas de sa vie « *à tout le monde* » mais seulement avec les femmes en qui elle a confiance.

Lamia a développé une vision très négative des rapports de genre et des hommes en général. Une fois de plus, son récit veut dénoncer des mécanismes sociaux patriarcaux. Comme elle le commente avec colère : « *si vous allez voir, il n'y a que des arabes dans les cafés, à la gare M., ils se réunissent partout, partout, partout, à M., à S., vous avez des hommes Turcs, -il faut pas le dire, hein !- des hommes turcs et des hommes arabes…. Ils savent pas c'est quoi l'amour ! Aimer une personne…* » (6-9-1=>4). Dans ce verbatim, la jeune femme critique, voire dénigre l'usage régulier et quotidien du « café » par les hommes Arabes et que d'autres femmes dénoncent d'ailleurs aussi dans leur récit. Lamia remet également en question l'éducation inégalitaire entre les sexes. Le seul outil que Lamia peut utiliser pour dénoncer l'injustice entre les sexes est donc le fait de raconter, ce qui renforce alors son identité narrative dans son récit, maigre consolation pour cette femme profondément meurtrie.

Pour terminer, je souligne que prendre la parole pour raconter sa vie constitue pour Lamia une nouvelle expérience qui lui permet de mettre des mots sur la souffrance et la peur quotidienne qu'elle ressent. Certes, le récit lui donne la possibilité de se construire une identité réflexive ouverte à de nouvelles expériences sur soi et avec les autres, mais il lui donne aussi l'opportunité de dénoncer l'innommable de la violence et de certains comportements masculins. Dans le cas de Lamia, avoir raconté son récit a permis de déposer une charge lourde de tristesse, de peur et de solitude, un peu comme une libération d'un récit trop longtemps muselé et une ouverture sur une autre possibilité de se réinventer. Comme elle me le confiait à la fin de son récit, tel un lourd secret à partager : « *maintenant, toi, tu sais*… »

Conclusion : Les identités narratives : chemin d'ouverture et d'espoir

Pour conclure ce thème sur l'identité narrative, je souhaite relever quelques réflexions. La première traverse les neuf récits, car elle touche la communication que les femmes ont développée avec leurs enfants. En effet, les interlocutrices sont toutes dans un processus de métissage culturel par rapport à la génération précédente, car elles parlent de leur vie, de leurs joies et de leurs souffrances avec leurs enfants. Ainsi, si la communication dans le couple n'est pas encore présente dans les différentes figures de construction identitaire, elle l'est seulement dans la première figure pour Fatima, Nehal et Wafa, l'identité narrative des mères s'est considérablement développée. Les femmes marquent ainsi une rupture par rapport à leur mère dans la transmission et l'éducation : elles parlent d'elles et de leur vie, elles racontent à leur enfants ce qu'elles veulent faire de leur vie.

La deuxième réflexion concerne aussi les neuf récits : l'identité narrative des femmes par rapport à leur engagement à l'Arabesque y reflète de manière plus ou moins importante pour chaque femme un renforcement de soi en tant qu'acteures-sujets engagées et réflexives. Ainsi, leur récit de soi les a toutes confirmées dans leur choix de faire « quelque chose » pour les femmes en osant parler de sa vie, et renforcées dans leur identité individuelle de citoyenne présente au monde et dans leur identité collective à l'Arabesque.

La troisième réflexion touche aux récits des femmes meurtries pour qui la violence paternelle et conjugale a fait partie (ou fait encore partie) de leur quotidien et qu'elles dénoncent radicalement dans leurs récits. Ainsi, pour Wafa, Lina, Linda (dans une moindre mesure) et Lamia, raconter leur parcours de vie leur a permis de déposer les faits de violence, de les relire avec du recul et de les dénoncer. Leur identité narrative s'est alors renforcée par le fait d'avoir raconté la honte, la souffrance, la peur et la solitude.

Une dernière réflexion enfin touche au bonheur de se dire. J'ai été en effet impressionnée, même dans des temps de récits douloureux et pénibles, de voir combien les femmes étaient heureuses d'être là, de se dire et de faire partie du groupe des bénévoles d'origine marocaine auquel je me suis intéressée.

Chapitre 3. La temporalité biographique des figures de construction identitaire

Comme je l'ai observé, le récit des femmes s'articule autour de différents événements et expériences qui ont construit ce que ces femmes sont aujourd'hui, c'est-à-dire des acteures-sujets mères et engagées de quelque manière que ce soit dans la société.

Je propose de présenter dans ce troisième chapitre le dernier et cinquième point du MA : « l'articulation de deux champs identitaires : la construction identitaire entre maternité et engagement social. » Cette cinquième composante de mon MA subsume les quatre premières dans une articulation globale de la maternité et de l'engagement social. Ce point traite du point de vue de la temporalité biographique, de la construction du trajet en tant que mère, du trajet de la femme engagée ; il traite enfin de l'articulation des deux champs identitaires de la maternité et de l'engagement social, qui métamorphose l'identité de ces femmes en un retour réflexif dans leur construction identitaire en tant qu'acteures-sujets mères et engagées dans la société.

3.1. La figure de la femme et la mère épanouies

3.1.1. Fatima

Dans un premier temps, voici pour Fatima la construction de son trajet de mère, un trajet qui permet à cette acteure-sujet de se réaliser comme mère de famille nombreuse.

Dans le temps et dans les lieux de son enfance qui se déroule dans les années 1960 dans la campagne marocaine, Fatima se construit comme une enfant libre et joyeuse, dans un univers majoritairement féminin, choyée en outre par son grand-père. Elle vit ses dix premières années dans ce contexte bienveillant et en lien avec la nature.

La période qui entoure la migration en 1974 est positivement vécue par la petite fille ; elle arrive dans une ville en Belgique et « fait la connaissance » de son père, homme bon et ouvert. Elle ne parle pas la langue, mais avec ses sœurs, elle passe ses premiers mois dans une maison de quartier ouverte et joyeuse où elle apprend le français et participe à des activités pour les jeunes. L'événement migration est de plus bien assimilé par la petite Fatima, car c'est une époque qui voit arriver de nombreux migrants de différentes nationalités et elle se fait alors des « *tas d'amies* ».

Son adolescence se déroule sans soucis, du moins dans ce qui ressort du récit, et elle arrive à 17 ans, l'âge du mariage qu'elle attend avec impatience car elle ne veut pas poursuivre sa scolarisation. Elle choisit elle-même son mari, car elle ne veut pas « *d'un cousin* » et le fait accepter par ses parents. Cet événement est sans aucun doute un moment heureux de sa vie qui lui confère confiance dans ses choix et ses orientations de vie. Elle commence alors sa vie de couple dans un métissage culturel, avec partage des tâches, activités de loisirs, etc.

Le champ identitaire de la maternité s'ouvre alors assez vite : elle va avoir 4 enfants en 8 ans. Ceux-ci, dont elle va s'occuper prioritairement, vont la construire et la renforcer dans son identité maternelle. Elle développe ainsi sur une quinzaine d'années le champ identitaire de la maternité et toutes les émotions et actions liées à ce champ continuent à élaborer son identité individuelle. La reconnaissance qu'elle reçoit de ses enfants contribue à la renforcer dans son identité de mère, ce qui donne aussi un sens particulier à son parcours de vie.

Dans l'éducation de ses enfants, Fatima poursuit les nombreux métissages culturels amorcés par ses parents : sur le plan affectif et de la communication, mais aussi du point de vue du contenu de la transmission. En effet, elle donne une éducation similaire à ses filles et à ses garçons, leur permettant de faire les activités qu'ils aiment. En outre, imprégnée de sa propre éducation bienveillante et respectueuse, elle veut continuer à donner du sens à ses pratiques et explique à ses enfants les motifs de son comportement. Elle parle ainsi avec ses enfants du port du foulard[155], qu'elle n'encourage pas, de la sexualité, du rôle des grands frères dans la liberté de leurs sœurs, etc.

En outre, lorsqu'elle commence à s'investir à l'Arabesque en 1996, ses quatre aînés sont adolescents et elle organise alors les tâches familiales pour que chacun s'y mette et qu'elle puisse sortir de la maison. Il faut souligner aussi qu'à ce même moment Fatima attend son cinquième et dernier enfant. Cet événement inattendu opère une bifurcation dans son parcours de vie, car c'est à partir de ce moment qu'elle va s'investir dans les deux champs identitaires à la fois : la maternité et l'engagement social. Ce double engagement la construit alors dans son parcours de vie comme acteure-sujet mère et femme engagée.

Dans un second temps, voici le trajet de l'engagement social de Fatima à l'Arabesque, engagement qui confirme pour une période de treize années (entre 1996 et 2009), son rôle en tant qu'acteure-sujet engagée dans l'association. Le deuxième champ identitaire de l'engagement social à l'Arabesque arrive plus tard dans son parcours de vie, après la période bien occupée par la petite enfance de ses quatre premiers enfants.

Fatima a désormais plus de temps pour faire autre chose et elle commence même à « s'ennuyer ». Elle exprime clairement que l'engagement à l'Arabesque a débuté à un certain moment, quand le champ de la maternité a laissé plus d'espace : « ç*a a complété le vide, ça remplissait mes journées*… » (7-10-19). Elle va suivre différentes formations et s'instruire à l'Arabesque, car elle ne veut pas rester inactive. Fatima découvre dans l'association, des vécus et des expériences de vie de femmes très différents des siens et souvent beaucoup plus précaires ; elle décide ensuite « *de faire plus* », en s'engageant comme bénévole à l'Arabesque en 1996. S'occuper d'autres femmes va la conforter dans son estime de soi.

Il apparaît donc, dans un premier temps, que le trajet de l'engagement social suit celui de la maternité pour Fatima. Sa cinquième grossesse, inattendue, ne remet pourtant pas en question son investissement à l'Arabesque, et à partir de la naissance

[155] J'ai aperçu ses deux filles de 20 et 18 ans, elles ne portent pas le foulard alors que leur mère le porte.

de son dernier fils, elle assume les champs identitaires de la maternité et de l'engagement social simultanément.

Cette stratégie de recomposition identitaire va lui permettre de se construire une nouvelle identité collective, tout aussi ressourçante que celle de sa grande famille. En outre, au moment où elle raconte sa vie, Fatima prend conscience de son parcours. Comme elle le déclare avec fierté : « *ça fait plus de 10 ans que je viens ici !* ». Et cette image de la femme engagée qu'elle a construite lui permet encore de renforcer son estime de soi et son choix de poursuivre son engagement. Même si elle souhaite par ailleurs protéger du temps pour elle afin d'apprendre sérieusement l'arabe.

Ainsi, Fatima s'est « reformulée » dans l'engagement social à l'Arabesque pour redonner du sens à son existence. Grâce à ce champ identitaire investi par différentes stratégies, elle crée une « sortie » de soi créative qui lui permet de vivre des expériences émotionnelles individuelles et collectives. Celles-ci consolident alors la reconnaissance et l'estime de soi dans un processus dynamique qu'elle veut transmettre à ses enfants.

Sur le terrain de l'Arabesque, véritable foyer identitaire pour Fatima, le collectif constitue une ressource qui lui permet de construire en permanence sa réflexivité et de consolider sa construction identitaire. Il lui permet en outre de partager et de confronter ses idées avec d'autres. Il la pousse aussi à s'engager pour des causes militantes, confirmant dans une réciprocité avec les autres femmes de différentes cultures son désir de changer les choses et d'améliorer leurs conditions de vie.

Pour conclure, voici donc comment Fatima articule les deux champs identitaires pour passer de la femme engagée à la mère engagée et vice-versa.

Par son choix de s'investir dans un autre lieu que la sphère privée, après sa longue période de maternité « active », Fatima opère une transformation dans son rapport au monde en ouvrant l'unique assignation prescrite, la maternité, à l'engagement social, permettant ainsi de se construire une identité féminine en dehors de son rôle maternel. Mais de plus, elle permet de transformer son rapport à la maternité dans la transmission de valeurs métissées à ses enfants par exemple, grâce aux interactions avec le collectif de l'Arabesque. Elle renforce alors cette dynamique identitaire par la conscientisation et la réflexivité engendrées par la narration de soi.

Dans son parcours de vie, Fatima opère des bifurcations, mais elle sait par ailleurs, de manière habile et équilibrée, accepter positivement ce que la vie a fait d'elle et en même temps elle n'hésite pas à se « mettre en jeu ». D'un côté, elle se raccroche au statut, au rôle, au « bout d'institution » dirait Kaufmann (2004) ; ceux-ci sont dans « l'ordre social des choses » dirait Franssen (2002), qui lui permettent de se reposer sur des déterminations de l'intérieur et d'assumer les aspects traditionnels de la maternité dans le vécu « royal » de la globalité du champ maternité. D'autre part, elle sort de cette assignation patriarcale de la mère-avant-tout en mettant en place des stratégies identitaires créatives, innovantes et métissées grâce à l'engagement social à l'Arabesque entre autres.

L'engagement comme acte à l'Arabesque a permis à Fatima de vivre de nouvelles expériences, qui nourrissent son identité individuelle et ouvrent aussi sur une identité collective porteuse d'une autre réflexivité sur soi, sur les autres et sur son

rapport au monde. Par rétroaction, l'engagement doit être pour Fatima quotidien et permanent, telle une « vigilance » qui opère sur la sphère familiale. On le voit dans l'éducation « attentive » qu'elle donne à ses fils, par exemple. En outre, quand Fatima parle de l'éducation de ses enfants, elle insiste sur les réflexions qu'elle a développées grâce à son vécu dans une famille en processus de métissage culturel.

3.1.2. Nehal

La construction du trajet de mère de Nehal se déroule dans une suite logique, à ses yeux, après des études jusqu'à 18 ans et un mariage qui lui « *convient* ». Mais avant cela, Nehal se construit comme une enfant choyée et privilégiée, dans le temps et les lieux d'une enfance qui se déroule dans la fin des années 1970 et dans les années 1980 dans une ville du Maroc.

Peu investie dans les tâches ménagères, elle se construit une identité de fille libre toute impliquée dans sa formation ; elle est très motivée par sa scolarisation. Elle va poursuivre celle-ci jusqu'en première année de droit à l'université et puis épouser en 1997 un jeune homme qui vit avec sa famille immigrée en Belgique.

La période qui entoure le mariage et la migration la même année, est un moment heureux où la jeune femme prépare son voyage et dit « au revoir » à sa famille et ses amis. Il faut souligner que le contexte de migration est tout autre que celui des femmes comme Lina ou Kalila, 20 ans plus tôt. Nehal va vivre avec un jeune homme qui a une formation d'électronicien en aéronautique.

Son premier garçon naît en Belgique en 1998, et elle s'en occupe prioritairement car elle ne souhaite pas travailler. Cet événement est important pour Nehal et renforce son statut de femme et de mère accomplie. Elle se construit ainsi dans une grande « application » son identité féminine de mère. Sa fille naît en 2001 et Nehal passe beaucoup de son temps avec ses deux enfants, mais aussi avec son mari, avec qui elle « sort » régulièrement pour faire des courses ou réaliser des loisirs[156].

C'est une période heureuse qui l'épanouit beaucoup tant sur le plan du couple que dans le champ identitaire de la maternité, mais elle est néanmoins une mère « *stressée* » et perfectionniste. Elle veut donner une très bonne éducation à ses enfants, comme elle a reçu elle-même dans sa famille. Aux sentiments de bonheur et de fierté s'ajoute aussi de la préoccupation, voire de la tension, car Nehal est une jeune femme qui se sent responsable de ses enfants et qui veut leur donner le meilleur.

La reconnaissance qu'elle reçoit de ses jeunes enfants contribue à la renforcer dans son identité de mère moderne, ce qui donne un sens particulier à son parcours de vie. De plus, son identité narrative est éloquente sur le renforcement de l'image de soi et sur ses pratiques de métissage culturel, car Nehal donne tout ce qu'elle peut pour que ses enfants s'épanouissent : un suivi scolaire intense, un soutien « admiratif »

[156] Sortir pour faire des courses semble aller de soi, pourtant, je souligne que sur les différents parcours analysés, seules les femmes qui constituent la première figure de construction identitaire (Fatima, Nehal et Wafa), construisent une vie de couple avec activités et loisirs partagés.

dans leur club de sport, des excursions régulières à la campagne et des vacances. Je dirais que l'identité narrative de Nehal développe aussi une réflexivité sur les expériences vécues tout au long de son parcours de vie, réflexivité qui nourrit son identité en tant que mère.

La jeune femme opère aussi une bifurcation importante dans son parcours de vie quand, assumant son identité de mère et soutenue par son mari, elle s'engage comme bénévole à l'Arabesque. Cette importante décision lui demande alors d'organiser sa vie afin de pouvoir tout assumer. Il faut donc souligner que le champ identitaire de la maternité ne représente pas tout pour Nehal, elle veut aussi garder du temps pour son couple et pour l'engagement social.

Le deuxième champ identitaire investigué est celui de l'engagement social de Nehal. Il s'ouvre en 2005 lorsque ses deux enfants ont huit et cinq ans. Nehal estime alors qu'il est temps de sortir de chez elle et d'aller « *vivre sa vie de femme* », en s'engageant à l'Arabesque. Elle y arrive par hasard, « *curieuse de savoir ce qui se passe derrière cette porte* ». Elle exprime alors clairement que ce champ identitaire de l'engagement compte pour « *un tiers* » de son identité, comme la maternité et la vie de couple d'ailleurs.

Ce n'est donc pas un événement marquant ou traumatisant qui va pousser la jeune femme hors de chez elle, mais bien une décision personnelle qui va entraîner cette bifurcation dans le parcours de vie de Nehal. Pour elle, il est donc tout à fait acceptable, voire souhaitable d'articuler ces différents champs identitaires simultanément. Elle n'a pas plus de temps pour faire autre chose, mais elle s'organise et elle a en outre accouché d'un troisième enfant, un garçon, en 2007.

En fait, depuis sa plus jeune enfance, Nehal a pris conscience des inégalités et de la soumission de nombreuses femmes autour d'elle et elle ne veut pas rester inactive. Le fait de s'occuper d'autres femmes la conforte dans son estime de soi puisqu'elle veut se battre pour améliorer la vie de celles-ci en les instruisant.

Sur le terrain de l'Arabesque, véritable foyer identitaire, différentes ressources permettent ainsi à Nehal de nourrir en permanence sa réflexivité et de consolider sa construction identitaire. Ces ressources sont de l'ordre de la fierté d'être devenue ce qu'elle est et ce que la vie a fait d'elle, le sentiment d'être utile dans un collectif et enfin le bonheur de se dire.

Cet autre champ identitaire de l'engagement social s'appuie donc sur des actions bien concrètes de Nehal à l'Arabesque mais aussi sur la conscience forte qu'il faut faire évoluer les choses. Le bénévolat, vécu comme une bifurcation dans sa ligne de vie, renforce le sentiment de fierté de Nehal, ce qui la pousse davantage à l'action collective, et la réflexivité qui en découle renforce quant à elle l'envie de s'impliquer et de s'engager encore plus.

L'engagement comme acte à l'Arabesque a permis à Nehal de vivre de nouvelles expériences qui nourrissent son identité individuelle et l'ouvrent aussi sur une identité collective porteuse d'une autre réflexivité sur soi, sur les autres et sur son rapport au monde.

Pour terminer, je voudrais revenir sur l'articulation entre engagement social et maternité, dans le processus de construction identitaire de Nehal.

Comme je l'ai souligné, les expériences à l'Arabesque sont vécues par Nehal principalement comme des ressources qui l'aident à renforcer au fil du temps sa capacité réflexive et son engagement, mais elles lui confèrent aussi un nouveau rôle social dans son rapport à ses enfants. Ceux-ci sont encore jeunes, mais ils ont conscience que leur mère est active dans une association pour des femmes dont la vie n'est souvent pas facile. Ils observent leur mère qui, encouragée par leur père, a d'autres occupations et lieux d'épanouissement que la sphère familiale. Le partage des tâches dans la famille leur demande ainsi une participation personnelle et le développement d'une certaine autonomie puisqu'ils restent parfois à la garderie de l'école.

D'un autre côté, la construction identitaire de Nehal par sa participation à l'Arabesque l'entraîne aussi dans une maternité citoyenne active. Un des thèmes importants pour Nehal, qu'elle veut renforcer avec les femmes de l'Arabesque, concerne par exemple tout ce qui touche à la nécessaire implication des mères **et** des pères dans le suivi scolaire de leurs enfants.

Je terminerai en soulignant un fait plutôt exceptionnel vécu dernièrement à l'Arabesque : il s'agit d'une activité sur la conscientisation des mariages arrangés, qui continuent malheureusement à exister[157]. Ainsi, de très belles affiches ont été dessinées par le mari de Nehal avec des dessins humoristiques, pour faire prendre conscience aux femmes du drame de ces unions non souhaitées par les deux conjoints. Il est donc remarquable de voir que Nehal a investi aussi les qualités de son mari pour prendre part aux actions militantes de l'association. L'engagement social est donc un projet de couple pour Nehal et son mari, qui vivent ainsi une citoyenneté qui se pratique à la fois dans la sphère privée et la sphère publique[158].

3.1.3. Wafa

Le récit de Wafa s'articule autour de différents événements et expériences qui ont construit ce que Wafa est aujourd'hui, c'est-à-dire une femme « libérée » et une mère profondément épanouie.

Ainsi, son enfance se déroule dans les années 1970, dans la campagne marocaine, et Wafa se construit comme une enfant libre et joyeuse, choyée elle aussi par son grand-père paternel. Elle vit donc ses six premières années dans ce contexte bienveillant et en lien intime avec la nature[159].

---

[157] Et l'actualité belge de cet été 2010 pointe encore le drame vécu par des centaines de jeunes filles qui sont contraintes lors des vacances de se marier avec un homme qu'elles n'ont pas choisi. Cfr l'article « Mariages forcés : des centaines d'appels à l'aide », *Le Soir*, samedi et dimanche 3 et 4 juillet 2010, n° 153, pp. 1-3.

[158] Il faut souligner toutefois que ce phénomène est unique en son genre, mais il laisse de beaux jours à l'espoir.

[159] Je souligne à l'occasion que de plusieurs récits de vie, il ressort que la nature a joué un rôle important dans l'enfance rurale des femmes avant la migration. La nature semble en effet représenter pour elles un élément qui a contribué à un certain

La période qui entoure sa migration en 1976 est difficilement vécue par la petite fille ; arrachée trop tôt à son enfance insouciante, elle arrive dans une ville en Belgique et rencontre « *un homme grand et sévère* », son père. Elle ne parle pas la langue et ne peut plus courir car ils habitent dans un appartement en ville. Son caractère jovial et optimiste l'aide néanmoins à s'adapter et elle s'intègre bien dans l'école primaire et puis dans le collège en secondaire.

A 15 ans, Wafa tombe amoureuse d'un adolescent belge de son âge et c'est la descente aux enfers : son père, humilié dans son honneur, déverse toute sa rage et sa violence sur l'adolescente. Cet événement marquant engendre une crise familiale majeure et opère alors dans le parcours de vie de Wafa une rupture brutale avec la période qui précède : à partir de ce moment-là, Wafa est battue fréquemment, elle est cloîtrée chez elle et doit porter le foulard à l'école.

C'est lors de vacances au Maroc, à 18 ans, qu'on lui présente un lointain cousin. Malgré ce qui semble un « *complot* » à ses yeux, Wafa accepte le mariage avec ce garçon qui « *la fait rire* » après tant d'années de souffrance ; cette union permet à la fois de soulager le père de la jeune femme et de lui donner aussi à elle un « passeport-tranquillité ». Elle construit ensuite avec son mari une relation de couple épanouissante basée sur la communication.

Dans le récit de Wafa, le champ identitaire de la maternité contribue à restaurer une image de soi « brouillée » par la violence et l'incompréhension paternelle. Elle a quatre enfants, dont les deux derniers sont des jumeaux, et elle établit avec eux une relation affectueuse et intime. Par sa communication avec ses enfants, Wafa veut « *rattraper* » et combler le manque d'affection de son enfance et de son adolescence. La maternité vient ainsi renforcer et restaurer son identité féminine et contribue à lui donner un espace où elle peut exprimer ses valeurs de vie métissées. La reconnaissance qu'elle reçoit de ses enfants contribue à la renforcer dans son identité de mère, ce qui donne un sens particulier à son parcours de vie.

Il faut toutefois relever que sur les différentes grossesses, la troisième et dernière, celle des jumeaux a été très pénible[160]. De plus, juste après son accouchement, Wafa a dû recevoir sa belle-famille à la maison. Ceux-ci sont restés trois mois chez elle sans aucune considération pour son état et sa fatigue. Cet événement va constituer la goutte qui fait déborder le vase et entraîner une bifurcation dans le parcours de vie de la jeune femme. Elle refuse de recevoir la famille chez elle dorénavant, et ne retourne plus en vacances au Maroc non plus. Il est indéniable que c'est grâce à son statut de mère respectable que Wafa a pu choisir cette stratégie identitaire de différenciation.

Dans l'éducation de ses enfants, marquée par sa propre éducation, Wafa opère de nombreux métissages culturels ; sur le plan affectif d'abord et dans le domaine de la

---

bien-être et offert un sentiment de liberté par rapport à la Belgique qu'elles décrivent comme un pays « gris et froid » où on ne peut plus « bouger ».

[160] Wafa a, en effet, souffert de différents problèmes de santé lors des derniers mois de sa grossesse (hypertension, décollement du placenta) et son accouchement a été prématuré d'un mois. Les jumeaux ont dû rester en couveuse pendant un mois et elle devait aller à l'hôpital plusieurs fois par jour pour les nourrir.

communication, comme je l'ai déjà souligné, mais aussi du point de vue du contenu de la transmission. En effet, comme pour les femmes précédentes, elle donne une éducation similaire à ses filles et à ses garçons, permettant à celles-ci de faire « *toutes les activités qu'elles aiment* ».

En outre, il arrive que Wafa travaille en soirée et elle doit alors bricoler des aménagements pour concilier sa vie de famille et son emploi. Les enfants doivent rester seuls, car leur père travaille le soir comme ouvrier à pause, et les plus âgés s'occupent des plus jeunes. Comme toutes les mères « *modernes* », elle donne un gsm à son fils aîné pour qu'il l'appelle en cas de problème. Lorsqu'elle va à l'Arabesque, Wafa dépose aussi les jumeaux à la crèche.

En ce qui concerne le champ identitaire de l'engagement social, il commence pour Wafa en 2003, lorsque ses jumeaux ont deux ans, période très occupée pour la jeune mère. C'est une nécessité pour Wafa de sortir de la maison après un accouchement pénible et une période postnatale très chargée avec ses quatre enfants, dont deux nourrissons. Wafa arrive à l'Arabesque par hasard, en venant faire pointer sa carte de chômage, et elle s'inscrit alors à une formation en informatique.

L'année suivante, en 2004, Wafa est engagée pour remplacer la coordinatrice absente. Cet événement représente alors une nouvelle bifurcation dans le parcours de vie de la jeune femme, car il lui donne l'occasion de prendre conscience de toutes ses compétences et habiletés à gérer une association qui reçoit plus de 300 femmes par semaine.

En outre, comme les femmes précédentes, Wafa a pris conscience des inégalités et de la soumission de nombreuses femmes de sa condition et, grâce à ses expériences accumulées tout au long de son parcours de vie, elle ne veut pas rester inactive. Le fait de s'occuper d'autres femmes la conforte alors dans son estime de soi puisqu'elle veut se battre pour améliorer la vie de celles-ci.

En outre, l'Arabesque lui permet de développer sa créativité et lui donne des possibilités de se former (elle qui aurait tant voulu poursuivre ses études), d'échanger et de s'engager dans un vécu d'émotions positives telles que la confiance en soi et la fierté dans son rôle de coordinatrice. Suite à une expérience affective douloureuse, qu'elle veut mettre au service d'autres femmes, Wafa peut aussi nourrir en permanence sa réflexivité et consolider sa construction identitaire au sein de l'Arabesque.

Enfin, je voudrais revenir sur l'articulation entre engagement social et maternité que Wafa opère dans son processus de construction identitaire. En effet, dans le récit de Wafa une réflexion est posée par elle plusieurs fois : si les femmes ne s'engagent pas dans la sphère privée pour améliorer leurs conditions de vie, cela ne sert à rien de venir militer quelques heures à l'Arabesque. S'engager comme bénévole à l'Arabesque constitue donc pour Wafa une stratégie identitaire de réappropriation pour « *stimuler* » les femmes à réfléchir sur leur sort et les « *pousser* » alors à se battre au quotidien chez elles. L'engagement social de Wafa est ainsi composé par son engagement comme acte à l'Arabesque, mais aussi par un engagement-conduite qui, plus largement, cible l'amélioration des conditions de vie des femmes et des filles dans la sphère privée et la vie quotidienne. Pour elle, l'engagement doit être un acte répétitif quotidien, similaire à un « regard attentif » qui agit sur la sphère

familiale. Comme elle le souligne : « *je suis trop occupée chez moi à me battre sur tous les plans* » (5-18-21).

La construction identitaire de Wafa, par sa participation à l'Arabesque, renforce ainsi sa réflexivité sur le rôle plus large qu'elle veut jouer dans la société et l'introduit ainsi dans une maternité revue et une citoyenneté qui se pratique. Elle a renforcé encore cette dynamique identitaire par la conscientisation et la réflexivité engendrées par le récit de vie.

Conclusion

Les trois narratrices de cette première figure de construction identitaire sont toutes devenues aujourd'hui des femmes, épouses et mères épanouies et respectées par leur mari et leurs enfants. Pour Fatima et Nehal, cela semble « couler de source », car elles ont vécu des expériences positives, dans des familles en processus de métissage culturel, les amenant à affirmer un rôle de mère vigilantes et conscientisées. Pour Wafa par contre, son parcours de vie jusqu'à son mariage est marqué par un contexte très patriarcal et violent qui l'empêche de s'émanciper et de choisir sa vie. Cependant, elle épouse un mari plutôt bienveillant qui la soutient dans son processus de reconstruction et d'affirmation de soi.

Pour les trois narratrices, il faut souligner un « éveil » précoce à la problématique des femmes dans un contexte arabo-musulman où domine l'idéologie patriarcale. Les deux premières réalisent ainsi leur chance d'être nées dans des familles bienveillantes et la troisième, dans une double appartenance identitaire, stigmatise et rejette le comportement paternel, qui n'est pas « *normal* » dans un contexte moderne de la société belge où elle a grandi. Les trois acteures-sujets de ce parcours décident alors de s'engager pour lutter avec les femmes de l'Arabesque pour leur émancipation. Fatima et Wafa entreprennent d'abord une activité de formation avant que leur engagement ne s'affirme tandis que Nehal veut s'investir d'emblée comme bénévole.

La rétroaction de leur engagement à l'Arabesque dans la sphère familiale renforce leur investissement dans la transmission de valeurs métissées à leurs enfants et confirme leur détermination d'agir en tant que citoyennes vigilantes et profondément intégrées dans la société.

3.2. La figure de la mère qui s'affirme comme femme

3.2.1. Kalila

La construction identitaire de Kalila dans le champ identitaire de la maternité est un processus qui commence tôt dans son parcours de vie. En effet, c'est avec son rôle d'aînée dans sa famille qu'elle prend conscience de ses responsabilités et qu'elle assume ce statut d'être « *sœur comme une mère* », tout au long de sa ligne de vie. Elle est alors éduquée pour être prête pour le mariage, que sa famille lui a arrangé en 1977 ; elle a alors 15 ans.

La période qui entoure le mariage et la migration est difficilement vécue par la jeune femme. Arrachée trop tôt à sa famille, elle ne peut se soustraire à son destin de jeune femme obéissante à la « loi patriarcale », et seules les maternités et les enfants, dont elle va s'occuper prioritairement, vont la construire et la restaurer dans son identité. Comme pour bien d'autres femmes, celle-ci est alors essentiellement une identité de mère qui définit son identité féminine.

Kalila développe ainsi sur une vingtaine d'années le champ identitaire de la maternité : chaque naissance est un événement qui marque son parcours de mère, l'événement le plus important étant certainement la naissance de son fils aîné, car il permet la transition pour Kalila de son statut de jeune femme à son statut de mère de fils. Il faut toutefois relever une nuance importante entre les cinq premières grossesses (entre 1978 et 1991) et la dernière (en 1997). En effet, Kalila va utiliser celle-ci comme stratégie de reconstruction de soi mais aussi de surenchère, après l'événement marquant et traumatisant pour la jeune femme de l'infidélité de son mari. Cette dernière maternité prend donc un tout autre sens pour la jeune femme, qui veut prouver qu'elle est toujours capable d'enfanter, même après une maladie « *honteuse* » transmise par son conjoint.

Les grossesses sont donc utilisées comme stratégies identitaires répétitives et comme bricolage identitaire. La maternité est vécue affectivement par Kalila comme une ressource très positive et les émotions qui entourent son vécu représentent un véritable réservoir d'énergie pour ses différents rôles de mère, de belle-mère et plus récemment de grand-mère. Pour Kalila, le premier réseau de soutien social et affectif, c'est donc sa famille, et la maternité est alors le symbole de la formation et du renforcement de cette famille.

En outre, par la fonction de grand-mère qu'elle revendique, Kalila devient un maillon essentiel de la saga familiale de migration, car c'est principalement dans ce rôle qu'elle trouve sa fierté et sa légitimité (Laviolette, 2009). Elle gagne alors, comme je l'ai présenté précédemment, un statut de « passeuse », d'un pays à l'autre, d'une culture à l'autre, mais aussi d'une génération à l'autre, dans une ligne de vie qui s'entrecroise en permanence avec celles de ses proches (Vatz Laaroussi, Rachédi, 2002).

Au début de son mariage, la famille était la seule référence collective sécurisante, car elle représentait pour la très jeune femme la continuation et la cohésion d'une certaine forme identitaire communautaire (Dubar, 2000). Mais avec le vécu de différentes expériences plus ou moins « chargées » affectivement au sein de sa famille, Kalila a opéré différentes bifurcations dans son parcours de vie. La famille a alors été placée au cœur de négociations entamées par l'acteure-sujet, qui ont porté sur des changements et adaptations nécessaires pour chacun des membres de la famille : la réorganisation des tâches domestiques auxquelles chacun participe en est un exemple.

Qu'en est-il à présent de la construction identitaire de Kalila dans son engagement social à l'Arabesque ? Comme je l'ai observé tout au long du parcours de vie de Kalila raconté dans son récit, elle développe très jeune une identité de militante. Elle se repose ainsi sur son identité individuelle forte pour avancer dans la vie et sa capacité réflexive est en permanence « mise au travail » pour réorienter ses actions et choisir les stratégies identitaires qui conviennent le mieux à ses choix de vie.

Dans le temps et dans les lieux de son enfance qui se déroule dans une ville du Maroc, Kalila se construit comme une enfant curieuse, intéressée par l'apprendre et surtout le comprendre. Elle observe ainsi les relations humaines et perçoit clairement les injustices entre les genres et entre les différentes classes sociales. Elle décide alors de dire ce qu'elle pense : verbaliser et dénoncer sont les outils qu'elle utilisera toute sa vie dans différents espaces.

Le deuxième champ identitaire de l'engagement social à l'Arabesque arrive donc plus tard dans son parcours de vie, après la période bien occupée par la petite enfance de ses six enfants. Kalila a désormais plus de temps pour faire autre chose que s'occuper d'eux. Comme elle le souligne, « *Parce que les enfants, quand ils grandissent, ils ont aussi leur vie, ils peuvent pas s'en occuper de mes petites choses, de mes petites histoires, …alors les petites histoires, on les partage entre les femmes…* » (1-24-21=>23). Elle suit alors différentes formations pour s'instruire avant de s'engager réellement comme bénévole à l'Arabesque en 1995. Elle ne veut en effet pas rester inactive, et le fait de s'occuper d'autres femmes la conforte alors dans son estime de soi, puisque depuis qu'elle est enfant, comme les narratrices précédentes, elle veut se battre pour améliorer la vie des femmes.

En outre, s'engager à l'Arabesque est aussi utilisé par Kalila comme stratégie identitaire pour surmonter une épreuve ayant ébranlé son image personnelle. Elle doit sortir de chez elle pour oublier, et l'engagement comme acte à l'Arabesque lui fournit cette opportunité de se reconstruire après la crise identitaire provoquée par l'épreuve douloureuse de la trahison du mari en 1994.

Cette stratégie de recomposition identitaire va lui permettre de se constituer une identité collective, -autre que celle de la communauté marocaine de son quartier-, de marquer une rupture avec le modèle patriarcal, tout en sauvant son honneur car elle refuse de divorcer. En outre, au moment où elle raconte sa vie, Kalila prend conscience de son parcours, ce qui lui permet encore de renforcer son estime de soi et son choix de poursuivre son engagement, voire de lui donner plus de poids dans sa vie.

Ainsi, Kalila s'est reformulée dans l'engagement social à l'Arabesque pour redonner du sens à son existence. Grâce à ce champ investi par différentes stratégies identitaires, elle crée une sortie de soi créative qui lui permet de vivre des expériences émotionnelles individuelles et collectives. Le collectif lui permet de partager et de confronter ses idées avec d'autres femmes. Elle n'hésite d'ailleurs pas au contact des autres femmes à se remettre en question, voire à changer sa manière d'agir. Le fait qu'elle ait accepté que son fils et sa bru déménagent pour prendre leur propre appartement, constitue sans aucun doute une alternative à la suite d'un long chemin réflexif stimulé par les réflexions du Groupe Paroles de Femmes.

Pour conclure à propos du parcours de Kalila, il me reste à pointer l'articulation entre maternité et engagement social, dans son processus de construction identitaire.

Ainsi, dans le choix de s'investir dans un autre lieu que celui de la sphère privée après sa longue période de maternité « active », il faut souligner particulièrement deux raisons liées à la transmission que Kalila veut faire à ses enfants : elles constituent une illustration de l'acteure-sujet femme qui a opéré une transformation dans son rapport au monde, grâce à son ouverture de son rôle de mère

traditionnellement prescrit vers l'engagement social ; ce passage de l'un à l'autre lui permet ainsi de se construire une identité féminine en dehors de son rôle maternel.

La première raison réside dans le fait que, suite à des injustices vécues sur son lieu de travail, Kalila ne s'est pas suffisamment fait entendre dans ses revendications et a décidé d'arrêter de travailler. D'une activité professionnelle peu valorisante, elle s'est alors dirigée vers un investissement accru, mais néanmoins bénévole, à l'Arabesque, qui lui procure beaucoup plus de reconnaissance. Elle explique et justifie alors cette bifurcation à ses enfants devenus adolescents et jeunes adultes et ceux-ci approuvent totalement son choix, ce qui accroît leur reconnaissance vis-à-vis de leur mère.

La seconde raison consiste à relire l'événement de l'infidélité du mari en tentant d'aller plus loin dans la compréhension du choix de Kalila de s'engager comme bénévole à l'Arabesque. Comme nous l'avons vu, cet événement a été vécu comme un véritable séisme pour Kalila, car, dans sa vision du couple et de la famille traditionnelle, son mari n'a pas respecté les règles, il n'a pas « joué le jeu », tandis qu'elle a fondamentalement respecté son rôle social dans son rôle reproducteur, de fils surtout. Cet événement marque une profonde rupture avec l'image du mariage que se faisait la jeune femme et elle va décider de sortir de la sphère privée pour oublier ; à nouveau, elle en parle avec ses enfants, qui l'encouragent et participent davantage aux tâches ménagères. Kalila opère ainsi une bifurcation, voire une rupture dans son parcours de vie et dans ce qu'elle transmet à ses enfants. Elle a renforcé en outre cette dynamique identitaire par la conscientisation et la réflexivité engendrées par le récit de vie.

3.2.2. Lina

Comme je l'ai observé, le récit de Lina s'articule autour de deux périodes de vie : la période de maternité qui se déroule avant 1996, date de l'événement marquant de sa séparation d'avec son mari, et celle qui suit, c'est-à-dire sa vie de femme « libérée » dont les enfants ont grandi et qui s'engage socialement.

Dans le temps et dans les lieux de son enfance qui se déroule dans les années 1960 dans une ville du Maroc, Lina se construit comme une enfant « *gourmande de la vie* », très intéressée par le fait d'apprendre, mais elle est obéissante et évite le plus possible les situations de conflit. Elle observe aussi les relations humaines et perçoit clairement la différence d'éducation entre les filles « *qui n'arrêtent pas de travailler à la maison* » et les garçons « *qui sont les petits chefs* ». Elle ne va donc pas contester l'autorité, car c'est important pour elle de « *garder de bonnes relations* » avec les adultes.

La période qui entoure le mariage et la migration en 1973 est très pénible pour la jeune femme ; séparée trop tôt de sa famille, elle ne peut se soustraire, à l'instar de Kalila, à son destin de jeune femme obéissante à la « loi patriarcale ». C'est donc le champ identitaire de la maternité, avec la naissance de cinq enfants, qui la construit et lui donne un statut de mère qu'elle investit totalement durant une vingtaine d'années.

L'image de soi, profondément minée par ailleurs par son vécu de la solitude, de l'ennui et de la peur de son mari, se restaure, dans une certaine mesure, grâce au

regard de ses enfants et aux émotions qu'elle ressent alors dans cette relation privilégiée. Entre préoccupation et plaisir, inquiétude et fierté ou encore peur panique et joie intense, Lina vit ses expériences de mère presque comme un abandon de soi. L'amour de ses enfants l'aide ainsi à dépasser son vécu personnel douloureux et amer. C'est avec un sentiment de profonde gratitude qu'elle parle de ses enfants dans son récit : ils représentent le seul cadeau qu'elle a reçu de la vie. L'identité narrative qui concerne sa relation à ses enfants et surtout son fils aîné est très éloquente, d'ailleurs : elle remercie Allah de lui avoir donné ce fils.

Il faut néanmoins souligner que la dernière maternité, en 1991, n'est pas du tout vécue comme les quatre premières, car Lina, comme Kalila, l'utilise comme une affirmation de soi radicale par rapport à son mari. Elle décide en fait de cette maternité en dépit de la volonté de celui-ci, et cette prise de position forte représente une première rupture dans son récit, qui était jusque-là une succession de faits pénibles relatés avec une intonation faible, voire lancinante. En effet, lorsqu'elle raconte cet événement marquant, l'intonation du récit est vive, et je perçois toute la satisfaction psychique et corporelle de Lina, qui réalise combien cette grossesse est une décision délibérée et provocatrice. S'amorce alors dans le récit de Lina une profonde transformation dans la manière de raconter les événements dont elle devient l'auteure, et dans les faits s'opère un renversement de la place qu'elle prend pour devenir acteure-sujet de sa propre vie. Avec cette cinquième et dernière grossesse, douze ans après la quatrième, Lina procède alors à un véritable changement d'orientation dans son parcours de vie.

En 1996, un autre événement marquant réalise une brisure cette fois dans le champ identitaire de la maternité de Lina. Il s'agit de sa séparation d'avec son mari suite à l'événement « mariage arrangé » que celui-ci avait organisé pour leur fille aînée. Cette situation n'est pas tolérable pour Lina, qui s'y oppose radicalement et qui est prête à en subir les conséquences, c'est-à-dire la fin de son mariage. Entre séparation et divorce, Lina va d'abord exiger la séparation, car elle refuse de perdre, par le divorce, son statut de mère respectée et honorable face au regard de la communauté. Pour elle, il faut une raison valable, et ce sera la découverte, puis la divulgation au collectif des nombreuses infidélités de son mari qui vont entraîner le divorce.

Elle sort de cette expérience libérée de l'oppression et renforcée dans son image de soi, car elle garde intacte son identité de mère qui a rempli son rôle prescrit. Elle reçoit ainsi l'approbation et la reconnaissance de ses enfants et de son collectif de vie. Cette expérience entraîne alors un métissage de la part de Lina dans sa transmission aux enfants, par le fait qu'elle ne veut pas intervenir dans leurs choix de vie et de conjoint.

Lina investit ensuite dans son parcours de vie le champ identitaire de l'engagement social à l'Arabesque à partir de 2003. Comme pour Kalila, il arrive plus tard dans son parcours de vie, après la séparation. Après avoir accompli en effet son devoir de mère et reçu « l'autorisation » de ses enfants (principalement de son fils) pour se séparer, Lina s'est donc progressivement démarquée de l'espace social du domestique, tout en y restant néanmoins fidèle dans ses expériences de mère avec ses enfants ainsi que dans l'expérimentation nouvelle de son rôle de grand-mère. Elle a désormais plus de temps pour faire autre chose, elle vit seule avec sa dernière

fille ; consciente du vécu de nombreuses femmes de sa condition, elle veut alors « *faire quelque chose* » pour d'autres femmes.

De plus, s'engager comme bénévole à l'Arabesque représente aussi pour Lina une stratégie identitaire pour se « *refaire* » dira-t-elle, après les années de violence et de soumission qui ont considérablement altéré son image et son estime de soi.

Pour Lina, le processus de construction de soi est aussi lié aux cycles de la vie et sa logique d'engagement social suit celle de la maternité. Elle est en fait en transition vers un renforcement de son identité de femme en opérant par son engagement à l'Arabesque une bifurcation dans son parcours de vie.

Depuis 2005, l'engagement de Lina, renforcé par le récit, se poursuit alors dans un engagement-conduite, que je perçois comme une nouvelle bifurcation dans son parcours de vie, car Lina reprend une formation d'aide familiale, qui se prolonge aussi dans le champ identitaire de la maternité[161]. Il entraîne des pratiques de métissage culturel qui transforment les trois piliers de l'engagement-conduite de Lina : son implication qui traverse la vie des autres et surtout celle de ses enfants, sa responsabilité citoyenne et son nouveau rapport à l'avenir en tant qu'acteure-sujet travailleuse.

Pour terminer, je voudrais revenir sur l'articulation entre engagement social et maternité, qui représente véritablement une boucle dans le processus de construction identitaire de Lina.

Après tant de temps donné à ses enfants et suite aux nombreuses années de violence conjugale, Lina s'est donc « reformulée » dans l'engagement social à l'Arabesque pour redonner du sens à son existence en créant une sortie de soi créative qui lui permet de vivre des expériences émotionnelles individuelles et collectives. De plus, elle veut transmettre à ses enfants ce qu'elle apprend à l'Arabesque, surtout à ses filles, qui comme elle le déclare joyeusement, sont des « *folles du social* ».

Par sa participation à la pièce de théâtre sur les droits des femmes par exemple, elle a démontré à ses enfants son engagement militant. Ceux-ci ont réalisé le chemin parcouru par leur mère et ont pris conscience combien le vécu de violence est inacceptable. Comme me déclarait sa plus jeune fille, bouleversée, après la représentation : « *je ne savais pas à quel point ma mère avait souffert, et en tout cas, pour moi : plus jamais ça !* ».

Dans ce verbatim poignant, je peux mesurer tout le chemin parcouru par Lina, mais aussi par ses enfants.

---

[161] Lina veut s'investir au sein des familles ; une lecture possible de cette stratégie identitaire serait que son investissement dans la sphère familiale d'autres femmes et dans un projet de changement de la condition des femmes pourrait être celle d'une réparation de soi, lorsqu'on sait combien sa propre famille a souffert.

Conclusion

Les deux parcours de vie qui constituent cette deuxième figure de construction identitaire sont très similaires dans la temporalité : une enfance heureuse dans des familles modestes, un mariage arrangé très précoce et un champ identitaire maternité qui vient restaurer et renforcer deux jeunes femmes immigrées dans la solitude d'un rôle prescrit : celui de mère. Les deux interlocutrices qui illustrent cette figure, Kalila et Lina, développent ainsi le champ identitaire de la maternité sur une vingtaine d'années et vont s'y investir totalement avant d'arriver à l'Arabesque. Ce nouveau champ identitaire de l'engagement social arrive en fait après l'événement traumatisant de l'infidélité de son mari pour Kalila, et après une période très longue de violence conjugale pour Lina.

Les expériences à l'Arabesque sont principalement vécues par ces deux interlocutrices, comme des ressources qui les aident à renforcer leur capacité réflexive et leur engagement au fil du temps. Elles leur confèrent aussi un nouveau rôle social dans leur rapport à leurs enfants. La capacité réflexive de Kalila et Lina, largement enrichie grâce à leur participation au collectif, leur permet d'apporter des réflexions nouvelles et des changements d'options dans leur transmission à leurs enfants. Renforcées dans leur dynamique identitaire par la conscientisation et la réflexivité engendrées par leur récit de vie, Kalila et Lina s'investissent beaucoup dans les débats de l'association, principalement ceux qui concernent la problématique sur la liberté de choix du conjoint ; il est nécessaire pour elles, que les jeunes gens puissent se choisir librement.

3.3. La figure de la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité

3.3.1. Chaïmaa

Comme je l'ai observé, on peut identifier différentes brisures dans le parcours de vie de Chaïmaa qui est née en 1971 ; la construction de son trajet de mère se déroule alors entre déception et réappropriation progressive. Pour contribuer à repérer ce processus, rappelons les éléments essentiels de sa vie qui ont un lien avec sa dynamique de construction identitaire en tant que mère.

Les premières références que la jeune femme reçoit par rapport à la maternité sont celles de sa mère qui, analphabète, a construit son identité de femme sur le mode traditionnel patriarcal. Chaïmaa, elle, opère un changement important par rapport au parcours de vie traditionnel, car son vécu est tout autre que celui des femmes des générations antérieures : elle va à l'école jusqu'à 21 ans et elle déambule librement dans son quartier et en ville. On remarque une première rupture dans le mode de vie de cette jeune fille soutenue d'ailleurs par ses parents.

A l'adolescence et au début de son mariage, dans le début des années 1990, Chaïmaa aime beaucoup s'occuper d'enfants et elle organise même une petite « *école de devoirs* ». Comme elle le souligne : « *J'ai toujours aimé les enfants, quand je n'en avais pas ; j'étais avec mon mari tout au départ, au début, j'allais chercher mes*

neveux et nièces aussi. On s'amusait, pour leur donner ce que je pouvais, on déconnait… Sortir … J'aimais ça ! » (2-14-9=>13).

Avant de devenir mère, la jeune femme veut d'abord construire une vie de couple. Elle exprime ainsi une deuxième rupture par rapport aux lignes de vie traditionnelles, car elle n'envisage pas du tout une famille sans l'implication des deux parents. Comme elle l'exprimera par après avec regret : « *Parce que dans ma tête, je n'ai pas fait des enfants pour les élever toute seule!* » (2-14-8).

Ensuite, son vécu de mère est principalement marqué par la solitude dans les soins aux enfants et dans les tâches ménagères. Profondément déçue par cet aspect de la maternité, Chaïmaa exprime dans son récit de l'amertume et de la frustration qui colorent tristement son parcours de mère[162]. Sa « maternité-déception » s'exprime alors dans une « maternité-entretien », qui consiste, comme elle l'explique, à « *nourrir, laver et habiller* » ses trois filles.

Je souhaite rappeler ici un élément qui me semble important dans le contexte arabo-musulman : Chaïmaa a eu en effet trois filles[163] et cela pourrait contribuer, aux yeux de la communauté, à un « manquement » symbolique dans la finitude de son statut de mère, puisqu'elle n'a pas engendré de fils. Cet aspect pourrait donc faire partie de la déception de la jeune femme par rapport à son vécu de maternité.

Néanmoins, Chaïmaa estime qu'elle est une bonne maman, elle fait ce qu'elle peut dans les conditions de vie qui sont les siennes, avec comme on sait tout son vécu de dépression. Comme elle l'explique : « *Pour moi, je suis une bonne maman. Je dis pas que je suis parfaite, mais mes enfants …je veux dire, elles ont un repas tous les soirs, elles sont lavées, elles sont habillées comme il faut* » (2-16-8,10). Il est important de relever aussi que pour Chaïmaa, se lever tous les jours pour s'occuper de ses enfants représente un grand effort dans son état, mais elle le réalise néanmoins et ses filles ne sont pas livrées à elles-mêmes. C'est dans ce cadre que Chaïmaa dit « *rentrer* » dans son rôle de mère et faire de son mieux.

Pourtant, elle exprime aussi du regret, car à certains moments difficiles de son parcours de mère, elle a été odieuse, voire violente avec ses enfants. Ces événements marquent fortement la jeune mère qui décide de ne plus jamais réagir violemment avec ses filles, même si elle ne va pas bien. Chaïmaa opère ainsi une nouvelle bifurcation dans son parcours, qui se réalise dans le fait qu'elle décide de mieux communiquer avec ses filles et de leur expliquer ce choix. A ce moment du récit, on perçoit toute la fierté et la satisfaction de Chaïmaa d'avoir apporté un changement bénéfique dans ses relations avec ses enfants. Cet événement contribue pour elle à reconstruire son estime de soi, à renforcer son identité narrative et à vivre son rôle de mère avec plus de satisfaction ; elle se réapproprie ainsi la maternité de manière différente et plus juste par rapport à ce qu'elle croit bon de faire pour ses enfants.

Dans la construction de son trajet comme femme engagée, Chaïmaa montre une détermination impressionnante, et son vécu, qui touche à son statut d'enfant

---

[162] Il faut remarquer que Chaïmaa ne parle pas dans son récit de ses accouchements et de tout le rapport entre maternité et corps, comme l'ont fait spontanément les autres narratrices.

[163] Elle est en fait l'unique interlocutrice qui n'a pas eu de fils.

d'immigrés « *montrée du doigt* », n'est sans doute pas étranger à son souhait de s'engager dans le social.

Comme je l'ai relevé, jusqu'à l'adolescence Chaïmaa semble vivre sa condition sociale sans trop réaliser sa « différence » ; ce n'est que vers 13-14 ans que le choc interculturel se fait dans le vécu d'un événement marquant, à caractère stigmatisant voire discriminant. Elle reste très affectée par cette expérience.

C'est aussi à cette époque qu'elle rêve secrètement de partir vivre et travailler au Maroc, stratégie identitaire qui la relierait à ses racines familiales. Elle échoue dans les études qu'elle a tenté de réussir pour partir, mais elle rencontre son futur mari à l'école. Elle l'épouse « *par amour* » et vit donc ce mariage dans un métissage culturel car aucun parent n'intervient dans leur choix. Durant ses premières années de vie commune, sans enfants, elle s'occupe difficilement et retourne souvent passer la journée chez ses parents, car son mari ne « souhaite » plus que Chaïmaa travaille dans un univers mixte.

Il est tout à fait intéressant de relever que, par son récit, Chaïmaa réalise qu'elle a perdu plusieurs années à ne rien faire, elle qui avait pourtant envie depuis toujours de « *faire dans le social* », comme s'il y avait des années « blanches » dans son parcours de vie.

Les années qui vont suivre sont occupées par les naissances de ses trois filles et la progressive dépression qui s'installe[164] dans un contexte familial qui déçoit beaucoup la jeune femme : elle ne parvient pas à vivre le « *couple moderne amoureux* » qu'elle avait espéré avec un partage des tâches équitables, et par conséquent le champ identitaire de la maternité n'en est rendu que plus lourd.

Frustrée par les champs identitaires de la maternité et du couple, Chaïmaa veut alors renouer avec son rêve de travailler dans le social et elle opère à 33 ans une bifurcation importante dans son parcours de vie : en 2003, elle s'inscrit, envers et contre tous, à des études d'assistante sociale.

Malgré son profond malaise, Chaïmaa décide de sortir de chez elle et de faire ce qu'elle a toujours voulu faire : des études pour être en lien avec les autres. Sa détermination est totale malgré de nombreux obstacles : l'opposition radicale de son mari, une récente maternité, la solitude complète pour réaliser ses tâches ménagères ; elle entreprend donc trois années d'études. Et comme elle le déclare, pour se retrouver elle-même, elle est prête à tout : « *C'est vrai que c'est un homme pour qui j'ai énormément de sentiments, mais je suis prête à divorcer même si j'ai encore ces sentiments envers lui. Si je continue, si je continue une vie qui ne me plait pas, quoi. Ca c'est sûr !* » (2-17-46=>48).

---

[164] Il faut relever que de nombreux déménagements (au moins 6 ou 7) vont occuper le couple pendant plusieurs années, soit pour « retaper » des logements insalubres, soit en démarches administratives et juridiques face à des propriétaires peu corrects. Une lecture à faire de ces déménagements peut être reliée au fait que Chaïmaa et son mari, nés en Belgique, ne se sont pas tout à fait stabilisés dans une identité, en lien avec leurs appartenances floues, ils ne se sentent donc pas tout à fait à leur place. Ils ne trouvent alors pas facilement le lieu propice pour installer leur famille.

L'inscription de Chaïmaa à des études d'assistante sociale représente ainsi une véritable brisure dans la ligne de vie de la jeune femme qui veut se réapproprier son destin. Au moment du récit, elle est en stage à l'Arabesque, épuisée et débordée sur le plan familial, mais elle est en train de terminer sa troisième année. Cette reprise d'études représente pour moi un engagement comme acte, mais aussi une stratégie de survie identitaire de l'ordre de l'engagement-conduite, car pour Chaïmaa, il s'agit de renouer avec son identité de femme acteure-sujet qui veut s'engager dans la société.

L'Arabesque représente ainsi pour elle un levier pour confirmer son identité féminine de femme engagée. Les femmes de l'association apprécient et reconnaissent le rôle de femme instruite de Chaïmaa, qui peut leur apporter ses connaissances et son aide ; cela permet à la jeune femme de sortir de l'image meurtrie qu'elle a d'elle-même.

Pour conclure, je dirais qu'en ce qui concerne l'articulation entre maternité et engagement social j'observe un « passage » de la mère qui parle à la femme qui s'émancipe.

Ainsi, le processus de re-construction de soi, après une grave dépression et grâce à un certain parcours d'engagement social, est récent dans la dynamique identitaire de Chaïmaa.

Cependant, il semble que, grâce au fait de s'être racontée en examinant son parcours de vie dans une relation bienveillante, Chaïmaa a décidé de se réapproprier le champ identitaire de la maternité. Elle ne veut pas transmettre la violence à ses filles, et grâce au regard admiratif des femmes de l'Arabesque qui la conforte dans son choix courageux, elle retrouve de l'estime de soi et se construit une identité collective toute nouvelle après tant d'années où elle se trouvait retranchée dans sa solitude. A la maison, sa nouvelle stratégie est alors de parler à ses enfants, de leur expliquer et de s'excuser auprès d'elles. Ainsi, Chaïmaa va reprendre le contrôle d'elle-même pour vivre autrement le champ identitaire de la maternité et contribuer ainsi à avoir une meilleure image de soi.

Son passage à l'Arabesque a certes été temporaire, durant son stage de six mois, mais il a néanmoins amorcé pour Chaïmaa une nouvelle page de son histoire, ouverte sur l'avenir et dédiée en partie à l'engagement social. Cette identité collective a constitué pour Chaïmaa un « espace bleu entre les nuages », l'embryon d'un foyer identitaire qui l'a aidée à mieux assumer son mal être grâce à sa capacité réflexive renforcée par le collectif. Ce stage à l'Arabesque constitue pour la jeune femme une brisure dans sa ligne de vie. Comme elle me le racontait par téléphone début 2006 : « *l'Arabesque, ça m'a permis de toucher le fond et de commencer à remonter* ».

Le vécu du quotidien reste un enjeu important dans tout ce processus de construction identitaire pour Chaïmaa et l'articulation des champs de la maternité et de l'engagement social devra comporter de nombreux réaménagements et bricolages identitaires.

En outre, le contexte politique contemporain ne facilite pas de manière sereine la construction de soi des acteures-sujets inscrites dans des appartenances « floues ». Enfin, le choix courageux de Chaïmaa de prendre une place concrète dans la société,

par la reprise d'études et la recherche d'un emploi en lien avec les autres, témoigne aussi d'une identité individuelle qui a besoin de reconnaissance et de confirmation de soi au sein d'un collectif.

3.3.2. Massinissa

L'enfance de Massinissa se déroule également dans les années 1970, après la migration de la famille en 1969 alors qu'elle n'a que deux ans. La petite fille se construit dans une famille ouvrière, elle observe sa mère qui l'élève, avec ses six frères et sœurs, et réalise alors que ce n'est pas une vie facile dans le contexte de migration de l'époque. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles Massinissa ne souhaite pas avoir une famille nombreuse plus tard.

La petite fille est très heureuse dans sa scolarité maternelle et primaire ; elle a de nombreuses copines et elle garde de cette période de très bons souvenirs. Comme elle le souligne : « *A l'école, tout le monde m'aimait bien…* ».

Massinissa entreprend alors sa scolarité secondaire, qu'elle ne termine pas, car elle décide d'arrêter avant la fin de sa cinquième année, pour se marier avec un homme « *important* » dans le Nord du Maroc. Ses parents ne sont pas du tout enthousiastes pour un tel mariage, car il s'agit d'un homme d'une classe sociale plus élevée, et Massinissa devra retourner vivre au Maroc, loin de sa famille. Mais comme ils souhaitent le bonheur de leur fille, ils acceptent et le mariage est organisé en 1985 au Maroc ; Massinissa est alors âgée de 18 ans.

L'année d'après, après presque deux ans de vie « commune », la jeune femme accouche de son fils, événement qui la comble de joie, car sa vie est fort solitaire, son mari est toujours absent et elle ne s'entend pas bien avec sa belle-mère et sa belle-famille. Massinissa découvre aussi progressivement que son mari la trompe, et même en essayant de dialoguer avec lui, elle réalise qu'il ne changera pas. Son vécu de mère d'un fils la confirme dans son statut de mère respectable, mais elle ne se sent néanmoins pas respectée[165]. Sa situation de couple se dégrade, mais elle accouche d'une petite fille en 1989, événement qui réconforte la jeune femme dans un parcours de vie qui s'obscurcit de jour en jour. Ses deux maternités lui donnent alors de la force pour tenir le coup dans sa situation, où elle se trouve de plus en plus isolée et humiliée par sa belle-famille. Elle regrette en outre d'avoir arrêté ses études et quitté sa famille et ses amis, pour un mariage baignant dans l'idéologie patriarcale dans lequel elle ne ressent que dédain et mépris. Massinissa décide alors de ne plus avoir d'enfants « *dans ces conditions-là* »[166].

En 1994, alors que ses deux enfants sont âgés de 8 et 4 ans, son mari accepte de divorcer mais à condition que les deux enfants restent au Maroc avec leur père.

---

[165] Massinissa ne spécifie pas dans son récit si son mari veut lui imposer la polygamie, mais différents éléments semblent néanmoins converger dans ce sens, car elle justifie par exemple sa fuite du Maroc par le fait qu'elle n'est pas faite pour « *un ménage à plusieurs* »…

[166] Massinissa m'a fait cette réflexion en 2009, lors d'un de mes passages à l'Arabesque.

Massinissa prend alors tous les risques pour s'enfuir avec eux, car elle ne veut pas les abandonner à sa belle-famille. Cet événement représente sans aucun doute une brisure dans la ligne de vie de la jeune femme, mais il la détermine comme acteure-sujet mère qui a su prendre une grave décision pour elle-même et pour ses enfants.

Il est clair que dans cette expérience le champ identitaire de la maternité a, dans un premier temps, déterminé Massinissa à décider de son divorce et de son retour en Belgique, mais il a aussi constitué une profonde ressource identitaire pour la jeune femme. Lorsqu'elle arrive en Belgique, c'est encore son rôle de mère qui prend le dessus, car une fois que Massinissa sait que ses enfants sont en sécurité, à l'école et chez ses parents, elle trouve du travail pour leur « *assurer un avenir meilleur* ».

L'engagement social de Massinissa commence « officiellement » à l'Arabesque en 1999, cinq ans après son retour en Belgique. Ses enfants sont alors âgés de 13 et 9 ans, et la jeune femme traverse une période d'accablement avec des problèmes de santé. Elle est en congé de maladie et elle décide alors de suivre une formation afin de s'occuper. C'est comme ça qu'elle arrive, par le « bouche à oreille », à l'Arabesque pour suivre des cours de néerlandais et de couture.

Je voudrais souligner ici que je parle de l'engagement social « officiel » de Massinissa à l'Arabesque, car il faut relever que le choix du divorce et sa fuite avec ses enfants, en total désaccord avec son mari et sa belle-famille et contre la loi marocaine, constituent pour moi un profond engagement-conduite pour la jeune femme. Pour gagner sa liberté, Massinissa n'a pas eu peur de s'opposer à l'idéologie patriarcale, elle n'a pas craint d'affronter la pression et le regard de la communauté, même si c'était pour ternir à jamais sa réputation au Maroc et dans une certaine mesure aussi en Belgique. Certes, si Massinissa garde une certaine fragilité conséquente à cette expérience, elle représente pour moi une acteure-sujet profondément engagée pour changer les choses de l'intérieur en se battant pour sa liberté et celle de ses enfants.

A cet engagement-conduite, qui est donc lié à une démarche individuelle de Massinissa dans le champ identitaire du couple et de la maternité, succède donc en 1999 un engagement comme acte à l'Arabesque. L'arrivée de la jeune femme dans l'association relève d'une bifurcation dans son parcours de vie. En effet, d'une posture de bénéficiaire de formations qui vient pour « *s'occuper* » et « *changer d'air* », Massinissa va progressivement s'ouvrir à d'autres vécus et décider de nouvelles expériences en tant que bénévole.

Comme pour les autres femmes, le terrain de l'Arabesque constitue un foyer identitaire pour Massinissa et différentes ressources lui permettent de se restaurer dans son identité, fragilisée par son vécu de mère seule avec enfants et en période de dépression. Elles permettent en outre à Massinissa de nourrir sa réflexivité et de consolider sa construction identitaire : ces ressources sont de l'ordre de la fierté d'être devenue ce qu'elle est et ce que la vie a fait d'elle et le sentiment d'être utile dans un collectif.

Pour terminer, je voudrais relever que Massinissa opère une certaine articulation entre maternité et engagement social dans son processus de construction identitaire.

Dans le parcours de vie de Massinissa, les expériences qu'elle a vécues l'ont amenée à se positionner en tant que femme acteure-sujet profondément libre de ses choix,

dans un métissage culturel permanent. Plusieurs éléments attestent ainsi de cette liberté de choix : son divorce, son émigration « hors-la-loi » du Maroc, le fait de refuser de porter le foulard et l'éducation profondément métissée qu'elle donne à ses enfants. Pour Massinissa, depuis sa décision de quitter le Maroc, l'engagement est quotidien et permanent, et avec un parcours un peu « hors normes », elle assume son statut de femme divorcée qui élève deux enfants, qui travaille et qui s'engage comme bénévole dans une association pour femmes.

C'est donc son expérience d'acteure-sujet dans son parcours de vie individuel qui l'a amenée à pousser un jour la porte de l'Arabesque, ce qui a renforcé sa réflexivité et qui l'a poussée alors à s'engager dans l'association. En outre, quand Massinissa parle de l'éducation de ses enfants, elle insiste sur les réflexions qu'elle a développées suite à son vécu et sur sa détermination de modifier alors le contenu de sa transmission. Massinissa se renforce ainsi en tant qu'acteure-sujet mère, vigilante et attentive à établir dans la transmission à ses enfants des rapports de genre équilibrés et complémentaires.

Mais il est un fait certain que la construction identitaire de Massinissa, par sa participation à l'Arabesque, renforce sa réflexivité sur la manière dont elle a répondu aux événements marquants de sa vie ; cela lui donne beaucoup d'estime de soi et de fierté par rapport aux femmes qui sont encore « enlisées » dans des vécus difficiles. Par l'enrichissement de sa capacité réflexive au cours du récit, elle se confirme en fait comme une acteure-sujet qui a su décider et parcourir un long chemin vers l'émancipation.

Enfin, comme elle reste aussi fidèle à son identité individuelle discrète, Massinissa ne présente pas son engagement social comme « *une grande révolution qui va faire changer les choses* », mais comme une humble contribution à l'image d'une « *gouttelette d'eau* », mais qui fait partie d'un tout. Et en cela, elle dira : « *Quand on peut aider, il faut qu'on aide et puis c'est tout. Sans plus. Ca oui. Mais on ne le fait pas pour recevoir quelque chose ou pour... Mais rien que de le faire c'est bien. C'est toutes ces petites gouttelettes-là qui.... Voilà, je suis juste ça…Une petite gouttelette, …Mais l'océan est rempli de gouttelettes…* » (8-16-16=>20).

Conclusion

Les deux interlocutrices de cette troisième figure ont bénéficié d'une enfance « relativement » heureuse dans les années 1970. Chaïmaa, qui est la seule narratrice née en Belgique, grandit dans le statut d'enfant d'immigrés, dont j'ai déjà parlé, et réalise douloureusement sa différence au moment de son adolescence. En outre, au moment d'investir le champ identitaire de la maternité, Chaïmaa est déçue par sa vie de couple car elle doit tout assumer seule.

Issue d'une famille heureuse, Massinissa par contre choisit elle-même un mariage et un retour au Maroc qui vont la replonger dans un univers tout à fait patriarcal. Ce choix, qu'elle regrette amèrement, l'oblige un jour à mettre en œuvre une stratégie de fuite du Maroc avec ses enfants. Ce retour en Belgique, même si elle est soutenue par sa famille, la fragilise et elle doit réduire le champ identitaire de la maternité, car elle doit trouver un travail pour subvenir aux besoins de sa famille.

Le passage à l'Arabesque va « rallumer » pour les deux femmes, une étincelle dans leur processus de construction identitaire, en les renforçant dans leur estime de soi, en tant qu'acteures-sujets engagées contribuant à la vie de l'association ; elles se restaurent dans une certaine mesure grâce à leur bénévolat et leur engagement auprès des femmes. Grâce à la reconnaissance et l'estime de celles-ci, le collectif de l'Arabesque constitue pour Chaïmaa et Massinissa un foyer identitaire qui entraîne pour les deux acteures-sujets des « soi possibles », par l'obtention d'un diplôme d'assistante sociale pour la première, et d'un travail comme aide soignante dans un home pour personnes âgées pour la seconde. Par un effet rétroactif Chaïmaa et Massinissa se consolident aussi dans leur statut d'acteures-sujets mères qui veulent améliorer les conditions de vie de leurs enfants.

3.4. La figure de la femme mutilée et réparée par la maternité

Linda

Née en 1954, Linda est la narratrice la plus âgée ; la construction de son trajet de mère se situe dans un long processus, entre chaos et fierté.

Dans le temps et dans l'espace, l'enfance de cette narratrice se déroule de la moitié des années 1950 jusqu'à la moitié des années 1960, dans une petite ville marocaine. Linda se construit, vaille que vaille, dans une famille très pauvre que la misère a très tôt marquée. Enfant abandonnée et mal aimée, elle s'occupe néanmoins un peu de ses jeunes frères et sœur jusqu'à l'âge de 8 ans, où Linda est violée une nuit dans sa maison probablement par un voisin. Cet événement se passe en 1962 et représente le premier fait marquant qui brise sa ligne de vie.

La période qui entoure la migration, en 1968, est très difficile pour l'adolescente, car elle est constituée par l'abandon de sa mère (deuxième événement traumatisant en 1969), le rejet de son père suite à une fugue et un viol, qui ont apporté la honte à la famille (troisième événement marquant de sa vie, la même année) et son placement dans une maison d'accueil. Jusqu'à l'âge de 19 ans, elle tente de se restaurer grâce à la bienveillance des religieuses de la maison d'accueil et de ses amies « du même bord ».

Sa « vie de couple », totalement hors du commun, puisqu'il n'y a pas de mariage, débute de manière tout à fait précaire en 1973 : son compagnon est déjà marié, il a une famille au Maroc, et pendant plusieurs mois il laisse Linda sans nouvelles, enceinte de son premier enfant. Linda accouche seule et elle reste encore quelques mois dans la maison d'accueil.

Cet événement crée chez Linda une véritable rupture « positive » dans son parcours de vie. Devenue mère d'un fils, elle a enfin un statut qui lui donne une identité reconnue au sein de la société. Néanmoins, lorsque son bébé est âgé de 6 semaines, soutenue par une assistante sociale, la jeune femme doit trouver un emploi pour assurer sa subsistance et devenir autonome.

Linda débute donc sa vie de mère dans une conciliation forcée entre la maternité et l'activité professionnelle. Mais il est un fait certain : le champ identitaire de la

maternité contribue à restaurer pour Linda une image positive d'elle-même et donne un sens à sa vie ; d'autant plus que son compagnon l'a rejointe -et donc choisie- et vit avec elle. Ses cinq maternités, entre 1973 et 1984, ainsi que les enfants, vont la construire et la renforcer dans son identité de mère, statut qui lui assure une place reconnue dans la communauté. Elle développe ainsi sur une vingtaine d'années le champ identitaire de la maternité et toutes les émotions et actions liées à ce champ continuent à élaborer son identité individuelle.

Linda établit avec ses cinq enfants une relation affectueuse et intime. De plus, par sa communication avec eux, elle veut « *rattraper* » et combler le manque d'affection de son enfance et de son adolescence. La maternité vient ainsi renforcer et restaurer son identité féminine et contribue à lui donner un espace où elle peut exprimer ses valeurs de vie métissées. De plus, la reconnaissance qu'elle reçoit de ses enfants contribue à la renforcer davantage dans son identité de mère.

Malheureusement, le champ identitaire de la maternité est court-circuité par un événement dramatique en 1993 : la mort de son fils aîné, âgé de 18 ans, dans un accident. Complètement prostrée par ce décès, Linda, qui ne parvient pas à exprimer ses émotions, va néanmoins une fois de plus sortir de sa torpeur et de son chagrin, grâce à l'amour de ses quatre autres enfants. Par son vécu de mère et l'affection de ceux-ci, Linda retrouve des forces et des ressources pour sortir de la dépression et se reconstruire.

Le deuxième champ identitaire investigué est celui de l'engagement social de Linda. Il commence en 2004, lorsqu'elle décide d'apprendre l'anglais pour correspondre avec son frère aux Etats-Unis. Ses enfants ont grandi et elle a aussi le temps de faire autre chose puisqu'elle ne travaille plus. Linda est arrivée à l'Arabesque par hasard, en venant faire pointer sa carte de chômage, et elle s'est tout de suite plue en participant à la Marche Mondiale des Femmes.

Elle vit donc seule avec son compagnon et sa dernière fille. En outre, ayant fortement pris conscience par son propre vécu des inégalités et des souffrances de nombreuses femmes de sa condition, Linda veut s'engager « corps et âme » à l'Arabesque ; son engagement la conforte dans son estime de soi et la construit en tant qu'acteure-sujet intégrée dans un collectif.

De plus, devenir bénévole de l'Arabesque, au sein d'une équipe, constitue aussi pour Linda une stratégie identitaire pour « sortir » de toutes les épreuves qui ont profondément ébranlé son estime personnelle durant une grande partie de son parcours de vie. Son engagement comme acte dans l'association rencontre ainsi cette opportunité de se re-construire après les années de lutte à tous les niveaux.

Pour Linda, comme pour les interlocutrices plus âgées du corpus, le processus de construction identitaire est lié aux cycles de la vie, car le temps de l'engagement social suit le temps de la maternité. Elle est en fait en transition vers un renforcement de son identité de femme en opérant par son engagement à l'Arabesque une bifurcation dans son parcours de vie.

Pour cette interlocutrice également, les ressources affectives et collectives, ainsi que le partage des intimités propre au GPF de l'Arabesque, constituent un foyer identitaire et permettent à Linda de développer sa réflexivité et de consolider sa construction identitaire.

Pour terminer, je voudrais revenir sur l'articulation entre engagement social et maternité que Linda opère « par la force des choses » dans son processus de construction de soi.

En effet, à travers le récit extraordinaire de Linda, il est remarquable de repérer la capacité réflexive qu'elle a développée à partir de son vécu, en lien permanent avec l'évolution et les changements de la société. Elle analyse ses différentes expériences de vie, même les plus tragiques, elle se pose une foule de questions au risque de perturber et déranger les autres, comme c'est parfois le cas avec les femmes de l'Arabesque.

Par son identité individuelle, curieuse et avide de compréhension, elle se renforce comme acteure-sujet présente au monde qui veut participer à l'évolution de la société. Sa détermination à construire une famille avec des valeurs fortes fait partie de cette présence au monde, car elle veut apprendre à ses enfants le sens et le respect de soi et des autres. Pour elle, son engagement est quotidien et permanent, telle une lanterne qui éclaire la sphère familiale. En outre, quand Linda parle de l'éducation de ses enfants, elle insiste sur les réflexions qu'elle a développé suite à son vécu, et sur sa détermination à modifier alors le contenu de sa transmission. Comme elle le souligne par exemple, par rapport à l'éducation de ses fils : « *La première chose que j'ai dit à mon fils, je lui dis : écoute, quand tu rencontres une fille, surtout ne joue pas avec ses pieds, c'est la première chose que j'ai dit. Je dis : ne prends pas une fille pour un jouet, ne prends pas une fille pour un objet du plaisir. Ca je lui ai dit. C'est moche j'ai dit* » (9-25-28=>30).

Grâce à ses expériences d'acteure-sujet mère, qui ont renforcé sa réflexivité dans son parcours de vie individuel, Linda a décidé de s'engager dans une association pour faire « *partie d'un mouvement de femmes* ». Par sa participation à l'Arabesque, Linda prend conscience du rôle qu'elle peut enfin jouer dans la société comme citoyenne à part entière. Comme elle le souligne à propos de sa fille qui veut devenir assistante sociale : « *Je pense qu'elle commence à comprendre certaines choses, à sentir qu'il y a des... Je pense que peut-être ça vient de moi, qui sait, parce que moi je lui en parle, je lui montre des petits trucs pour essayer un peu de la mettre au courant. Oui, je lui parle de tout, des mouvements féminins je parle, de l'Arabesque...* » (9-25-11=>14).

Et elle conclut en relevant que l'engagement social, qu'il soit à la maison ou à l'Arabesque, sert à l'émancipation des femmes, mais des femmes par elles-mêmes et pour elles-mêmes. En cela elle dira : « *C'est entre elles, elles s'entraident, et entre elles, elles débattent du problème, et entre-elles, elles comprennent certaines choses, je veux dire. C'est des femmes par les femmes !* » (9-25-19=>21).

Elle renforce alors cette dynamique identitaire par la conscientisation et la réflexivité engendrées par le récit de vie. Un de ses combats favoris à l'Arabesque : rappeler en permanence de donner sa chance à chaque femme et lui montrer le chemin ; à l'instar des religieuses, « *femmes magnifiques* » qu'elle a rencontrées un jour dans son parcours et qui lui ont donné sa chance dans la vie en lui faisant confiance.

3.5. La figure de la femme et la mère mutilées

Lamia

La construction de son trajet de femme et de mère se situe pour Lamia entre ressources et déchirures. Ainsi, elle se construit comme une enfant très tôt livrée à elle-même, dans les années 1960, dans une ville marocaine. Elle doit assumer son rôle d'aînée et assurer des tâches déjà trop lourdes pour elle, car Lamia provient d'une famille très modeste dont le père a émigré en Belgique quelques années auparavant. Ainsi, c'est elle qui, à 4 ans, va chercher seule l'eau au puits et « *se battre avec les autres* ».

En 1967, à 5 ans, elle quitte le Maroc avec sa mère et deux de ses frères pour rejoindre leur père en migration. Cet événement semble constituer une bifurcation positivement vécue dans sa ligne de vie. Elle est admise alors dans une école chrétienne qui va l'aider à s'adapter et lui procurer de l'affection, ce qu'elle ne reçoit apparemment pas dans sa famille.

A 14 ans, lors d'un retour au Maroc, la mère de Lamia arrange ses fiançailles avec un Marocain de dix ans son aîné et vraisemblablement en quête de « papiers » pour émigrer. Cet événement est la première brisure dans le parcours de vie de Lamia ; elle rêvait de devenir infirmière et le fait qu'elle doive tout arrêter pour se marier l'a « *cassée* », comme elle l'exprime tristement.

En 1978, Lamia se marie ; elle a 16 ans, et dès le premier jour, elle se fait battre par son mari qui la force sur le plan sexuel et ne supporte pas la moindre contrariété. Elle devient mère avant ses 17 ans sans être aucunement suivie médicalement ou psychologiquement, mais la naissance de son fils va néanmoins lui apporter beaucoup de réconfort et combler son sentiment d'abandon (par sa mère) et de solitude (qu'elle éprouve depuis qu'elle est enfant).

Cet événement est sans aucun doute le plus heureux du parcours de vie de Lamia. Elle met alors toute son énergie et son investissement dans l'éducation et la protection de son fils, qui représente également pour elle l'aboutissement du statut de mère reconnue et honorée par l'idéologie patriarcale. En outre, Lamia apprend à s'organiser, car lorsque son fils a 5 ans et qu'il va à l'école, la jeune mère commence à travailler et il lui faut donc concilier son rôle de mère et son activité professionnelle.

Le champ de la maternité, avec cette première expérience, est sans aucun doute une profonde ressource pour la construction identitaire de la jeune femme. Dans son vécu de mère, subissant néanmoins de la violence conjugale, elle enrichit sa capacité réflexive en renforçant son identité d'acteure-sujet mère qui transmet d'autres valeurs à son fils : c'est-à-dire celles du respect de soi et des autres -surtout des femmes-, de courage et de volonté pour s'instruire, de gentillesse et de complicité.

Cependant, Lamia a aussi vécu sept débuts de grossesses, qui vont toutes aboutir à un avortement spontané à cause de la violence conjugale. Ces événements sont autant de brisures dans la ligne de vie de Lamia, qui est alors une mère détruite. La dépression, même si elle n'en parle pas, a très certainement déteint sur son rôle de mère. Néanmoins, c'est sans conteste la présence de son fils qui va l'aider à

surmonter ses maternités meurtries. Seule sa première maternité et son fils, dont elle va s'occuper prioritairement, vont la construire et la renforcer dans son identité féminine maternelle, mais qui n'est pas une identité suffisamment « aboutie » au regard de la communauté, car elle n'a eu qu'un seul enfant.

La reconnaissance qu'elle reçoit de son fils contribue à la renforcer dans son identité de mère, seul rôle qui donne du sens à son parcours de vie. L'image de soi, profondément minée par ailleurs par son vécu de la solitude, de l'ennui et de la peur de son mari, se réhabilite, dans une certaine mesure, grâce au regard de cet enfant et aux émotions qu'elle ressent alors dans cette relation privilégiée. Entre préoccupation et plaisir, inquiétude et fierté, Lamia vit ses expériences de mère presque comme un abandon de soi. L'amour de son fils l'aide ainsi à dépasser son vécu de femme douloureux et amer. Très consciente de son rôle, elle élabore à la fois une relation sécurisante et affectueuse avec son fils, mais elle lui donne également des cadres.

Par ce choix d'éducation métissée, elle espère que son fils respectera sa femme et semble même confiante à ce sujet. Elle retire alors satisfaction et affirmation de soi. Sa maternité représente sans aucun doute un réservoir d'énergie pour faire face à la violence conjugale.

L'engagement social de Lamia arrive plus tard dans son parcours de vie, elle est âgée de 42 ans, en 2004 ; elle a alors accumulé une expérience professionnelle de plus de 20 ans et son fils a 25 ans et poursuit ses études en pharmacie.

C'est son envie de communiquer avec les anglophones sur son lieu de travail, qui la pousse à suivre une formation d'anglais à l'Arabesque. Elle se remet en outre d'une période de dépression et elle a un peu plus de temps pour faire autre chose. De plus, Lamia veut s'occuper d'autres femmes, car cela « *la réveille* », comme elle dit, et la conforte alors dans son estime de soi ; elle veut se battre pour « prévenir » celles-ci, voire améliorer la vie des jeunes filles qui subissent la violence de leur mari.

Mais s'engager comme bénévole à l'Arabesque constitue aussi pour Lamia une stratégie identitaire pour « tenir le coup » face à une épreuve qui l'ébranle profondément dans son estime personnelle, et ce depuis son mariage arrangé. Son engagement comme acte à l'Arabesque rencontre ainsi cette opportunité de se re-construire face aux années de violence et de soumission. Ainsi, elle s'inscrit courageusement à une formation de self-défense « *pour pouvoir soutenir le regard de son mari* ».

Le terrain de l'Arabesque constitue pour Lamia un petit foyer identitaire, en comparaison avec les autres narratrices ; il lui permet de nourrir sa réflexivité et de consolider, comme elle peut, sa construction identitaire. Elle reçoit des encouragements de la part de la coordinatrice de l'association qui soutient beaucoup Lamia et de l'affection de nombreuses femmes. De plus, elle se sent appartenir à un collectif où d'autres femmes, comme elle, se battent pour se reconstruire. En outre, ses réalisations familiales et professionnelles ainsi que son courage à affronter depuis tant d'années la violence d'un mari brutal forcent le respect des autres femmes, qui la prennent en exemple et lui demandent des conseils. Il est à souligner cependant que Lamia n'a pas reçu le soutien nécessaire pour sortir de sa condition et

que l'Arabesque ne suffit pas non plus à lui donner l'énergie dont elle a besoin pour mettre un terme à cette situation.

Il m'est pénible de conclure le récit de Lamia en tentant une articulation entre engagement social et maternité, car les dernières nouvelles[167] à son sujet sont mauvaises. Lamia sombre à nouveau dans une profonde dépression et elle n'a pas la force de porter plainte contre son mari, qui est devenu de plus en plus violent, voire fou, conséquence de la prise régulière de drogues fortes.

Il me reste maintenant la possibilité de reprendre ce que Lamia a réalisé comme bricolage identitaire dans son parcours de vie et qui nourrit cette articulation entre maternité et engagement social, mais il est aussi intéressant de porter regard et questionnement sur le contexte d'une telle situation de vie.

Dans le choix de s'engager à l'Arabesque, à un moment donné de son parcours de vie, Lamia a opéré une transformation dans son rapport au monde en élargissant ses champs identitaires maternité et activité professionnelle vers l'engagement social, permettant ainsi de se construire une identité féminine individuelle et collective en dehors de son rôle maternel et professionnel. Ce choix lui a permis alors quelque peu de transformer son rapport à la maternité dans sa transmission à son fils par exemple, grâce à l'interaction avec le collectif de l'Arabesque. Je souligne comme action courageuse, la prise de position radicale de Lamia contre son mari, qui a voulu marier leur fils sans lui demander son avis.

Elle a renforcé aussi cette dynamique identitaire par la conscientisation et la réflexivité engendrées par le récit de vie : elle mène un combat obsessionnel pour tout ce qui touche à l'éducation des fils, afin qu'ils ne deviennent pas des maris brutaux !

Grâce à son engagement social temporaire, Lamia crée une petite « sortie » de soi créative, telle une oasis, qui lui permet de vivre des expériences émotionnelles chaleureuses et ressourçantes sur le plan individuel et collectif.

Cependant, suite à l'analyse de ce récit, une réflexion reste en suspens quant à l'inaction de Lamia par rapport à sa situation et au fait de ne pas porter plainte pour la violence quotidienne subie. Cette situation est en effet intolérable, mais elle reflète toute la complexité du suivi et de l'accompagnement des femmes victimes de violence conjugale que la peur panique empêche d'agir pour elles-mêmes. Lamia s'est beaucoup investie à l'Arabesque, elle a donc suivi une formation de self-défense et d'écoute spécialisée pour les femmes victimes de violence, mais elle n'est pas prête, comme beaucoup d'autres femmes malheureusement, à dire un « stop » définitif à son propre vécu.

Aujourd'hui, l'Arabesque reste un foyer identitaire important pour Lamia, peut-être le seul pour la soutenir depuis que son fils, maintenant âgé de 31 ans, a quitté la maison et que le soutien de sa famille demeure inexistant. Le silence des familles qui avalisent autant de violence ou qui font comme si « on ne savait pas » représente pour moi une autre clé de compréhension de « l'immobilisme » de Lamia quant au fait de se séparer, puisqu'elle ne peut compter sur l'aide de personne, et ce depuis toujours.

[167] Nouvelles qui datent de début juin 2010.

L'identité collective à l'Arabesque représente ainsi un lieu de solidarité féminine et les dernières bribes d'espoir dans le parcours de vie chaotique de Lamia, qui n'est malheureusement pas seule à vivre une situation de vie régie par la domination et la violence.

Conclusion

Ce troisième chapitre, qui traverse les différentes figures de construction identitaire sous l'angle de la temporalité biographique, a donc permis de reconstruire pour les interlocutrices, les trajets de la maternité et de l'engagement social à l'Arabesque ainsi que leur articulation. Cette autre lecture des cinq figures peut paraître redondante par rapport aux chapitres qui précèdent, du moins à certains moments. En effet, le matériel issu des neuf récits de vie est le même, mais il est important de considérer les parcours avec l'angle de la temporalité biographique pour permettre de mieux comprendre comment les acteures-sujets se construisent au quotidien entre maternité et engagement social.

Ce qui ressort de ces figures, c'est la diversité et la complexité des chemins de vie, qui se rejoignent néanmoins dans certains cas et se ressemblent. Je n'ai pas souhaité stigmatiser des parcours par des tendances grossières car de nombreux éléments que j'ai analysés s'entrecroisent et définissent les parcours de vie de manière singulière. Ainsi, l'articulation des différents champs identitaires par les acteures-sujets présente des similitudes dans les figures mais elle dépend aussi fondamentalement de l'identité individuelle de chaque interlocutrice, des événements heureux et/ou dramatiques de la vie, ainsi que des réponses apportées à ceux-ci, de la reconnaissance dont les femmes ont bénéficié, etc.

Pour ce qui est de l'articulation des deux champs identitaires, j'observe un phénomène de rétroaction[168] évident, plus ou moins important selon les parcours de vie. Grâce à leur vécu de la maternité au sein de la sphère familiale, les interlocutrices ont amené à l'Arabesque des éléments de débats, des réflexions, des questionnements, des contributions, voire un exemple de vie ; celui-ci encourage et stimule les autres femmes bénéficiaires de l'association à réfléchir sur leur vie et à vouloir amorcer aussi un processus vers la liberté et l'autonomie.

Pour ce qui est de l'engagement social à l'Arabesque, toutes les femmes ont bénéficié, dans des nuances différentes en fonction du temps qu'elles y ont passé et du degré de leur investissement, de différentes ressources qu'elles ont mobilisées par la suite de manière variable dans la sphère familiale. Celles-ci sont créées par la spécificité de ce lieu avec sa logique et son langage propre, pour reprendre Singleton (1998), destiné à l'émancipation des femmes d'origines ethno-culturelles différentes.

---

[168] La rétroaction est un concept utilisé en systémique. Elle désigne un type de relation non causale entre deux éléments. La relation dite de rétroaction ou de feed-back se définit comme une action de A sur B puis de B sur A, cette rétroaction pouvant être positive, c'est-à-dire amplificatrice, soit négative, c'est-à-dire compensatrice ou régulatrice. Pour ma part, j'utilise le terme de rétroaction pour désigner un renforcement de l'affirmation de soi au sein de la sphère domestique grâce à l'engagement social à l'Arabesque, et vice versa.

Comme je l'ai souligné, ces ressources sont de l'ordre de l'affectivité, de l'appartenance au groupe et du partage d'intimité et/ou du bonheur de se dire.

➔ L'affectivité d'abord, qui entoure de manière générale les engagements sociaux auprès des femmes de l'association, est un véritable moteur pour toutes les interlocutrices, qui en retirent fierté et conscience forte de leur parcours personnel ainsi que de l'importance de leur rôle. Pour certaines interlocutrices, l'association a servi et sert encore de bouée dans des parcours de vie difficiles. L'Arabesque leur permet pour la plupart de développer leur créativité et leur donne des possibilités de se former, d'échanger et de s'engager aussi pour dénoncer les inégalités et la soumission. Pour toutes, venir à l'Arabesque est -ou a été- un réel plaisir et elles considèrent l'association comme un foyer ou une deuxième famille.

➔ Le collectif ensuite, leur permet de partager et de confronter leurs idées avec d'autres femmes. Il leur permet aussi de s'engager dans des causes militantes, confirmant dans une réciprocité avec les autres femmes de différentes cultures leur désir de changer les choses et d'améliorer les conditions de vie des femmes. Pour certaines, il sert de tremplin vers d'autres engagements sociaux.

➔ Et enfin, une troisième ressource mise en évidence à l'Arabesque est relative à tout ce qui touche aux partages d'intimités et/ou au bonheur de se dire. Que ce soit dans le récit de vie individuel, dans le GPF pour certaines ou dans leur participation aux réunions des bénévoles, les narratrices ont découvert le bonheur de se dire et de se raconter en toute confiance. Cela leur permet de communiquer et de partager, mais aussi de recevoir de la reconnaissance de leurs expériences par les femmes de l'Arabesque. Leurs réalisations familiales, leur courage à traverser les épreuves ou à « tenir » face à un mari brutal, leur aptitude à s'organiser avec des jeunes enfants ou leurs conseils prodigués forcent le respect des autres femmes qui sont bénéficiaires de leurs expériences. Le renforcement de l'identité narrative à l'Arabesque consolide celle développée dans la sphère familiale avec les enfants et vice versa, dans un processus de transmission de valeurs et de pratiques de vie profondément métissées.

L'engagement comme acte à l'Arabesque a permis à chaque femme de vivre de nouvelles expériences qui nourrissent leur identité individuelle et ouvrent aussi sur une identité collective porteuse d'une autre réflexivité sur soi, sur les autres et sur leur rapport au monde. Cet engagement, renforcé par le récit, se poursuit donc pour la plupart dans un engagement-conduite qui se prolonge dans le champ identitaire de la maternité.

Chapitre 4. Des pistes interprétatives de construction identitaire dans les récits analysés

Etape ultime de mon processus d'analyse, ce dernier chapitre de la thèse tente l'exercice délicat mais essentiel de dégager, à partir du foisonnement de l'analyse, des pistes interprétatives de la construction identitaire des interlocutrices entre maternité et engagement social à l'Arabesque.

Dans une démarche herméneutique, j'ai donc tenté de comprendre les parcours de vie de neuf interlocutrices, acteures-sujets mères et engagées bénévolement dans une association pour femmes. De ces neuf récits, il s'est avéré que certains parcours se ressemblent et d'autres se distinguent de manière subtile ou au contraire radicale. Cela a donné lieu alors à des regroupements qui synthétisent les parcours des femmes en cinq figures[169] de construction identitaire.

Après avoir analysé les récits, je vais donc tenter de les interpréter[170]. Comme le souligne Digneffe, l'interprétation vise à mettre en avant des productions de connaissance qui émergent des récits et qui permettent de poser éventuellement des hypothèses *nouvelles* et qui posent dès lors de nouvelles questions[171]. Il s'agit donc du résultat de tout mon travail inductif à partir du matériel de terrain. Mes analyses contiennent déjà de l'interprétation grâce à l'articulation avec les concepts développés dans la partie théorique, mais je tente dans cet exercice-ci d'aller plus loin dans l'inventivité et la compréhension fine d'une catégorie de situation, incarnée par les neuf parcours de ma recherche. Mais comme le souligne Legrand,

> « l'interprétation n'est pas le traitement. Elle est une nouvelle et dernière étape de l'analyse, formellement distincte, y compris dans l'écrit qui formulera les résultats de la recherche, et qui tient sa spécificité de ce qu'elle *élève les hypothèses présentes à l'état*

[169] J'ai choisi le terme « figure », terme qui signifie une forme de représentation symbolique de la construction identitaire.

[170] Il me paraît important de proposer ici une réflexion sur la différence entre « analyse » et « interprétation ». Bertaux écrivait que dans l'analyse, on investit « un maximum de réflexion et un minimum de procédures techniques » (Bertaux, 1980 : 233). Pour Legrand, « l'interprétation exige inventivité, en même temps qu'elle bénéficie de tout le background de formation théorique du chercheur, d'autant plus à l'aise que ce background sera riche et complet » (Legrand, 1993 : 208). Comme il le poursuit, « l'interanalyse est déjà l'occasion de la formulation *d'hypothèses*, à savoir de propositions qui établissent un lien entre divers éléments du récit. Hypothèses pour l'essentiel *concrètes.* Entendons des hypothèses qui concernent cette histoire singulière-ci, et ne sont pas encore élevées comme telles à l'état de propositions susceptibles d'alimenter une théorie générale. Hypothèses concrètes, bien que puissent déjà y être investis quelques concepts théoriques » (Legrand, 1993 : 210).

[171] Propos recueillis au cours d'une conversation en juillet 2010.

> *pratique* dans le récit reconstruit, *au statut d'hypothèses proprement et en tant que théorisées*[172] » (Legrand, 1993 : 211).

Pour ma part, je n'ai pas construit ma recherche sur base d'hypothèses à proprement parler, mais sur base d'un processus herméneutique, visant à comprendre comment les femmes s'inventent au quotidien. J'ai néanmoins choisi comme postulat qu'une articulation entre les champs identitaires de la maternité et de l'engagement social existe, et joue un rôle en s'enrichissant l'un l'autre, dans la construction identitaire des interlocutrices de ma recherche. Dans ce dernier chapitre, le lecteur peut mesurer qu'au fur et à mesure de ma démarche d'analyse, des éléments nouveaux apparaissent et enrichissent le thème, ce qui donne une consistance croissante à la thèse.

Voici donc des propositions interprétatives qui ressortent de l'analyse des figures de construction identitaire et que j'essaye de contextualiser par l'histoire, traversée aujourd'hui par de profondes mutations. En effet, depuis 2003, date du début de ma recherche doctorale, le contexte social, politique, idéologique, a changé dans les rapports entre les cultures. Ce contexte colore ainsi la réalité différemment : la place et les rapports que les cultures occidentales tentent de construire aujourd'hui avec celles du monde arabo-musulman et réciproquement ont changé. De multiples éléments, débats et conflits, viennent densifier les rapports entre ces cultures (la médiatisation des caricatures de Mahomet, la « question » du voile et de la reconstruction de la virginité, le drame des mariages forcés, la violence omniprésente, etc.), signes qui nourrissent le fait que la communication entre les cultures est un enjeu fondamental pour un avenir multiculturel obligé. Comme le relève Bastenier, « l'avenir des sociétés européennes dépend pour une part de leur capacité de gérer la diversité culturelle de ceux qui, on ne peut plus se le dissimuler, sont tous des candidats à la citoyenneté complète » (Bastenier, 2004 : 329). La reconnaissance de la pluralité des appartenances culturelles doit être associée à la quête d'autocompréhension de ces sociétés. En outre,

> « l'accomplissement social que serait le dépassement des frontières ethniques n'implique rien de moins qu'une réintégration des sociétés européennes élargies. Réintégration qui serait le produit non pas de l'imposition unilatérale de l'intégration, mais de la lente alchimie de la rencontre dans des rapports sociaux qui extraient les acteurs de leurs appartenances conflictuelles originaires et les rendent capables de participer à un ordre commun » (Bastenier, 2004 : 329-330).

Je relève plus précisément quatre propositions interprétatives :

> ➔ La première concerne la question fondamentale de la **reconnaissance par autrui** dans la construction identitaire des acteures-sujets.
>
> ➔ La deuxième explore le processus de **métissage culturel** à l'œuvre dans les familles d'origine immigrée, métissage qui touche les ruptures et les continuités avec le modèle parental, dans le vécu de la maternité entre autres, et plus particulièrement dans la transmission des valeurs et des pratiques de vie par les mères à leurs enfants.

[172] L'utilisation de la forme italique provient de l'écriture originale de l'auteur.

➔ La troisième proposition retraverse **l'identité narrative** comme une dynamique identitaire de connaissance et d'émancipation de soi.

➔ La quatrième enfin relève l'importance de l'Arabesque comme **foyer identitaire** pour la construction identitaire des femmes de l'étude.

4.1. L'importance cruciale des formes de reconnaissance par l'Autre pour la construction identitaire

« L'existence humaine n'a pas de sens hors du lien qui unit le sujet à autrui. Nous nous définissons toujours dans un dialogue, parfois par opposition, parfois par identité, avec les autres qui comptent. »

(Charles Taylor, 1999)

Au fil de ma vie et de ma recherche, dans les multiples rencontres d'une incroyable richesse, la lecture de toute quête identitaire, qu'elle soit mienne ou celle d'autrui, se lit en permanence en termes de reconnaissance et de besoin de respect.

Les sociologues du monde arabo-musulman auxquels j'ai fait référence montrent à quel point la construction identitaire des petites filles est liée depuis toujours à la reconnaissance de leur futur rôle de mère de fils, dans une société où l'idéologie patriarcale domine encore largement les rapports sociaux. A travers les récits, je perçois combien les femmes sont renvoyées en permanence au sentiment qu'elles sont responsables de leur rôle social attendu : celui de devenir mères. Elles vivent alors dans une quête de confirmation, de signes, de messages et d'indications sur ce qu'elles sont, plus spécifiquement en tant que mères ; elles ont besoin qu'on leur dise ce qu'elles valent dans ce rôle qui les détermine, qu'on les apaise sur leurs capacités, sur leur fondement, bref, sur leur identité maternelle (de Gaulejac, 2009).

Ainsi, pour se sentir exister socialement, les femmes d'origine arabo-musulmane (mais pas seulement) ont toujours senti le besoin de se réaliser comme mères au service de leurs fils, entraînant la reproduction, comme l'a souligné Lacoste Dujardin (1996), de l'idéologie patriarcale. On peut repérer plus particulièrement cette tendance par exemple dans les récits de Kalila et Lina, interlocutrices de la figure de « la mère qui s'affirme comme femme ».

Cependant, à travers les récits de vie des narratrices, on repère un profond métissage dans les pratiques sociales et les choix de vie, le métissage culturel s'étant déjà amorcé pour certaines femmes dans la génération précédente, comme c'est le cas par exemple pour Fatima, Nehal et dans une moindre mesure Chaïmaa. Alors, comment comprendre la place de la reconnaissance par autrui dans le processus de construction identitaire des neuf femmes ? Comment lire les différentes figures de construction identitaire avec les « lunettes de la reconnaissance » pour comprendre ce que sont aujourd'hui ces neuf acteures-sujets ?

Le développement de la première figure de construction identitaire par rapport à ce thème est plus long car c'est l'occasion de revenir sur différents liens avec la théorie ; les figures suivantes sont alors présentées de manière plus rapide et fluide.

En outre, je n'ai pas repris, dans la présentation qui suit, la structure -trop lourde- utilisée précédemment, avec la présentation du thème pour chaque figure et suivie de son développement pour chaque profil de femme. Je procède en fait de manière identique à la lecture des cinq figures de construction identitaire mais les sous-titres des quatre propositions interprétatives correspondent seulement à des éléments qui nourrissent mes réflexions, tels des mots-clés qui ouvrent à des interprétations.

4.1.1. A travers la première figure

La reconnaissance particulière d'un grand-père bienveillant

Dans la première figure, celle des « femmes et mères épanouies », constituée par les récits de vie de Fatima, Nehal et Wafa, un premier type de reconnaissance ressort de manière unanime dès le début des récits : c'est celle de leur grand-père (paternel pour Fatima et Wafa et maternel pour Nehal), qui a accompagné chacune des trois femmes dans leur jeune enfance, avant la migration. Ces personnages-clés sont présentés tous trois comme des êtres relativement instruits (l'un est imam), reconnus et respectés dans leur société et profondément bienveillants, avec lesquels les petites-filles ont établi un lien d'amour profond et véritablement « constructeur » dans leur processus d'affirmation et de confiance en soi.

Privées de la présence de leur père, immigré en Belgique, Fatima, Nehal et Wafa jouissent toutes les trois de la considération et de l'affection de leur grand-père. Dans une société qui a largement séparé le masculin du féminin, la personnalité masculine que représentent alors les trois vieillards est pour moi vraiment capitale dans le processus de construction de soi des jeunes femmes. De plus, dans les différentes formes de reconnaissance distinguées par Hegel[173], qui correspondent

[173] Hegel distingue effectivement trois formes de reconnaissance : la *reconnaissance juridique* dans laquelle « le sujet peut adopter à l'égard de lui-même une attitude positive de respect de soi fondamental. Il est apte à se considérer comme une personne qui partage avec tous les autres membres de sa communauté les qualités d'un acteur moralement responsable » (Honneth, 1999 : 17) ; elle correspond à l'un des trois registres indispensables à l'émergence de l'individu comme sujet de droit. La *reconnaissance sociale* constituée par « l'estime manifestée par des gratifications sociales qui fondent l'existence sociale de chaque individu, son appartenance à un groupe, son identité sociale, son utilité pour une communauté donnée {et qui}, contribue à la socialisation et à la cohésion sociale » (de Gaulejac, 2009 : 169). Pour Honneth, « dans la mesure où cette forme de reconnaissance doit présupposer l'expérience vitale de charges et de responsabilités partagées, elle inclut au-delà du moment cognitif d'un savoir éthique, un élément affectif de participation solidaire » (Honneth, 1999 :18). Cette reconnaissance sociale fait alors émerger le deuxième registre de l'émergence de l'individu comme sujet socio-historique. Et enfin la *reconnaissance dans l'amour* qui est « liée à l'existence charnelle d'autres personnes qui se portent les unes les autres des sentiments d'estime particuliers » (Honneth, 199 :17). Elle est constituée par l'affection qui fonde l'estime de soi et permet de se révéler à soi-même sous le regard de l'autre ; elle fait émerger le troisième registre de l'émergence de l'individu comme sujet de désir. (de Gaulejac,

« aux trois dimensions irréductibles du rapport à soi –confiance en soi, respect de soi et estime de soi- constitutives de l'intégrité de la personne » (Honneth, 1999 : 11), la « reconnaissance dans l'amour » de ces grands-pères pour leurs petites-filles a permis sans aucun doute à celles-ci de fonder leur estime de soi et leur sécurité de base, véritable réservoir d'énergie pour affronter les épreuves de la vie. En outre, le lien intergénérationnel avec leur aïeul constitue aussi une transmission de valeurs symboliques fondamentales pour leur construction identitaire.

Ainsi, pour Fatima et Nehal entourées aussi par leur mère, la vie a été une suite de bonheurs et d'expériences positives, relativement épargnée par les drames. Par contre pour Wafa, qui a subi la violence de son père après sa migration, il semble que sa réserve d'estime de soi et d'énergie engrangée dans son enfance, grâce entre autres à l'affection de son grand-père, n'a pas été anéantie par la violence. Wafa a en outre développé une forte capacité réflexive sur la pauvreté et les limites socio-culturelles de son père peu instruit. Elle prend du recul par rapport à lui, mais elle va néanmoins développer une attente de reconnaissance par son père qui subsiste encore aujourd'hui. Il faut souligner aussi que la mère de Wafa est considérée par celle-ci comme une femme « très simple », soumise à son mari, dont la jeune femme se détache et s'éloigne, car elle ne ressent pas de soutien de sa part au moment du drame de son adolescence. Cette situation amplifie encore le lien affectif de Wafa avec son grand-père.

La reconnaissance et le respect que témoignent les personnages masculins des grands-pères représentent en fait pour moi des vecteurs fondamentaux dans la construction du bien-être d'être soi des trois femmes de cette première figure. De plus, je souhaite relever une dimension que je relie à la reconnaissance et au regard approbateur d'autrui et qui distingue nettement ces trois femmes : c'est la confiance en soi renforcée tout au long de leur parcours de vie. Je propose ainsi de construire une dynamique entre la reconnaissance, la confiance en soi et le fait de se construire dans son identité comme acteure-sujet de son histoire, confiante dans ses capacités et ses ressources.

Ainsi, comme le relève Remacle (2002), les valeurs prônées par la société traditionnelle telles que l'autorité, la mémoire, le respect de la vieillesse, la solidarité familiale, la continuité des générations, sont incarnées dans ce cas par les grands-pères, garants de la loi et de l'ordre établi. Dans la transmission bienveillante et affectueuse qu'ils opèrent avec leurs petites-filles, ils permettent ainsi à celles-ci de se construire « en toute confiance » dans leur genre, leur rôle et leur statut social et culturel. Et c'est grâce à cette « confiance de base », qui se traduit pour ces trois femmes dans leur confiance dans l'avenir, qu'elles se construisent en tant qu'acteures-sujets réflexives qui se positionnent dans le monde.

2009). Mais comme j'ai construit aussi la notion d'acteure-sujet réflexive, il est important d'ajouter un quatrième registre proposé par de Gaulejac : celui de la « reconnaissance cognitive ». Il s'agit en fait pour le sujet de reconnaître sa capacité à comprendre les situations auxquelles il est confronté dans sa quête pour produire de la connaissance sur le monde, sur lui-même, et par conséquent la reconnaissance de son pouvoir d'agir sur son environnement. (de Gaulejac, 2009).

Giddens (1984), s'inspirant des travaux d'Erikson et de Luhmann, propose une analyse intéressante sur la façon dont le sentiment de sécurité ontologique se vit différemment dans les sociétés modernes et dans les sociétés traditionnelles, justement en fonction de la cosmovision qui leur est propre ; il le décrit comme « l'attitude de *confiance* en la continuité du monde et de soi qui s'ancre dans la durée de la vie quotidienne » (Giddens, 1984 : 125). Pour cet auteur, les individus reçoivent normalement au début de leur vie la confiance de base qui leur assure un sentiment de sécurité ontologique leur permettant d'éviter de se sentir en permanence menacés par les dangers de l'existence. Et dans la vie sociale, c'est précisément ce sentiment de sécurité ontologique qui est différemment viabilisé selon le type de société (Vargas-Thils, 2002).

Dans les sociétés traditionnelles, comme la société arabo-musulmane que j'ai tenté de cerner quelque peu, la sécurité ontologique est en fait toujours en lien avec les modes d'organisation d'interactions « fiables » à travers le temps et l'espace. Pour Giddens, il existerait quatre contextes localisés de confiance prédominants : le système de parenté, la communauté locale, la cosmologie religieuse et la tradition. L'autorité exercée par la tradition assure ainsi la routine des pratiques en les agençant à travers l'espace et le temps (Giddens, 1984). Et on peut voir clairement que les grands-pères de Fatima, Nehal et Wafa incarnent ces quatre contextes localisés de confiance[174].

Le regard d'un mari partenaire, ciment d'une nouvelle forme de couple

Un deuxième type de reconnaissance qui conforte celle des grands-pères pour ces trois femmes survient plus tard dans leur parcours de vie : c'est celle de leur mari avec qui elles construisent une vie de couple solidaire et complice. Cette reconnaissance par d'autres sujets masculins bienveillants confirme et renforce, selon moi Fatima, Nehal et Wafa dans leur rôle et leur statut ainsi que dans leur estime de soi. En tant qu'acteures-sujets qui ont développé leur confiance en soi, elles opèrent des métissages culturels dans leurs différents champs identitaires : celui de la vie de couple, de la maternité, de l'engagement social et pour Wafa, de l'activité professionnelle.

Dans cette figure de « la femme et la mère épanouies », les rapports de genre sont, surtout pour Fatima et Nehal, positivement vécus dans un autre type de patriarcat, pourrais-je dire, qui permet alors aux filles et aux femmes de se construire en tant

[174] Par contre, dans les sociétés modernes, incarnées par le pays d'accueil dans notre cas et qui décrient en quelque sorte les valeurs traditionnelles pré-citées (Remacle, 2002), la sécurité ontologique est construite par des relations de confiance vis-à-vis de systèmes abstraits et délocalisés qui affaiblissent véritablement cette sécurité de base. Pour Giddens (1984), cela entraîne alors un besoin de compensation dans des relations affectives et avantage une forme de relation à autrui qu'il qualifie de dépendante. Si cette deuxième option ne concerne pas vraiment cette première figure, je tenterai néanmoins de relier ce point de vue avec d'autres récits de femmes tels que ceux de Chaïmaa ou de Massinissa.

que sujet féminin à part entière. Par rapport aux autres figures de construction identitaire, le rapport au masculin dans cette figure apporte en somme quelque chose de particulier : une reconnaissance qui permet la construction d'acteures-sujets solides dans leur féminin.

La reconnaissance des enfants est également importante, surtout celle des enfants de Fatima qui sont de jeunes adultes conscients et fiers de l'engagement social de leur mère. Pour Nehal et Wafa, leurs enfants, plus jeunes, représentent en fait des vecteurs de leurs pratiques métissées. C'est en effet avec eux et grâce à eux que les jeunes mères amorcent des nouvelles expériences de maternité moderne avec le recours aux crèches, aux garderies, aux repas pratiques et rapides à préparer, que leurs enfants semblent largement apprécier.

En outre, la reconnaissance forte du clan familial, autant dans la famille d'origine que dans la belle-famille, imprègne Fatima et Nehal de sentiments de satisfaction et d'approbation, tandis que Wafa s'en est largement démarquée pour gagner sa liberté et poursuivre son émancipation.

L'affirmation de soi dans l'équipe des bénévoles de l'Arabesque

La dernière reconnaissance dont bénéficient les narratrices de cette première figure provient enfin des femmes de l'Arabesque. Cette source d'approbation renforce l'estime de soi ; il est cependant tout à fait intéressant de relever en comparaison avec les autres récits de vie que Fatima, Nehal et Wafa se démarquent un peu, dans leur récit, du collectif Arabesque. En effet, Tout comme Wafa, Fatima déclare que l'émancipation des femmes ne doit pas se limiter à l'Arabesque, il faut que celles-ci se battent aussi pour leur liberté au sein de la sphère familiale. Nehal, quant à elle, se démarque fortement du niveau d'instruction de la majorité des femmes de l'Arabesque et, comme les deux autres, elle s'identifie volontiers à l'équipe bénévole. Toutes trois expriment aussi de l'irritation lorsque les femmes ne viennent pas aux activités, sous couvert de leurs occupations domestiques. On ressent alors une tendance qui traverse les trois récits, et qui consiste à affirmer une place différente en tant que bénévole par rapport aux femmes bénéficiaires de l'association, car Fatima, Nehal et Wafa estiment avoir déjà fait beaucoup de chemin vers l'émancipation et la liberté de choisir leur vie.

C'est probablement dans ces trois récits qu'elles expriment le plus une certaine retenue par rapport à toutes les femmes de l'Arabesque : elles se distinguent en effet sur le plan de la conscience de leur niveau social d'instruction, de leur confiance en soi et de leur processus de métissage culturel.

Grâce à ces différents types de reconnaissance, les interlocutrices de cette première figure se construisent ainsi solidement comme des femmes et des mères épanouies.

4.1.2. A travers la deuxième figure

La tendresse de la mère, base affective perdue par la migration

Dans la deuxième figure de construction identitaire, composée par les récits de Kalila et de Lina, une constante forte caractérise également les deux parcours de vie. Dans un premier temps, durant leur enfance dans des familles modestes mais

bienveillantes, les deux narratrices ont développé une relation intime et affectueuse avec leur mère, ce qui les a aidées, pour reprendre la théorie de Giddens, à construire leur confiance de base et développer une certaine sécurité ontologique. Dans la famille traditionnelle, comme je le rappelle, la sphère domestique est le domaine des femmes et les pères sont très peu présents dans la vie des jeunes enfants et surtout des filles, que l'on marie très tôt. Kalila et Lina ont donc eu très peu de contacts avec leur père.

Quand le fils aîné remplace le père et les hommes

Trop tôt mariées cependant et sans leur consentement, avec des maris autoritaires et violents, surtout pour Lina, les deux femmes ont construit leur identité de mère à travers une famille nombreuse (six enfants pour Kalila et cinq pour Lina). La reconnaissance que leur prodiguent leurs enfants est alors capitale dans leur processus de construction de soi, d'autant plus qu'elles ont chacune mis au monde un garçon en premier. Celui-ci joue un rôle fondamental dans le renforcement de l'estime de soi de leur mère, en tant que mère réalisée et donc reconnue socialement, mais ils représentent en même temps pour chacune des vecteurs de métissage culturel. Le fils aîné de Kalila l'a emmenée régulièrement en voyage, lui faisant découvrir d'autres manières de vivre et de faire et le fils de Lina va totalement appuyer sa mère dans sa décision de divorcer. Cette reconnaissance par leur fils est essentielle pour les deux interlocutrices, car elles bénéficient du regard approbateur d'une personnalité masculine, qui compense le manque de considération et de respect que leur témoigne leur mari. Celui-ci représente en effet « l'anti-reconnaissance » pour Kalila et Lina.

La famille des femmes de l'Arabesque ou les retrouvailles avec les collectifs féminins d'antan

Le troisième type de reconnaissance par autrui pour ces deux interlocutrices est constitué par les femmes de l'Arabesque. Moins instruites que les trois premières femmes, Kalila et Lina se fondent inconditionnellement dans le collectif de l'association avec un profond sentiment de bonheur et de satisfaction. Pour elles, celle-ci représente incontestablement leur deuxième famille : elles s'y sentent bien avec les autres femmes, et développent par leur engagement comme bénévoles leur capacité créative et réflexive sous le regard approbateur de leurs enfants. Lina ne travaille plus aujourd'hui à l'Arabesque, qui a été un tremplin pour elle vers une autre activité sociale, mais lors de notre dernière conversation téléphonique en mai 2010, elle me déclarait que « *l'Arabesque restera ma deuxième famille où je me sens toujours accueillie.* »

Par la reconnaissance que leurs enfants, qui sont aujourd'hui autonomes, attribuent à l'engagement social de leur mère, Kalila et Lina se sont donc affirmées comme femmes acteures-sujets engagées dans la société.

4.1.3. A travers la troisième figure

La troisième figure réunit Chaïmaa et Massinissa, toutes deux des femmes qui ont grandi en Belgique, dans une société modernisée, qu'elles peuvent aisément

comparer avec les pratiques traditionnelles de leurs parents. Ayant vécu une enfance relativement heureuse, telle que rendue dans leur récit, elles réalisent cependant au moment de l'adolescence la fracture sociale et culturelle entre leurs deux cultures d'appartenance. Les quatre contextes localisés de confiance, proposés par Giddens, et cités précédemment, se trouvent alors affaiblis dans un contexte de société moderne.

Le déni de reconnaissance de la société dite « d'accueil »

C'est à partir d'une expérience violente sur le plan symbolique que Chaïmaa découvre la stigmatisation et le déni de reconnaissance dans son statut d'enfant d'immigrés marocains. Pour poursuivre la réflexion sur la reconnaissance que j'ai amorcée précédemment, il est intéressant de relever de nouveau l'apport de la pensée de Honneth pour le cas de Chaïmaa. Celui-ci part en fait d'une analyse phénoménologique des blessures morales qui proviennent d'un sentiment d'injustice. Comme il le commente, « confrontés à la dévalorisation des modèles de réalisation de soi auxquels ils adhèrent, des individus ne peuvent pas se rapporter à l'accomplissement de leur existence comme à quelque chose qui est investi d'une signification positive à l'intérieur de leur propre communauté. L'expérience d'une telle dévalorisation sociale s'accompagne également, chez la personne, d'une perte d'estime de soi » (Honneth, 1999 : 15). Il se construit alors un lien constitutif entre la blessure morale et le déni de reconnaissance. Dans le contexte moderne dans lequel Chaïmaa a grandi et qui édifie l'accomplissement de soi comme une exigence fondamentale pour exister en tant qu'acteure-sujet sociale, le déni de reconnaissance au moment de son adolescence provoque pour la jeune fille un ébranlement psychique profond. Comme le commente alors de Gaulejac, ce choc psychique « détruit un présupposé essentiel de la faculté individuelle d'agir, provoquant une lésion dont les effets seront plus ou moins profonds[175], selon le type de relation que l'individu entretient avec lui-même –confiance en soi, valeur attribuée à son propre jugement, sentiment de sa propre valeur– et selon la nature des blessures morales qu'il a subies » (de Gaulejac, 2009 : 171). Néanmoins, l'analyse de Honneth amène à considérer l'importance du lien qui existe entre la vulnérabilité du sujet, les différentes expériences sociales vécues par celui-ci et les effets psychiques de ces expériences.

Pour Massinissa, la fracture sociale qu'elle ressent durant son adolescence ressort dans la lecture qu'elle fait des difficultés matérielles de vie de sa mère, car celle-ci semble épuisée en permanence avec ses huit enfants et la multitude des tâches ménagères à accomplir chaque jour. Massinissa attend alors beaucoup de son mariage, qu'elle perçoit comme une opportunité d'ascension sociale, et d'un retour au Maroc qui lui permettra de se construire une identité virtuelle idéale.

Le mépris du mari rêvé et idéalisé dans la jeune génération

Les deux jeunes femmes épousent ensuite chacune un homme qu'elles ont choisi mais qui ne leur attribue que très peu de reconnaissance et de respect. Alors qu'elles

[175] Il s'agit d'une profonde dépression pour la jeune femme.

avaient idéalisé leur relation de couple dans un profond métissage culturel, la déception due à ce manque de considération par leur conjoint, , est grande et apparaît comme une brisure dans leur parcours de vie.

Pour rejoindre la pensée de Kaufmann présentée dans la partie théorique, l'art de la bonne gestion identitaire consiste à donner une place bien définie à l'image négative de soi engendrée par un déni de reconnaissance, afin qu'elle ne contamine pas tout l'ensemble de la personne (Kaufmann, 2004). Massinissa y parvient relativement bien car elle fluctue entre périodes de découragement et de reprise de soi, mais Chaïmaa va souffrir pendant plusieurs années d'une grave dépression, qui l'empêche de s'affirmer comme acteure-sujet dans sa famille et dans la société. Toutes deux ne semblent pas pointer spécialement la reconnaissance de leurs enfants dans leur récit (ce n'est pas pour autant qu'elle n'existe pas). Et nous savons que Chaïmaa a eu trois filles et ne jouit donc pas du statut de mère de fils, ce qui peut jouer aussi partiellement dans sa crise identitaire.

A l'Arabesque, enfin, les deux interlocutrices sont probablement les deux bénévoles les moins impliquées par rapport aux autres femmes du corpus : la première vit une profonde dépression au moment du récit et n'a donc pas l'énergie d'investir dans les relations sociales et la deuxième est tellement sur ses gardes (par rapport à son vécu de femme divorcée et « en fuite ») qu'elle n'établit des liens que dans des relations très privilégiées.

A travers ces deux parcours, des similitudes ressortent dévoilant un ébranlement psychique plus ou moins fort chez les deux femmes et un manque de reconnaissance de la part du mari, avec lequel elles avaient anticipé une vie de couple épanouie et radicalement métissée. Cet aspect est fondamental dans leur construction identitaire, car les deux jeunes femmes voulaient opérer une rupture radicale avec l'idéologie patriarcale par la constitution d'un couple moderne ; l'échec de leur mariage vient renforcer alors leur mauvaise estime de soi et édulcorer davantage leur confiance en soi.

4.1.4. A travers la quatrième figure

Des religieuses, femmes magnifiques

Dans la quatrième figure, Linda débute sa vie dans un profond chaos et dans une totale absence de reconnaissance. Jeune femme libre et autonome elle se construit néanmoins avec une grande capacité réflexive et une fameuse capacité de rebondir sur les événements douloureux de son existence. Ce n'est qu'à son adolescence, en migration, alors qu'elle a déjà vécu plusieurs drames personnels, que la jeune fille découvre la bienveillance et l'affection, auprès de religieuses qui l'ont accueillie dans un foyer pour jeunes filles. Linda s'identifie alors aux autres jeunes filles placées comme elle et également en rupture avec leur famille et la société.

Pour reprendre l'idée de Kaufmann, il semble que Linda a été capable de donner une certaine place à la blessure identitaire causée par le déni de reconnaissance, mais sans que celle-ci ne contamine tout l'ensemble de son être. Avec la partie de soi « non contaminée » par la mauvaise estime de soi, Linda a pu trouver la force de

rebondir et de se reconstruire en partie, parce qu'elle y a développé la rage de s'en sortir et la révolte qui pousse à l'action.

Reconnue aussi d'une certaine manière par son compagnon qui l'a choisie, délaissant sa femme « officielle » et leurs enfants restés au Maroc, Linda décide ensuite de construire une famille avec cet homme, envers et contre tout. Sa détermination est grande et elle se construit inlassablement, en tant qu'acteure-sujet réflexive et tenace, malgré de nouveaux drames qui surgissent dans son parcours de vie (la violence conjugale et l'alcoolisme, la mort de son fils aîné et l'amputation de sa petite-fille.)

La reconnaissance dans l'intimité du Groupe Paroles de Femmes

A l'Arabesque, Linda sait qu'elle ne fait pas l'unanimité, car son tempérament qui dénonce et « décortique » les relations et les phénomènes sociaux peut parfois déranger. Cependant, par le partage de son intimité dans le GPF, Linda a beaucoup marqué les femmes par sa capacité impressionnante de s'en sortir et elle reçoit aujourd'hui une grande reconnaissance et de l'admiration de la part de ces femmes.

Je n'ai pas construit le concept de résilience cher à Cyrulnik, mais Linda pourrait tout à fait rentrer dans les critères d'une acteure-sujet qui, dans un parcours exceptionnel, « rebondit » en permanence malgré un manque de reconnaissance évident dans son enfance et sa vie de jeune adulte.

4.1.5. A travers la cinquième figure

Le déni de reconnaissance et le mépris qui mènent à l'effondrement de l'identité entière

Lamia a certainement bénéficié de signes de reconnaissance, que ce soit celle de ses collègues au travail, de son fils unique et bien sûr des femmes de l'Arabesque, dont principalement la coordinatrice, qui a beaucoup soutenu et soutient encore cette femme meurtrie. Cependant, si on reprend les trois registres de la reconnaissance de Hegel (juridique, sociale et affective) complétée par le quatrième registre (la reconnaissance cognitive) ajouté par de Gaulejac, et présentés ci-dessus, il y a dans le parcours de Lamia des « failles » dans la reconnaissance nécessaire à sa sécurité ontologique et à sa construction identitaire. Ainsi, elle exprime de la rancœur pour sa mère car celle-ci, seule avec ses premiers enfants, a dû se débrouiller : son mari avait migré en Belgique et elle ne s'est pas occupée de Lamia dans son enfance, la soumettant en tant que fille aînée aux lourdes tâches ménagères (on se souvient que Lamia devait aller chercher de l'eau au puits et lutter avec les autres, dès l'âge de 4 ans). Lamia déclare aussi avoir de la haine envers sa mère parce qu'elle l'a fiancée à 14 ans à un homme violent. De plus, le déni de reconnaissance par sa mère l'a laissée dans la solitude la plus complète durant sa grossesse, ne la protégeant pas des coups de son mari. Le père de Lamia semble avoir été présent durant ces différents événements, mais elle le présente comme un homme bon et gentil qui n'avait rien à dire face à sa femme : peut-être Lamia a t-elle développé aussi de la rancœur pour son père dont elle attendait de la protection.

La violence conjugale provoque un ébranlement psychique considérable qui altère fortement l'image de soi de Lamia. Et la solitude dans laquelle la jeune femme est laissée par sa famille, totalement indifférente et dont certains de ses frères et sœurs sont très instruits, accroît encore davantage le sentiment d'être seule au monde et de ne pas pouvoir sortir du cercle de la violence.

Ainsi, selon de Gaulejac, la nature des blessures morales que Lamia a subies tout au long de son parcours de vie, telles que les mauvais traitements qui altèrent son intégrité physique et psychique, le processus d'invalidation par sa mère principalement et les situations d'humiliation par son mari, qui portent atteinte à son sentiment de représenter une valeur sociale, ont détruit en quelque sorte chez Lamia « un présupposé essentiel de la faculté individuelle d'agir » (de Gaulejac, 2009) et je dirais même de ré-agir.

Ainsi, le manque fondamental de confiance en soi et le vécu de violence permanent empêche Lamia de faire des projets pour soi et elle se trouve alors dans une situation qui ne lui procure pas d'autres possibilités qu'une certaine passivité. Comme l'a très bien décrit Vargas-Thils, dans sa thèse sur la construction identitaire de femmes migrantes au Pérou, la relation de violence « agit sur un corps, sur des choses, elle force, elle plie, elle brise, elle détruit ; elle referme toutes les possibilités » (Vargas-Thils, 2002 : 414). Foucault distingue en fait la relation de pouvoir et la relation de violence. Pour la première, s'articulent deux éléments essentiels : le fait que « l'autre », c'est-à-dire celui sur lequel s'exerce le pouvoir, soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action et le fait que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, de réactions, d'effets, d'inventions possibles (Foucault, 1984). Tandis que dans la relation de violence, il n'existe pas pour le ou la « violenté.e » de possibilité autre que d'être soumis.e.

En conclusion…

« *Chacun d'entre nous doit se frayer un chemin entre les voies où on le pousse, et celles qu'on lui interdit ou qu'on sème d'embûches sous ses pieds ; il n'est pas d'emblée lui-même, il ne se contente pas de « prendre conscience » de ce qu'il est ; il devient ce qu'il est. »*

(Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*)

Après avoir traversé les cinq différentes figures avec les « lunettes de la reconnaissance », il s'avère tout d'abord que certaines similitudes dans le type de reconnaissance se repèrent dans les neuf récits.

Dans le cas de la reconnaissance octroyée par le fait d'avoir des enfants, les femmes accèdent à la reconnaissance juridique (surtout depuis la réforme de la Moudawana) et sociale par la réalisation de leur rôle de mère, qui leur confère un statut respecté, surtout pour les huit femmes qui ont au moins un fils. En outre, l'affection de leurs enfants leur procure une reconnaissance dans l'amour, dont certaines ont bien besoin pour se restaurer. Grâce à la reconnaissance et au regard approbateur exprimé par les femmes de l'Arabesque, les interlocutrices reçoivent différentes gratifications et développent aussi le sentiment d'appartenir à un groupe, nouvelle identité sociale utile et avalisée par la communauté. Le degré de cette reconnaissance fluctue

cependant d'un récit à l'autre, en fonction de la place qu'occupe la narratrice au sein de l'Arabesque. Je reviendrai largement sur le rôle de l'association dans un point ultérieur sur le foyer identitaire.

Mais ce que je voudrais relever dans un deuxième temps et qui me paraît important, ce sont les caractéristiques liées à la reconnaissance dont bénéficient éventuellement les femmes et qui alimentent les différences entre les figures[176], pour se construire en tant qu'acteures-sujets, êtres sociales.

Dans la première figure de « la femme et la mère épanouies », une caractéristique ressort chez les trois femmes : une reconnaissance forte de la part de leur grand-père durant leur enfance ainsi que plus tard de leur mari, qu'elles ont toutes trois choisi comme compagnon, sans intervention des parents ou de la famille. Elles développent dans leur enfance une confiance en soi certaine, tel un « bagage » solide qui leur permet d'affronter les traumatismes de la vie, et notamment ceux de l'adolescence. On le voit pour Wafa, qui subit une grande violence de la part de son père à ce moment, mais qui parvient à se reconstruire et s'épanouir dans sa vie de couple et de famille. Elle accède également à une reconnaissance cognitive, comme le présente de Gaulejac, car elle développe suite à cet événement marquant une capacité à comprendre les situations auxquelles elle a été confrontée et prend beaucoup de recul par rapport au comportement de son père. La reconnaissance de ces deux personnages masculins dans les parcours de vie de ces trois narratrices n'est certes pas l'unique raison de leur réussite personnelle, en tant que femmes épanouies, et de leur réussite familiale, en tant qu'épouses et mères comblées, mais elle contribue, pour moi, sans aucun doute à la construction d'acteures-sujets déterminées et « bien dans leur peau ».

Il faut souligner néanmoins qu'elles ne parlent pas ou peu de la reconnaissance prodiguée par leurs mères et d'autres femmes dans leur enfance, mais je suppose qu'elles en ont bénéficié puisqu'elles témoignent d'une enfance heureuse.

Pour la deuxième figure de « la mère qui s'affirme comme femme », représentée par Kalila et Lina, il est indéniable que, choyées dans leur enfance surtout par leur mère, elle ont développé une certaine sécurité ontologique. Cependant, pour reprendre la pensée de Honneth, dans la reconnaissance de leur genre, même si à l'instar de millions de femmes Kalila et Lina n'ont pas été reconnues comme des acteures-sujets ayant la même capacité de discernement moral que leurs pairs masculins (frères, maris, collègues, etc.), elles sont néanmoins reconnues comme mères, dont les capacités particulières présentent une valeur certaine pour leur communauté de vie. Cette reconnaissance sociale, doublée de la reconnaissance par l'amour de leurs enfants, va véritablement permettre à ces mères-avant-tout de s'affirmer comme femmes et devenir des acteures-sujets en dehors de la sphère privée par leur engagement total à l'Arabesque[177].

---

[176] Et plus spécialement les trois premières figures qui sont composées d'au moins deux récits.

[177] Je souhaite relever que l'on se trouve dans une société fondamentalement patriarcale où la capacité de discernement moral est attribuée aux seuls hommes.

La troisième figure « des femmes qui s'émancipent et réduisent le champ de la maternité » à travers la lecture de la reconnaissance est probablement celle qui est la plus complexe à interpréter, car les histoires personnelles des deux narratrices sont fort différentes. Mais une caractéristique forte ressort néanmoins pour ces deux récits : c'est la fracture culturelle qu'elles ressentent de manière plus ou moins importante entre leurs deux cultures d'appartenance : la culture arabo-musulmane de leurs parents et la culture qu'elles ont côtoyée en grandissant en Belgique. Chaïmaa vit à l'adolescence un profond déni de reconnaissance par sa stigmatisation en tant que « différente et étrangère », déni qui se répète dans sa vie de couple, qu'elle a beaucoup idéalisé dans l'illusion d'un couple moderne où se vit l'égalité, la parité, le partenariat et …l'amour. Massinissa rejoint ce cas de figure avec également un vécu de mépris par son mari, dont elle attendait tout : reconnaissance, ascension sociale et valorisation. Ces deux femmes sont profondément déçues par leur vie de couple : elles auraient aimé être reconnues comme des êtres à part entière dont les besoins et les souhaits ont, pour une autre personne (leur mari), une valeur unique, ce qui est au fondement du sentiment amoureux (de Gaulejac, 2009).

Le sentiment de déception par rapport à un manque de reconnaissance spécifique colore alors fortement les parcours de vie de ces deux narratrices, qui va déteindre quelque peu sur leur investissement dans le champ de la maternité mais qui ne les anéantit cependant pas. Chacune à leur manière (l'une par la reprise d'études supérieures et l'autre par le divorce), elles vont tenter de s'émanciper, avec leur capacité personnelle à rebondir, et répondre à une grande déception de leur vie.

Il faut souligner aussi que pour ces deux interlocutrices, contrairement à des femmes de l'âge de Kalila et Lina qui se sont construites grâce à la reconnaissance sociale livrée par leur rôle de mère, la reconnaissance « amoureuse » était essentielle. Ayant grandi dans un univers occidental, immergées par un modèle romantique et les feuilletons télévisés « à l'eau de rose », les deux jeunes femmes se sont construites, comme de nombreuses autres jeunes filles que j'ai croisées à l'Arabesque, dans un « film de vie » de couple digne des contes de fées.

Je propose enfin de croiser les deux dernières figures, celle de « la mère mutilée et la femme réparée » avec Linda et celle de « la femme et la mère mutilée » avec Lamia, figures de construction identitaire semblables dans le vécu d'un profond déni de reconnaissance depuis l'enfance, mais radicalement opposées dans ce que ces acteures-sujets sont devenues aujourd'hui. Elles ont toutes les deux souffert d'un manque affectif majeur dans leur enfance, accompagné de drames pour Linda et dans une profonde indifférence pour Lamia. Néanmoins, Linda fait partie, comme je l'ai souligné, des êtres qui développent une rage de comprendre ce qui lui arrive, telle un moyen de métamorphoser la blessure, « un souffle de vie après le chaos », dirait Cyrulnik (1999).

Je suis bien en peine de n'avoir pu, faute de temps étudier la question, me référer au concept controversé de résilience, car le récit de Linda me fascine réellement et m'interroge fortement sur la capacité qu'elle a développée toute sa vie pour « *émerger et pas couler* », comme elle le dit elle-même. Linda a su tirer quelque chose de sa souffrance, « faire de » et non pas « faire avec », comme le relève aussi Cyrulnik, et créer à partir de tous ses traumatismes un engagement social fort et une créativité narrative certaine, à travers le verbe et la poésie. Ainsi, elle reste et elle

restera une « blessée de l'âme », mais aucunement une victime. Et elle le dit elle-même : sa chance, c'est d'être restée une enfant révoltée.

Tandis que Lamia, victime d'une relation de violence et mère « moins reconnue » socialement, car elle n'a qu'un seul enfant mais néanmoins un fils, reste dans un écrasement et un abattement qui ne lui donnent pas la possibilité de réagir et de faire face. Elle est une victime soumise, écrasée par la solitude et la tristesse, que les femmes de l'Arabesque n'ont pas su combler. Elle a bien eu des « sursauts » de réaction avec sa participation courageuse à deux voyages avec des femmes de l'Arabesque, mais indéniablement Lamia retombe dans le déni de soi et l'apathie.

Pour terminer, je dirai que l'histoire personnelle de chaque narratrice est unique et que chacune a développé des outils et des stratégies identitaires pour se construire au quotidien, en fonction du regard des autres et de la reconnaissance bienveillante -ou non- dont elle a bénéficié. Je pense aussi que les différentes figures se justifient globalement avec cette « lunette de la reconnaissance », car si chacune est constituée de tendances communes et partagées, elle reste profondément singulière.

En outre, pour se construire comme acteures-sujets dans leur société contemporaine, il faut nécessairement aux femmes différents éléments qui élaborent la reconnaissance : le fait d'avoir une place en tant que telles, de se construire dans l'altérité, de développer le sentiment de réaliser quelque chose de beau et de faire quelque chose de leur vie, l'accomplissement de son propre désir à travers une sexualité épanouie et respectueuse et toutes les autres possibilités de sublimation[178], l'implication dans la construction d'un monde commun, le sentiment de leur utilité dans une réalisation de soi qui entraîne une reconnaissance sociale[179].

[178] Je n'ai pas ou peu abordé le thème de la sexualité ; pourtant comme Honneth le souligne, « le mode le plus fondamental d'humiliation d'une personne réside dans ces formes de maltraitance qui privent par la violence, un être humain de toute possibilité de disposer librement de son propre corps » (Honneth, 1999 : 13). Et avec cette réflexion je veux cibler toute la violence que représentent les mariages forcés, qui entraînent bien souvent une sexualité également forcée pour de nombreuses jeunes filles. Et en cela, Honneth poursuit son argumentation : « car la particularité de formes d'offense physique, telles que la torture ou le viol, ne réside pas seulement dans la douleur physique qu'elles engendrent. Il s'y ajoute le sentiment d'avoir été exposé sans défense à la volonté d'un autre sujet jusqu'à en être privé de tout sens de la réalité. La maltraitance physique d'une personne représente une forme de mépris qui attente de manière durable à la confiance, qu'elle a très tôt acquise, en sa capacité de coordonner son propre corps de manière autonome. Il s'ensuit donc, en lien avec une honte sociale, une perte de confiance en soi et une perte de confiance au monde qui affectent la personne jusque dans ses rapports physiques avec les autres » (Honneth, 1999 : 14).

[179] Selon une proposition de de Gaulejac (2009).

4.2. La complexité des processus de métissage culturel qui se croisent avec les transmissions transgénérationnelles

A travers les différents récits de vie, dans les stratégies identitaires mises en place par les acteures-sujets pour se construire jour après jour et donner du sens à leurs pratiques, il s'est avéré que les femmes ont élaboré différents métissages culturels, se détachant du modèle parental de manière plus ou moins forte selon les parcours, le métissage culturel s'opérant d'une culture à l'autre mais aussi entre générations.

Le parcours de vie des interlocutrices est constitué par de nombreux bricolages identitaires, surtout à partir de la migration, qu'elles mettent en place pour tenter de se reformuler dans une société autre, avec des repères implicites et explicites auxquels elles n'accèdent que progressivement. Mais il est un fait certain que pour la quasi-totalité des narratrices, la maternité constitue un pilier de leur identité individuelle et collective sur lequel elles peuvent s'appuyer pour prendre des forces, se consolider, voire se restaurer[180]. Leurs expériences dans le champ identitaire de la maternité sont multiples et riches, mais elles se vivent pour la plupart d'entre elles dans une rupture, parfois très radicale, par rapport au vécu de leur propre mère.

C'est avec les lunettes du métissage culturel au cœur de la vie de famille, que je propose maintenant de retraverser les différentes figures. Il s'agit de considérer la constitution du couple, le vécu de la maternité (choix du nombre d'enfants, construction de « l'ambiance » familiale, événements, etc.) et la transmission aux enfants (contenu, manière de transmettre, etc.)

4.2.1. Dans la première figure

Dans la figure de « la femme et mère épanouie », la constitution du couple s'est faite de manière tout à fait libre pour Fatima, qui a « imposé en douceur » son choix d'époux à ses parents. Elle s'est réalisée de manière semi-arrangée pour Nehal et Wafa, à qui les parents ou la famille ont présenté un jeune homme, qu'elles ont accepté d'épouser après avoir refusé plusieurs demandes en mariage. L'installation du couple s'est réalisée alors dans un premier temps dans sa belle-famille, pour Fatima, et dans un refus complet de s'installer chez les beaux-parents, pour Nehal et Wafa.

Il est intéressant d'observer un « croisement » du métissage culturel entre les trois femmes : un mariage métissé et une installation « traditionnelle » dans sa belle-famille pour Fatima, et un mariage plus « classique » avec une installation métissée libérée de la belle-famille pour Nehal et Wafa.

Dans leur vécu de la maternité, il faut souligner que le nombre d'enfants pour chaque femme diminue en fonction de la génération, en même temps d'ailleurs que

[180] Chaïmaa est la narratrice qui déroge à ce modèle, du moins au moment de son récit où elle ne va vraiment pas bien.

la transition démographique rapide amorcée[181] à cette époque : Fatima, qui est née en 1964, a encore l'idéal d'une grande famille, elle a eu six enfants ; Wafa, née en 1970 a eu quatre enfants, et Nehal, née en 1977 a eu trois enfants. Elles élèvent toutes trois leurs enfants dans la vigilance de la parité entre les garçons et les filles, les poussant à faire du sport et réussir à l'école. Ce sont des mères qui suivent leurs enfants, les encouragent et les aident réellement à grandir, conscientes de l'importance de leur bonne instruction. En outre, Fatima, Nehal et Wafa ont instauré avec leur mari une bonne ambiance familiale où chacun semble s'épanouir. Cette situation n'est pas nouvelle pour Fatima et Nehal, qui ont connu cela dans leur enfance, il s'agit en quelque sorte d'un prolongement du métissage culturel amorcé par leurs parents. Par contre, il s'agit de l'élaboration d'un nouveau modèle pour Wafa, issue d'une famille où la violence était fort présente et où on ne communiquait pas. Wafa s'implique joyeusement dans sa famille, elle joue avec ses enfants et communique beaucoup avec eux.

Transmission et communication avec les enfants: une rupture radicale

Enfin, le dernier point qui me paraît aussi important à souligner concerne le métissage culturel opéré dans la transmission de valeurs par les mères à leurs enfants. La communication de celles-ci sur de nombreux sujets considérés depuis toujours comme tabous pour l'idéologie patriarcale semble intarissable ! En effet, tout ce qui touche à la sexualité, la découverte de la puberté, les rapports de couple, le choix des conjoints, etc., ne présente plus de barrières pour ces acteures-sujets mères qui ont décidé de ne pas être avares sur les informations à donner à leurs enfants. Ainsi, l'apparition des règles au moment de la puberté, sujet totalement tabou pour leur mère lors de leur propre puberté (ce sont toujours des amies qui les ont informées), est un sujet classique que les narratrices mettent « sur le tapis » avec leurs enfants.

En outre, les valeurs du travail, du courage et de la réussite, du respect des personnes âgées et plus vulnérables, de la construction d'un couple partenaire et de la curiosité à comprendre les enjeux de la société sont autant d'illustrations de ce que Fatima, Nehal et Wafa veulent transmettre à leurs enfants.

---

181 Comme le soulignent Courbage et Todd, à titre illustratif : « L'indice de fécondité est passé (au Maroc) entre 1982 et 2004 de 5,5 à 2,5 enfants par femme. La même évolution avait eu lieu en France entre 1760 et 1910, en Russie entre 1928 et 1958. La population marocaine vient de faire en 22 ans, ce que la France avait mis 150 ans à réaliser, selon un rythme proche de celui de la Russie à laquelle il avait fallu 30 ans » (Courbage Y., Todd E., *Révolution culturelle au Maroc : le sens d'une transition démographique*, consulté sur http://www.fondation-res-publica.org/Révolution-culturelle-au-Maroc-le-sens-d-une-transition-démographique_a210.html, le 8/07/2010).

4.2.2. Dans la deuxième figure

Dans la deuxième figure, Kalila et Lina représentent le modèle de mère que l'on retrouve décrit dans les nombreux ouvrages ethnologiques qui ont étudié longuement le rôle de la mère dans la société traditionnelle arabo-musulmane (Genevois, 1970 ; Lacoste-Dujardin, 1996 ; Yahyaoui, 1994).

Mariées très jeunes avec des hommes de 15 ans leur aîné, elles ont de plus immigré en Belgique, loin de leur famille et de leurs amis. « Faire » des enfants a été alors leur seule stratégie pour surmonter la solitude et l'isolement, voire l'enfermement pour Lina, pour s'occuper, donner et recevoir de l'affection, pour être reconnues dans le rôle social pour lequel on les avait préparées, bref pour se réaliser. Nées en 1961 et 1958, elles font partie des mères qui reproduisent le modèle patriarcal de la famille nombreuse et qui ont donc beaucoup d'enfants. Elles en ont respectivement six pour Kalila et cinq pour Lina. Toute leur vie tourne autour de l'éducation de leurs enfants, même si elles occupent toutes les deux une activité professionnelle (rémunérée pour Kalila et « au service » de son mari pour Lina).

Mixité et partage des tâches dans la vie de famille

Le métissage culturel qu'elles mettent en place dans leurs stratégies identitaires touche d'abord à l'organisation familiale où chacun participe, les filles comme les garçons. Cette dimension mixte du partage des tâches est nouvelle dans leur choix d'éducation, car dans leur famille d'origine les garçons étaient les « petits rois ». De plus elles vont pousser largement leurs filles à faire des études et leur donner la possibilité d'aller jusqu'au bout, telle une revanche par rapport au fait qu'elles ont toutes deux été frustrées par leur retrait de la scolarité à cause du mariage.

Dans la vie de famille, Kalila et Lina développent une grande intimité avec leurs enfants, leur parlant de tout -contrairement à leur propre mère- et même de leur relation difficile de couple chaotique (de l'infidélité de son mari pour Kalila et de la violence conjugale pour Lina). Les enfants représentent alors les principaux interlocuteurs à qui elles peuvent s'adresser et la cohésion mère-enfants est telle que les pères se trouvent tout à fait exclus de la vie de famille, du moins dans les rares moments où ils sont présents dans la sphère familiale, antre du matriarcat domestique.

Scolarité des filles et choix du conjoint : le refus dorénavant d'intervenir

Dans la transmission à leurs enfants, Kalila et Lina opèrent donc un métissage culturel important par rapport aux frustrations qu'elles ont vécues dans leur parcours de vie et qu'elles veulent leur éviter. Elles poussent leurs filles à faire des études et par-là même elles repoussent l'âge du mariage de celles-ci. Dans le choix des conjoints, elles refusent d'intervenir, surtout pour leurs filles, car elles ont trop souffert de l'imposition par leurs parents du choix de leur mari. Kalila avait tenté d'installer son fils et sa nouvelle belle-fille dans un appartement chez elle, mais suite à une prise de conscience importante grâce à son investissement à l'Arabesque, elle les a encouragés à choisir leur propre lieu de logement. Cet exemple est pour moi une belle illustration du métissage culturel à l'œuvre car Kalila s'est fortement

investie dans la relation mère-fils, comme pour beaucoup d'autres femmes de sa génération, dont fait partie Lina. Je reviendrai sur l'impact de l'Arabesque au point suivant. Mais c'est dans cette transformation progressive du rapport des mères à leur fils et leurs enfants en général, que l'on peut comprendre la figure des mères qui s'affirment comme femmes.

4.2.3. Dans la troisième figure

Avoir moins d'enfants pour s'émanciper

Dans la troisième figure, nous sommes face à deux interlocutrices qui, dans un profond métissage culturel, ont choisi leur conjoint qu'elles imposent à leurs parents. Elles attendent alors beaucoup de cette relation de couple qu'elles ont idéalisée, avec un vécu moderne des sentiments et du partenariat. Dans le choix du nombre d'enfants, elles sont dans la tranche d'âge qui a commencé à opérer une transition démographique : Chaïmaa née en 1971 a trois enfants ; Massinissa quant à elle, qui est née en 1967, n'a pas souhaité avoir plus que deux enfants en raison de l'échec de son mariage.

Elles ont donc constitué toutes deux une « petite » famille, mais c'est aussi leur choix suite à leur déception amoureuse et matrimoniale. A travers leur récit, on peut lire combien le vécu de leur champ identitaire de la maternité n'est pas aussi épanouissant que pour les autres narratrices. Elles expriment alors « *qu'elles ont fait ce qu'elles ont pu* », dans le contexte personnel qui était le leur, et ces deux vécus sont sans aucun doute des contre-exemples de la maternité-ressource et de la maternité-restauration, que j'ai décrites précédemment.

La vie de famille ne semble pas harmonieuse, et pour Chaïmaa cette maternité-là est complètement décevante car elle est seule pour élever ses trois filles. Elle est en outre débordée par les tâches ménagères et reconnaît ne donner que le minimum à ses enfants. Massinissa semble moins catégorique par rapport à sa déception concernant sa vie de famille, mais elle regrette néanmoins que ses jeunes adultes âgés de 22 et 17 ans ne soient pas plus impliqués et présents pour lui donner un coup de main.

Une nouvelle vision du divorce

Le métissage culturel, elles le développent alors dans leur manière de vivre, comme un exemple différent de mère par rapport aux autres mères que leurs enfants côtoient. Elles n'expriment pas de culpabilité par rapport à leurs manques et elles expliquent à leurs enfants, ce qu'il en est de leur fatigue et de leur amertume. Ces deux parcours de vie constituent pour moi des parcours métissés en soi, car Chaïmaa et Massinissa ne s'investissent pas autant dans leur maternité « *qu'elles le devraient* », selon l'idéologie patriarcale. Il semble qu'elles se situent beaucoup plus dans une dynamique identitaire individualiste, car confrontées en permanence aux couples occidentaux, avec l'image du couple moderne qu'elles se sont construite et qui apporterait toutes les réponses aux crises identitaires de l'existence. Il faut souligner aussi que pour ces deux interlocutrices, toujours dans une conception moderne et métissée, le divorce en lui-même ne représente pas, comme c'est le cas

pour les autres narratrices plus âgées, l'échec de toute une vie, la honte, la perte de leur statut social et le déni de reconnaissance de toute une communauté. L'échec de leur relation de couple constitue bien plus un ébranlement dans leur image de soi et leur idéal brisé.

4.2.4. Dans la quatrième figure

Les transgressions de la honte

Le parcours de Linda est constitué par de multiples métissages culturels. Lorsque j'ai écouté son récit, j'étais abasourdie par les nombreuses transgressions que Linda avait mises en place, parfois malgré elle, à cause des différents mouvements féministes et autres remettant en question l'ordre établi, contre la pression d'une idéologie patriarcale qui n'avait pas encore vacillé historiquement dans sa base. Mère célibataire tout d'abord, déshonorée à cause de sa virginité perdue dans les conditions pénibles de viols répétés, elle s'installe ensuite en union libre avec un homme déjà marié. Un seul de ces éléments aurait pourtant suffi à la couvrir de honte et la rejeter pour toujours de sa communauté ! Mais Linda s'est construite comme un être libre, et adolescente, elle profite probablement un peu des grands changements sociétaux en cours de mai 1968.

Née en 1954, le modèle de la grande famille -qui contraste avec ses multiples transgressions- est à ses yeux toujours prépondérant et, suite aux nombreux drames de sa vie, elle choisit d'avoir cinq enfants. Son champ identitaire de la maternité est alors ce qu'elle investit le plus : elle se répare progressivement grâce à la maternité-ressource et met tout son espoir dans la construction d'une famille. Elle doit néanmoins concilier sa vie de famille avec une activité professionnelle indispensable. Elle travaille alors comme ouvrière, manutentionnaire, blanchisseuse, et elle développe une expérience professionnelle peu fréquente pour une femme de son âge et, en outre, d'origine immigrée.

Dans sa vie de famille, même si la précarité mine probablement les relations de couple, Linda tente d'instaurer un climat où l'on se parle et communique, où l'on s'entraide et où la créativité peut aussi s'exercer : ses fils sont d'ailleurs musiciens et elle, elle peint et écrit de la poésie.

Dans l'éducation de ses enfants, Linda innove dans le contenu de la transmission et la communication ; elle soulève ainsi des tabous et repousse les frontières de ce qui ne se dit pas. Elle choque même ses enfants par sa liberté de parole, iceberg de sa rage de vivre et de son incroyable revanche sur l'ironie du sort. Linda veut transmettre le respect des autres à ses enfants et surtout celui de ses garçons par rapport à leurs amies et copines. Elle veut aussi leur apprendre à donner du sens à ce qu'ils font et se battre pour des causes justes.

A travers le champ identitaire de la maternité, véritable foyer identitaire, Linda répare ainsi sa vie de femme mutilée.

4.2.5. Dans la cinquième figure

L'activité professionnelle qui empêche de se dissoudre

Dans le dernier parcours de vie, Lamia subit aussi un mariage précoce et débute sa vie de famille avec la violence conjugale. Elle aurait aimé avoir une famille nombreuse, mais elle n'a qu'un fils qui est sa seule consolation après plusieurs fausses couches et avortements spontanés, conséquences de la violence et du stress de sa situation. Lamia construit cependant un métissage culturel par son choix, lorsque son fils a 5 ans, de trouver du travail. Elle occupe ainsi depuis une trentaine d'années une place de blanchisseuse dans un hôtel. L'éducation de son fils et son travail l'aident alors à se reconstruire quelque peu.

La propriété d'un bien qui instaure le sujet[182]

Il est dans le parcours de Lamia un fait tout à fait intéressant et qui ne traverse pas les autres récits, c'est le rapport à la propriété. En effet, la gestion financière de son mari analphabète est très mauvaise et ils ont beaucoup d'ennuis avec leurs propriétaires au début de leur vie commune. Lamia décide alors d'acheter une maison et gère entièrement les démarches administratives puisque son mari en est incapable. Cette décision reflète pour moi un grand métissage culturel car la maison devient un support -comme l'a nommé Castel- dans la construction identitaire de Lamia.

Dans l'éducation de son fils, Lamia est très préoccupée de lui transmettre la gentillesse et le respect des autres, et surtout des femmes. Elle l'a soutenu dans son éducation en lui payant ses études de pharmacie. Bref, elle lui a donné tout ce qu'elle n'a pas reçu : l'affection, la protection, la possibilité de faire de « belles études » et la liberté de choisir sa compagne, car elle s'est opposée à son mari qui voulait marier leur fils avec une parente du Maroc.

En conclusion

En conclusion, je dirais que dans les figures observées avec les lunettes du métissage culturel dans la vie de famille, certaines tendances marquent les figures mais de manière moins contrastée que du point de vue de la reconnaissance. Je constate que les narratrices sont toutes en rupture avec le modèle parental et surtout avec ce qui constitue le contenu de la transmission opéré par leur propre mère.

Dans les similitudes qui traversent les neuf récits, on peut relever cependant divers éléments.

La communication avec leurs enfants fait partie de toutes les pratiques innovées par les neuf mères. Elles sont également toutes vigilantes concernant l'éducation paritaire entre leurs fils et leurs filles. Elles poussent chacun à l'éducation et surtout les filles, et elles ne veulent pas intervenir dans le choix des conjoints. Deux

[182] Cela fait référence à Castel, qui considère la propriété d'un bien comme support de l'identité. (Castel, 2004).

narratrices acceptent le mariage mixte de leurs enfants : Kalila accepte le mariage de sa fille avec un Albanais (musulman) et Fatima accepte le mariage de sa fille avec un Belge (converti à l'Islam)[183].

L'exemple qu'elles donnent aussi en s'engageant comme bénévoles dans une association pour femmes, dégageant du temps, organisant autrement la vie de famille et surtout s'octroyant une activité pour soi, est fondamental dans la transmission d'une émancipation certaine. L'engagement social constitue ainsi une rupture avec l'image traditionnelle des mères assignées uniquement à la sphère domestique, métissage culturel qui ouvre des perspectives vers une métamorphose de l'identité individuelle et collective.

Mais il faut aussi relever des différences entre les parcours que l'âge et/ou la génération peuvent expliquer. Le choix libre du conjoint, le nombre d'enfants qui diminue et enfin l'accumulation des champs identitaires de la maternité, d'une vie de couple avec des loisirs, de l'engagement social et d'une activité professionnelle, semblent constituer pour certaines des tendances que l'on retrouve dans les pratiques de vie pour les interlocutrices les plus jeunes.

4.3. Les effets de la narration : se raconter et se connaître pour s'émanciper

Selon Ricœur, c'est la fonction narrative qui assure le lien étroit entre identité et reconnaissance de soi (Boutin, 2009). Dans ma recherche, j'ai tenté d'articuler différents concepts comme l'action, les émotions et l'identité ou encore essayer une dynamique entre la reconnaissance, la confiance en soi et l'identité. Je voudrais alors partir ici de tout le cheminement accompli dans l'étude de la construction identitaire pour relier trois dimensions propres à la quête identitaire des femmes acteures-sujets : le fait de *se raconter* et de *se connaître* pour *s'émanciper*.

J'ai montré combien la narration de soi a été une démarche et un processus extraordinairement révélateur de soi pour les narratrices de ma recherche. Même celles « qui n'avaient rien à dire » se sont découvertes comme ayant beaucoup de choses à raconter. Et leur vie, qu'elles pensaient « banale », s'est alors résumée dans une sensation de se confirmer comme être au monde et d'avoir capitalisé de nombreuses expériences. C'est le cas pour Fatima, Nehal et Massinissa. Pour les autres narratrices, raconter sa souffrance et les expériences douloureuses ont permis d'écouler souvent la trop grande peine et de nourrir une réflexivité porteuse d'un autre regard sur soi, sur les événements et sur les autres.

Alors pour poursuivre, je propose de relire les cinq figures de construction identitaire avec les « lunettes de l'identité narrative, porteuse de reconnaissance et d'émancipation ».

[183] Il faut toutefois observer que si ces deux mariages représentent une forme métissée d'union, les parents ont accepté ces mariages pour leur fille à condition que les jeunes hommes soient convertis à l'Islam.

4.3.1. Aux dires de la première figure

Raconter pour se re-connaître

Dans la première figure, comme je l'ai souligné, Fatima et Nehal ont éprouvé beaucoup de satisfaction au fur et à mesure qu'elles me racontaient leur histoire de vie. Elles étaient tout à fait étonnées même de leur capacité à se remémorer les événements et à leur donner du sens. Nehal, la plus jeune, a manifesté au début de son récit une certaine réticence, voire une attitude défensive, mais elle s'est tout à fait détendue ensuite, se réjouissant avec fierté de sa faculté de raconter sa famille et les valeurs qui sont véhiculées par celle-ci. Dans ces deux cas, se raconter leur a permis de mieux se connaître dans la capitalisation de leurs expériences et surtout dans ce qu'elles en ont fait. Dans la temporalité de leur récit, on perçoit pour Fatima et Nehal une construction habile de celui-ci vers une meilleure connaissance de soi et une confirmation de leurs choix de vie en tant qu'acteures-sujets.

Le récit qui tranche entre un passé révolu et un présent qui se répare

Pour Wafa, raconter l'événement douloureux de son adolescence a été difficile mais elle en a retiré un profond soulagement. Par cet exercice narratif qui construit l'identité personnelle, Wafa tente en fait dans un effort certain de s'inscrire dans le temps. Et le temps est partagé pour elle entre le temps « d'avant », qui comprend un lien fort avec les valeurs de la société traditionnelle qui l'a vue partir, et le temps « du présent » qui est celui de son inscription comme enfant d'immigrés dans la société moderne et métissée qui l'a vue grandir. Ainsi, cette narratrice construit son identité narrative dans son rapport à la temporalité. Elle pose alors un autre regard sur les faits, ce qui lui permet de s'en détacher grâce au développement de sa capacité réflexive et de réellement s'en émanciper. Le fait de raconter l'événement du flirt de son adolescence, déclencheur de la violence paternelle, semble avoir en outre diminué l'effet du tabou que Wafa s'imposait depuis plus de 20 ans.

Pour les trois narratrices de cette figure, les émotions qui accompagnent le récit sont clairement ressenties comme un « crescendo » vers une narration de soi de plus en plus ouverte, confiante et épanouie. Elles en retirent de la reconnaissance et s'émancipent, de l'image que leur vie n'avait pas un grand intérêt pour Fatima et Nehal, et d'une souffrance trop longtemps gardée pour Wafa.

4.3.2. Aux dires de la deuxième figure

Se raconter comme mère et remettre ce vécu dans l'agenda des priorités militantes

Dans la deuxième figure, comme je l'ai déjà souligné, le bonheur de se raconter, surtout en tant que mère, a caractérisé les récits de vie de Kalila et Lina. Se raconter comme mère à une « *chercheure supérieure* », comme m'appelait Kalila au début, a encore renforcé la reconnaissance sociale de leur statut. Il faut souligner d'ailleurs que par leur récit de vie en individuel, récit qui encense la maternité-ressource caractéristique fondamentale de leur identité, Kalila et Lina ont permis, avec mon soutien, de proposer une réflexion à l'Arabesque sur le vécu plus large de la

maternité. J'ai en effet montré un enthousiasme certain auprès de l'équipe des bénévoles de l'association suite à la réalisation de leur récit, soulignant à quel point le vécu de la maternité était au cœur de leur vie et donc au cœur de celui de nombreuses bénéficiaires de l'association. A une époque où les nombreux combats féministes avaient préféré reléguer la maternité au niveau du vécu personnel et individuel, celle-ci n'était pas dans l'agenda des préoccupations des associations féministes. Pourtant, la réflexion a germé progressivement au sein de l'équipe des bénévoles et permis la création inédite du GPF sur le thème « Etre mère et militante ». Ce thème, comme je l'ai déjà souligné, alimente aujourd'hui et depuis plus de trois ans, des débats, des revendications politiques (pour ce qui est d'alléger la charge des mères de famille : crèches, formations, etc.) et des activités culturelles et artistiques.

Parler pour déposer la souffrance une fois pour toutes

Kalila et Lina se sont aussi libérées par le fait d'avoir raconté et déposé la souffrance de l'infidélité et de la violence conjugale, moment émouvant mais profondément libérateur de leur récit. La narration de soi de ces moments de vie douloureux a permis ainsi de mettre fin en quelque sorte à la honte qui contaminait l'estime et l'image de soi. Le récit joue alors un rôle de dénonciateur de l'injustice causée par ces situations de domination, qui font croire aux femmes qu'elles sont responsables de la violence de leur mari. Le récit de Lina illustre bien cette notion de honte qu'elle a ressentie lorsqu'elle subissait la violence conjugale : elle explique en fait que dans la compréhension de la communauté, si son mari la battait, c'est parce qu'elle ne se comportait pas bien et donc que c'était de sa faute.

Avec la réalisation de leur récit, Kalila et Lina ont appris aussi à mieux se connaître et réalisé que leur engagement à l'Arabesque est plus qu'une occupation, c'est un combat pour s'émanciper et participer à l'émancipation des autres femmes. La caractéristique narrative de cette figure réside alors dans une affirmation de soi au service d'une meilleure connaissance de soi et porteuse d'émancipation.

4.3.3. Aux dires de la troisième figure

Quand le récit est la seule expression du malaise profond

Dans la troisième figure, l'identité narrative est l'expression d'une grande souffrance pour Chaïmaa et d'une certaine lassitude pour Massinissa. Ce sont les récits qui ont été les plus difficiles à réaliser car les narratrices étaient tantôt hésitantes, tantôt trop peu précises sur les faits, m'empêchant de bien comprendre ou d'en saisir le sens.

Mais je suis assez convaincue d'un effet émancipateur de la souffrance que leur récit a produit auprès de ces deux narratrices. Elles ont effectivement pu déposer à un moment de leur vie la déception, la culpabilité, voire une certaine « honte d'être soi ». Sentiments qui ne se partagent pas et qui restent bien souvent enfouis au plus profond de l'identité blessée. Chaïmaa et Massinissa ont laissé en quelque sorte, par la narration et l'expression de soi, une possibilité de se regarder autrement, grâce à un regard et une écoute bienveillante et la plus respectueuse. Il m'a semblé en outre

que raconter leur récit a joué un petit rôle de détonateur de reprise de soi, d'émancipation. Ainsi, dans un curieux paradoxe, il m'est apparu, surtout pour Chaïmaa, que le récit lui permettait de s'accepter telle qu'elle est, lui donnant alors la possibilité, la capacité, le pouvoir de changer sa vie.

4.3.4. Aux dires de la quatrième figure

Un récit qui reconstruit

Pour Linda, narratrice de la quatrième figure, la triade se raconter, se connaître, s'émanciper, est remarquablement illustrée dans son récit. Le lecteur aura compris combien je suis fascinée par ce récit de vie. J'assume tout à fait ce penchant : ma posture de scientifique ne m'empêche pas de « vibrer » à chaque fois que je retravaille le récit de Linda.

La narration de soi a pour cette narratrice permis de rassembler son parcours, de se donner forme en quelque sorte, par l'expression de soi. Ainsi, la succession des événements dramatiques de sa vie a été continue dans le récit de Linda, tel un débit que l'on ne peut interrompre. Dans une grande liberté, tous les sujets graves mais aussi du quotidien sont racontés et replacés d'une certaine manière dans le contexte de la grande Histoire. Linda reconstruit sa vie au fil de sa narration, assemble les puzzles de son histoire et se construit réellement comme acteure-sujet affirmée et réparée par le récit.

Avec du recul, apparaissent alors dans le parcours de Linda un « avant et un après » le récit, car la reconnaissance cognitive et sociale qu'elle retire de cette expérience de la narration de soi, l'a profondément transformée et consolidée dans son estime de soi.

4.3.5. Aux dires de la cinquième figure

Le récit pour combattre la violence et la religion des hommes

Enfin, l'identité narrative de Lamia est aussi une narration de soi qui ouvre des portes à la reconnaissance et à l'émancipation. Lamia est pourtant une femme et une mère profondément mutilée. Cependant l'expression de toute sa souffrance est très claire dans son récit et elle dénonce radicalement sa situation comme celle de nombreuses femmes. Il s'agit probablement du récit le plus « violemment » raconté, si je puis dire, car à plusieurs reprises la narratrice se met en colère et crie sa rage face à l'injustice. Autant son état physique et psychique reflètent un ébranlement de toute son identité individuelle à cause de la violence de son mari, autant son récit est libre, provoquant et brutalisant les hommes et la religion.

Malheureusement, l'identité narrative n'est qu'une partie de l'identité individuelle et elle ne suffit pas à libérer Lamia de sa situation de vie. Néanmoins, elle représente pour Lamia un espace d'expression libre où la femme meurtrie peut s'émanciper, rêver d'une vie meilleure et être entendue et reconnue dans un espace social bienveillant.

En conclusion

Pour conclure, je dirais que l'Arabesque a été le lieu où j'ai recueilli les différents récits de vie et qui a permis la liberté de paroles aux narratrices dans un mésocosme -dirait Bertaux-original et spécifique. Cette liberté a traversé les neuf récits de femmes, constituant un élément important dans la possibilité de réparation, de restauration et d'émancipation de soi.

La force des récits de vie, avec ce qu'ils me permettent de comprendre dans la construction de soi, provient également de l'interaction entre les femmes et de la reconnaissance qui en découle et que j'ai pu observer et vivre durant tout mon processus de recherche. Ainsi, comme le souligne Honneth,

> « des sujets capables de parler et d'agir ne peuvent être constitués comme individus qu'en apprenant, à partir de la perspective d'autres sujets leur témoignant leur assentiment, à se rapporter à eux-mêmes en tant qu'êtres qui possèdent des qualités et des capacités positives. Ainsi, la prise de conscience croissante de leur individualité s'accompagne d'une dépendance croissante à l'égard des conditions de reconnaissance qui sont offertes par leur monde vécu » (Honneth, 1999 :13).

Autrement dit, la construction « d'un cercle croissant de partenaires de communication », comme cet auteur les appelle, a permis aux narratrices de se raconter dans une relation bienveillante de reconnaissance au cours des entretiens singuliers tout d'abord et au sein d'un collectif ensuite, au cours des réunions mémorables de l'équipe des bénévoles et lors des GPF.

Il m'est apparu après toutes ces années de présence et d'investissement à l'Arabesque qu'aux dires de la coordinatrice et des femmes elles-mêmes, les neuf interlocutrices qui avaient fait leur récit avec moi faisaient partie d'un groupe « spécial », « le groupe » qui a initié toute une réflexion sur le thème « Etre mère et militante » et qui est présent encore aujourd'hui dans différentes activités. Ces femmes ne sont plus les mêmes, elles ont pris beaucoup d'assurance et colorent positivement l'ambiance de l'équipe des bénévoles. Par l'expression de soi, je suis assez convaincue qu'elles ont appris à se connaître mieux et savoir ce qui est important dans leur processus d'émancipation en chemin. Il est à parier que l'effet de ce « travail sur soi » par le récit, entraîné, sans que j'en prenne conscience réellement du moins au début, par « l'effet de ma recherche », poursuive son action au sein de l'association.

4.4. L'Arabesque : un foyer identitaire conjoncturel qui ouvre à de multiples dimensions de soi

Comme je l'ai présenté à différents moments de ma recherche, l'élargissement de leur périmètre d'identification, selon une expression de Kaufmann, a permis aux acteures-sujets qui s'inscrivent dans l'appartenance à l'Arabesque de se sentir davantage elles-mêmes. Cela semble quelque peu paradoxal, mais dans le mouvement global de l'individualisme hypermoderne, il y a une nécessité de se

construire dans des identités collectives au risque de se diluer seul à la quête du sens de sa vie.

Dans leur récit, les narratrices font souvent référence à des collectifs qui ont été -et sont encore- importants dans leur processus de construction de soi : la communauté arabo-musulmane, les grandes familles ou encore les groupes exclusivement féminins qui se retrouvaient au cœur des cuisines de la maison, au hammam ou dans des petits jardins villageois. Avec le processus de migration, ces collectifs d'appartenance se sont bien souvent désagrégés ou crispés sur une identité, qui présente des difficultés pour s'intégrer dans des sociétés occidentales peu accueillantes à la différence.

La plupart des interlocutrices ont alors commenté combien l'isolement et la solitude ont pesé dans leur parcours de vie. Il s'avère en effet que pour six narratrices sur neuf, l'Arabesque a constitué la première et la seule association dans laquelle elles se sont investies ou ont bénéficié d'une formation. L'Arabesque représente pour la plupart des acteures-sujets une nouvelle page dans leur parcours de vie, un redémarrage d'autre chose, une possibilité d'être soi pour soi mais avec d'autres, en dehors de la sphère familiale.

L'arrivée dans l'association s'est produite par hasard, par la décision de suivre une formation ou encore par l'émulation du bouche à oreille. Mais pour toutes les femmes, elle constitue une découverte importante, bifurcation évidente dans leur ligne de vie et un ressourcement multidimensionnel que j'ai appelé, selon la notion de Gauchet et reprise par Kaufmann, foyer identitaire. Avec « les lunettes de l'Arabesque en tant que foyer identitaire dans la construction de soi des acteures-sujets », je retraverse alors les différentes figures et les parcours individuels des narratrices.

4.4.1. Pour la première figure

L'éducation permanente qui ouvre à l'engagement social

Pour la première figure, Fatima, Nehal et Wafa ont toutes trois entendu parler de l'Arabesque et sont arrivées respectivement en 1996, en 2005 et en 2004. Seule Nehal y travaille encore comme bénévole aujourd'hui.

Pour Fatima et Wafa, le premier objectif de leur venue à l'association fut de suivre une formation, en langue arabe et en couture pour la première, et en informatique pour la deuxième. Pour ces deux interlocutrices, l'éducation permanente est une nécessité fondamentale pour leur cheminement personnel de construction de soi. A l'image de nombreuses femmes qui viennent suivre une formation, il s'avère qu'elles sont « en manque » de formation, soit parce qu'elles se sont mariées trop jeunes, devant alors interrompre leurs études, soit parce qu'elles n'ont pas pu suivre les études qu'elles auraient voulu faire. Une véritable « boulimie » de formation peut alors s'observer chez les interlocutrices, comme une revanche sur leur parcours, un besoin de savoir. On retrouve d'ailleurs ce besoin de formation chez toutes les autres acteures-sujets de ma recherche.

Le bénévolat à l'Arabesque : un métier

Nehal, la plus jeune des interlocutrices a décidé, quant à elle, de s'investir tout de suite dans l'équipe des bénévoles et elle s'est proposée alors pour donner des cours d'alphabétisation et de français. Mère de deux jeunes enfants, elle organise son temps en conciliant sa vie de couple, les soins et l'éducation des enfants et son engagement social. Pour elle, il est essentiel de faire quelque chose pour les femmes qui ont eu moins d'instruction qu'elle et que le poids des traditions a empêchées de s'émanciper. Pour Nehal, née à la fin des années 1970, l'émancipation des femmes avait déjà parcouru un long chemin et fait évoluer les sociétés vers une conciliation de leurs différents champs identitaires de plus en plus évidente, mais certainement pas plus facile. Pour Nehal, différemment que pour les femmes plus âgées du corpus, s'engager dans une activité sociale en dehors de la maison semble en fait tout à fait normal et elle est soutenue par son mari. En outre, elle met à l'honneur le bénévolat, activité trop souvent dévalorisée dans notre société, qu'elle s'approprie comme un véritable métier.

La reconnaissance d'une place dans la hiérarchie

Wafa enfin, a débuté aussi à l'Arabesque par une formation. Jeune femme très dynamique et entreprenante, elle a remplacé la coordinatrice et géré l'association pendant plusieurs mois avant de reprendre sa place comme bénévole enseignant le français. Ce poste à responsabilité est assez inédit dans l'histoire de l'association, car c'est la première fois qu'une femme issue des bénéficiaires prend la place de la coordinatrice. Cette place de coordinatrice de l'association pendant une période spécifique lui donne l'occasion de « colorer » à sa façon le fonctionnement et le discours au sein de l'Arabesque. Elle pousse alors les femmes à réfléchir à leur propre émancipation et, grâce à sa présence dynamique et stimulante, la réceptivité, bien souvent positive du groupe par rapport à ses idées, conforte alors la jeune femme dans son engagement social en tant qu'acteure-sujet responsable d'un collectif.

Il faut relier aussi cet événement au fait qu'à cette époque de nombreuses jeunes femmes issues de l'immigration ont fait des études et des formations et que les postes à responsabilité ont commencé à s'ouvrir aussi aux femmes et au métissage culturel. En outre, l'acquisition d'un poste à responsabilité, fût-il non rémunéré, représente pour la jeune femme une ascension sociale certaine et beaucoup de reconnaissance.

L'Arabesque, prolongement des collectifs de vie et des grandes familles

Outre les bénéfices individuels apportés par l'Arabesque aux narratrices, et que j'ai signalés succinctement pour chaque parcours, il y a l'aspect collectif qui nourrit et renforce, comme je l'ai largement présenté, la construction identitaire des femmes.

Pour Fatima et Nehal, qui ont connu des grandes familles bienveillantes sources d'identification reconnaissante, l'Arabesque est une sorte de prolongement de ce vécu collectif dans un autre collectif, où elles se découvrent une utilité auprès de femmes et un rôle social dans l'association. L'Arabesque a bien opéré une bifurcation dans les parcours de ces trois interlocutrices. Elle leur a permis de

consolider une reconnaissance sociale et cognitive, par la réflexivité développée grâce aux expériences vécues dans l'association. Ces acteures-sujets évoluent aujourd'hui comme des femmes et des mères épanouies, qui ont accumulé, pour Fatima et Wafa, et accumulent encore, pour Nehal, des expériences collectives porteuses d'un engagement social fort et d'un effet certain de rétroaction dans la sphère domestique, comme je l'ai relevé précédemment.

4.4.2. Pour la deuxième figure

L'associatif qui permet de se « refaire » et de s'affirmer

Pour les narratrices de la deuxième figure, l'Arabesque représente véritablement un foyer identitaire multidimensionnel. Kalila et Lina ont vécu chacune une rupture par rapport à leur aspiration d'être considérée et reconnue pour ce qu'elles avaient réalisé : une famille nombreuse avec des fils. Pour ces deux mères, leur contrat social avec la société patriarcale a donc été rempli mais elle n'ont pas bénéficié de la reconnaissance attendue de la part de leur conjoint. Leur décision de sortir de chez elles une fois que les enfants sont devenus autonomes, prend alors un sens tout autre que pour les interlocutrices de la première figure. En effet, il s'agit pour Kalila et Lina de se restaurer dans leur image de soi après des événements traumatisants, il y a une nécessité flagrante de sortir de chez soi « *pour oublier* » et « *pour se refaire* », comme elles le déclarent.

Sur le plan collectif, Kalila et Lina se sont totalement incorporées au groupe des femmes dont beaucoup leur ressemblent. Elles expriment un réel bonheur de venir dans leur « *deuxième famille* » et ce sont les deux narratrices qui extériorisent également le mieux, d'une certaine manière, leur bien-être physique autant que psychique de faire partie de l'association. Dans les activités extérieures, telles que la Marche Mondiale des Femmes ou lors de réunions avec d'autres associations, Kalila et Lina expriment une fierté évidente de faire partie du collectif « l'Arabesque ». S'afficher en outre publiquement dans ce type d'activités représente pour elles un signe fort d'émancipation, voire une provocation de l'ordre patriarcal, vécue cependant en toute sécurité puisque avalisée dans un groupe de femmes uniquement. En bref, l'Arabesque permet indéniablement aux deux femmes d'explorer une activité métissée et de s'y réaliser, mais néanmoins en lien avec leur besoin de se retrouver avec d'autres femmes, comme dans les collectifs féminins de leur enfance.

4.4.3. Pour la troisième figure

Quand le passage à l'Arabesque sert de déclencheur

Pour Chaïmaa et Massinissa, narratrices de la troisième figure, l'effet du foyer identitaire de l'Arabesque n'est pas aussi clair et flagrant dans leur reconstruction de soi que dans le cas du parcours précédent. La raison qui me semble la plus évidente, au moment du recueil des récits, est le vécu d'une profonde dépression pour Chaïmaa et d'un découragement « chronique » pour Massinissa.

De passage pour six mois à l'Arabesque en 2004, dans le cadre d'un stage d'études d'assistante sociale, Chaïmaa est dans une grande fragilité morale et peine à assumer

à la fois l'éducation de ses filles et ses études, constamment fustigée et brimée par son mari. Pourtant, si l'association ne semble pas avoir un effet « miracle » sur la dépression de la jeune femme, différents éléments sont très intéressants à relever. Le premier concerne le port du foulard que Chaïmaa a choisi mais qui n'est pas autorisé dans de nombreux lieux potentiels de stages pour ses études. L'Arabesque lui offre alors cette possibilité de réaliser son stage tout en restant fidèle à sa décision et à son identité personnelle. La tolérance de l'association vis-à-vis du port du foulard conforte alors Chaïmaa dans son identité, lui confère une certaine reconnaissance et lui redonne un peu d'assurance.

Le deuxième élément est constitué par la grande liberté laissée à la jeune femme par la coordinatrice de l'association pour élaborer son stage elle-même, mais avec l'aide des autres bénévoles. Cette possibilité de créativité permet alors à Chaïmaa de s'affirmer et de prendre des décisions, ce qui lui procure réellement fierté et estime de soi. Enfin, le dernier élément relève de l'apport du collectif qui soutient la jeune femme dans son parcours difficile d'émancipation, et même si dans son malaise profond il lui est difficile de s'ouvrir aux autres, elle compare son passage à l'Arabesque comme le déclencheur de sa possibilité de rebondir et de se reconstruire. Il faut rappeler ici que si le parcours scolaire des jeunes filles dans l'enseignement supérieur et universitaire, semble être de mieux en mieux accepté par les familles d'origine immigrée, il subsiste encore de nombreux éléments qui attestent de la difficulté des jeunes femmes pour poursuivre leurs études une fois mariées : la pression exercée par les maris pour que leur femme reste à la maison est un réel enjeu.

Pour Massinissa, qui reste présente comme « *petite main* » à l'Arabesque entre 1999 et 2009, l'apport de l'association est incontestable aussi dans son processus de construction identitaire.

Dans son identité individuelle « brouillée » par l'échec de son mariage, même si Massinissa est convaincue qu'elle a fait le bon choix en divorçant, il semble que « quelque chose s'est brisé. » Massinissa va retrouver pourtant peu à peu de l'estime de soi, confortée par le fait que son parcours de vie est beaucoup plus chanceux que celui de la majorité des femmes qui viennent à l'association. Le regard que posent les femmes sur le divorce est sans aucun doute moins réprobateur et excluant que par le passé. Une femme bafouée par un mari infidèle ou violent est perçue de plus en plus par les femmes de la communauté comme la victime et non plus comme celle qui, par un comportement « forcément » inadéquat, aurait poussé son mari à ne pas la respecter. J'ai effectivement pu observer au cours des débats collectifs à l'Arabesque une évolution certaine dans le regard des femmes et le développement de leur capacité réflexive par rapport aux comportements systématiquement « coupables » des femmes versus les comportements « légaux » des hommes, que l'idéologie patriarcale a trop longtemps légitimés.

4.4.4. Pour la troisième figure

Un effet catharsis

Dans le parcours de Linda parsemé de nombreuses brisures dans sa ligne de vie, l'Arabesque constitue un foyer identitaire fondamental. Engagée dans l'association depuis 2005, Linda y est plus investie que jamais. La coordinatrice de l'association, lors d'une communication téléphonique en juin 2010, me disait en parlant d'elle : « *Linda, elle est véritablement amoureuse de l'Arabesque !* ». Cette interlocutrice est effectivement « tombée en amour » avec cette association qui lui permet de se révéler en tant qu'acteure-sujet individuelle et autonome, mais reconnue aussi pour ce qu'elle est dans un collectif de femmes.

Linda a trouvé dans ce foyer identitaire un outil pour dénoncer la violence et les difficultés de vie de nombreuses femmes et revendiquer plus d'égalité et de justice. Elle se restaure dans son image de soi et s'affirme alors clairement comme militante. Au sein du GPF, elle trouve une écoute et le respect qu'elle n'a pas reçus dans son enfance. De plus, le rapport aux histoires personnelles s'est profondément modifié avec le développement de la société hypermoderne, qui permet à l'acteur.e-sujet l'expression de soi. Cette ouverture aux histoires personnelles a encouragé Linda comme beaucoup d'autres à enfin parler. Elle renforce ainsi sa grande capacité réflexive, couplée avec de la reconnaissance cognitive.

Maintenant que ses enfants sont grands et ont quitté la maison, Linda a amorcé à l'Arabesque une autre « tranche de vie » qui répare la femme profondément mutilée par les événements de sa vie. En outre, elle ramène dans sa famille et transmet à ses enfants par rétroaction tout ce qu'elle apprend et découvre avec les autres femmes.

4.4.5. Pour la cinquième figure

Le dernier lien qui reste

Lamia, dans son parcours meurtri, a gardé un « fil » relationnel, lien ténu avec l'Arabesque, mais plus particulièrement avec quelques femmes comme la coordinatrice. Il est pour moi incontestable que l'association constitue pour Lamia un foyer identitaire, si minime soit-il, unique espace social qui permet encore à cette interlocutrice de se sentir accueillie et écoutée en toute sécurité. Lorsqu'elle est arrivée en 2004, elle a suivi différentes formations dont du self-défense pour apprendre à se protéger de son mari. Elle a également bravé l'autorité de celui-ci en réalisant deux voyages avec des femmes de l'Arabesque. Son souhait pour l'association était de faire partie de « la cellule écoute aux femmes », mais différents épisodes de dépression l'ont alors submergée, empêchant Lamia de poursuivre son investissement. Elle tente néanmoins entre les périodes de congé de maladie de poursuivre son travail comme blanchisseuse et elle participe encore de temps en temps à des activités culturelles avec l'Arabesque. Cependant, la violence de son mari a augmenté encore, semble-t-il, anéantissant Lamia dans son estime de soi. Elle est réellement en danger et, comme elle me le disait tristement en juillet 2010 : « *Et si je n'avais pas mon fils et les femmes de l'Arabesque…* », sous-entendu qu'ils représentent ses deux raisons de vivre.

Ce parcours de vie rappelle aussi la solitude et l'isolement que les sociétés modernes contemporaines ont entraîné, dans une quête identitaire toujours insatisfaite pour les individus en panne de liens et de sens. Lamia n'est pas la seule à vivre cette situation que la fatigue d'être soi, selon l'expression d'Erhenberg, dans une situation vécue dans un profond déni de reconnaissance, laisse sans espoir, mais je pense que le lien qu'elle entretient encore avec l'Arabesque est fondamental dans sa survie identitaire.

En conclusion

Pour conclure, l'engagement social des différentes interlocutrices à l'Arabesque s'est déroulé à différentes périodes et de diverses manières. L'association a dans l'ensemble apporté beaucoup de ressources aux acteures-sujets pour se construire ou se re-construire dans des parcours de vie parfois très chaotiques. La notion de foyer identitaire me semble tout à fait appropriée dans ce cadre car elle présente un double sens : un sens plus scientifique dans celui d'élargissement de soi grâce à une appartenance collective, mais aussi dans une certaine mesure un sens affectif et émotionnel, car la notion de « foyer » est au cœur de l'identité même de ces femmes construites pour devenir mères. Le foyer représente ainsi la vie de famille, espace domestique surinvesti par les femmes ; il est enfin le symbole ancestral de la cuisine, lieu des femmes par excellence et de toutes leurs intimités. Ce n'est alors pas par hasard que la majorité des récits de vie se sont déroulés dans la cuisine de l'Arabesque, cœur de l'association.

Aujourd'hui, dans une société multiculturelle en quête de sens et de compréhension de soi et des autres, les ressources que peut offrir un collectif comme l'Arabesque sont précieuses. Dans l'évolution de l'idéologie islamique contemporaine, la sociologue des religions Leïla Babès souligne le fait que si les inégalités ont toujours existé dans la culture, une certaine éthique a disparu aujourd'hui dans les rapports de genre. Sous couvert de la religion, on peut faire « n'importe quoi » à l'encontre des femmes. C'est pourquoi l'Arabesque représente un espace social fondamental pour véhiculer des valeurs universelles et éthiques, telles que l'égalité, l'apprentissage des devoirs citoyens, le respect des droits de chacune et la justice. Les femmes en sont conscientes et même celles qui ne travaillent plus à l'association expriment encore vivement leur attachement fort à ce lieu qui œuvre pour une multiculturalité solidaire.

Conclusion

Au terme de cet autre regard porté sur les différentes figures, il s'avère que des liens se dessinent entre les quatre pistes interprétatives que j'ai proposées. Dans la construction identitaire des acteures-sujets, on perçoit combien le besoin de reconnaissance est inhérent à la quête d'affirmation de soi, dans un processus dynamique continuellement en tension et en dialectique. Dans un premier temps, on peut repérer dans les différents parcours de vie que la reconnaissance et le regard approbateur d'autrui, identifiés par les interlocutrices comme étant fondamentaux dans leur construction de soi, proviennent de figures masculines. Tantôt un grand-père, tantôt un père ou un mari, tantôt encore des représentants de l'élite masculine

sur le lieu du travail, sont autant de repères traditionnels de reconnaissance d'une société patriarcale. Pourtant les femmes, dans leur vécu de métissage culturel, ont besoin aussi d'autres types de reconnaissance qui les confirment dans leur identité individuelle et collective et leur permettent une émancipation par rapport aux repères patriarcaux. C'est bien sûr le cas de la reconnaissance qui provient des femmes de l'Arabesque, nouveau foyer identitaire qui permet aux acteures-sujets de s'ouvrir à de multiples dimensions de soi en dehors de la sphère privée et du rôle de mère.

Je relève alors que pour la plupart des narratrices, l'expression de soi par le récit, dans le lieu spécifique de l'Arabesque, tel que le GPF, a joué un rôle conducteur de reconnaissance, tel un vecteur qui permet la connaissance de l'autre, de son intimité, de ses drames et de ses expériences de vie. Par le partage de son récit avec les autres femmes, la narratrice les autorise en quelque sorte à pénétrer sur le seuil de son histoire, en partager les émotions et participer à l'enrichissement de sa propre capacité réflexive en même temps qu'elles construisent la leur.

Comme ce fut le cas pour Linda, interlocutrice parfois « encombrante » et énervante, car constamment dans le questionnement et la demande de justification des actions collectives de l'association, son récit de vie raconté en toute confiance aux interlocutrices du GPF a permis une transformation radicale de son rapport aux autres et vice-versa. Une réelle reconnaissance de la part des autres femmes a en fait entraîné une confirmation de soi pour Linda, diminuant en quelque sorte la tension permanente que son attitude créait au sein de l'équipe des bénévoles. Le récit de vie de Linda présente dans la vie de l'association une coupure de son mode de fonctionnement quelque peu « pathologique » vers une libération de soi, une émancipation d'un parcours de vie difficile.

Cette expérience a permis aux femmes de l'équipe des bénévoles de reparler de l'effet de ce récit, mais aussi de bien d'autres, et de mesurer la place de la libération de la parole des femmes pour se re-construire sous le regard bienveillant des autres membres du collectif. De plus, chaque interlocutrice de ma recherche a sans aucun doute développé son identité narrative au cours de son récit, renforçant ainsi sa construction identitaire.

Pour revenir à l'effet du foyer identitaire de l'Arabesque sur les parcours de vie des femmes, il est tout à fait intéressant de relever aussi, à travers les différentes dimensions que celui-ci a ouvertes pour les acteures-sujets, un effet de reconnaissance accru de la part de leurs enfants.

Ainsi, dans l'éducation permanente et la formation, avec le développement d'une certaine conscience politique (dans les activités militantes de l'association)[184], par des activités culturelles et artistiques (batik, chant, théatre-action, etc.), dans la découverte de l'écriture de soi mais aussi publique à travers la réalisation d'articles

[184] Il serait tout à fait intéresant de relier cette recherche à l'avenir avec le travail de Catherine Delcroix sur les médiatrices sociales et culturelles, qui favorisent le rapprochement et le règlement des conflits entre habitants de quartiers pauvres en France et représentants de différentes institutions telles que l'école, les commissariats, etc. (Cfr Delcroix C., 1997, 1999)

pour la brochure de l'association, les interlocutrices ont développé toute une batterie d'aptitudes qui renforcent incontestablement leur construction identitaire.

Conclusion générale : Femmes et mères issues de l'immigration, la construction de soi entre maternité et engagement social

C'est dans la foulée d'un questionnement personnel sur la vie et l'identité de femmes rencontrées au cours de mes voyages et de mon travail dans des sociétés du Sud que j'ai décidé de tenter l'aventure d'une recherche.

La rencontre avec les femmes de l'association dans laquelle j'ai mené mes recherches durant plus de six années est arrivée en fait très vite au début de mon parcours de thèse doctorale. Une opportunité se présentait avec la participation à une activité à l'Arabesque et, encouragée par Mike Singleton pour rapidement « aller voir ce qui se passe », j'ai donc fait la connaissance de la coordinatrice de l'association. Celle-ci m'a accompagnée tout au long de mon processus de recherche en tant qu'acteure de terrain privilégiée et elle est devenue en outre mon amie. C'est elle qui m'a présentée à Kalila, première femme de mon corpus qui, très enthousiaste, a accepté de me raconter sa vie. C'était en mai 2003.

Je propose dans un premier temps de présenter la construction théorique de ma recherche et de retracer mon travail de terrain ensuite, articulé avec l'élaboration méthodologique. Toutefois, dans les faits ces trois démarches se sont déroulées en écho. Fondement du savoir des anthropologues, je suis partie sur le terrain à la découverte de l'autre ; ainsi avec un minimum de balises théoriques j'ai pu établir progressivement une articulation dialectique avec la théorie et la méthodologie.

Ainsi, c'est grâce à une présence continue pour aller à la rencontre des femmes qu'il a été possible de développer une connaissance fine, et sous différents angles, de leurs situations de vie.

La construction théorique : une démarche processuelle

La construction de mon cadre théorique constitue la première partie de cette thèse. Son élaboration s'est avérée plus ardue pour moi, car il m'a fallu tout apprendre, tout découvrir avant de pouvoir articuler, un tant soit peu, la pensée des auteurs et y apporter mon point de vue, du moins quand c'était possible. Mais cet exercice, selon une perspective constructiviste, m'a permis d'accéder à de nombreux auteurs et penseurs remarquables, qui m'ont donné véritablement le goût de la recherche afin de comprendre le fonctionnement et les enjeux de la société contemporaine multiculturelle, replacée dans son histoire et celle des acteur.e.s-sujets qui la composent.

Cette partie comprend donc l'élaboration des trois univers conceptuels définis comme centraux au départ de ma recherche : la construction identitaire, la maternité et l'engagement social.

A. Dans un premier temps, j'ai élaboré la construction identitaire.

Dans une première étape, en retraçant les tendances des différentes théories sociologiques sur la construction sociale de l'individu, j'ai d'abord opéré une relecture de son élaboration en tant qu'acteur qui vit des expériences. Celles-ci lui permettent de développer sa subjectivité et d'enrichir sa réflexivité, ce qui constitue l'acteur en tant que sujet. Au cœur de la société hypermoderne en quête de sens et de la montée de l'hyperindividualisme, j'ai souligné ensuite que le sujet *doit se réaliser* et *se dépasser* au risque de la non-existence. Mais j'ai souligné aussi combien le sujet, individu qui s'historialise, peut s'autodéfinir et se construire dans son rapport à autrui en tant que sujet personnel de désir et d'émotion, qui est aussi un sujet qui se raconte. L'intérêt de cette relecture m'a permis de choisir la notion d'acteur.e-sujet, car c'est grâce à l'action sociale sur laquelle l'individu-acteur pose un regard réflexif qu'il peut prendre distance par rapport à son action et devenir un individu-sujet. D'où le terme choisi *acteure-sujet* féminisé, car il est essentiel pour moi dans cette recherche de pointer la construction identitaire d'un sujet féminin et maternel qui s'émancipe.

Dans une deuxième étape, je me suis attelée à décrire le concept d'identité et les conditions de son élaboration. J'ai relevé que c'est entre formes identitaires communautaires et formes identitaires sociétaires que se situent les acteures-sujets de ma recherche, issues de sociétés du Maghreb. Les trois fondements conceptuels de l'identité sont constitués selon une élaboration processuelle, dans une dimension subjective et dans l'interaction avec autrui. L'originalité de la construction identitaire de l'acteur.e-sujet présentée dans cette recherche repose dans la mise en exergue d'un mouvement à trois pôles étroitement combinés entre identité, affects et action, que j'ai nommé la triade identitaire. La place des émotions et des sentiments y est importante, car ils permettent de colorer l'expérience sociale qui construit l'acteur.e-sujet. En outre, la reconnaissance octroyée par autrui est le ciment indispensable de la construction identitaire.

Présenter les différents supports de la construction identitaire constitue la troisième étape de cette construction théorique. J'ai d'abord situé l'espace et le temps dans la culture arabo-musulmane comme premiers supports de la construction de soi des femmes. Les ascriptions et les héritages identitaires, qui prescrivent socialement les individus, ainsi que les identités individuelles et collectives que ceux-ci mobilisent tout au long de leur parcours de vie, représentent d'autres composantes. Appartenir à un collectif permet aux acteures-sujets de produire du sens et c'est ce qui fait ressortir la notion de « foyer identitaire ». Le dernier support de la construction identitaire enfin est constitué par l'identité narrative, qui consiste pour un acteur.e-sujet à se mettre en mots pour reconfigurer l'histoire de sa vie à partir de toutes les histoires vraies et imaginaires qu'il raconte et se raconte sur lui-même.

La dynamique de la construction identitaire constitue la quatrième et dernière étape de la construction théorique de l'identité. Je l'ai proposée d'abord sous l'angle des rapports sociaux de sexe, en illustrant entre autres par la maternité le rôle prépondérant de la mère dans un contexte patriarcal arabo-musulman. J'ai repris ensuite la notion de crises identitaires qui accompagnent l'existence et qui cristallisent des contradictions multiples pour les femmes marocaines, telles que leur vécu entre Belgique et Maroc, entre Islam et christianisme, entre hommes et femmes, entre famille libérale et traditionnelle, etc. L'intérêt de la dynamique identitaire repose enfin sur les multiples stratégies identitaires que les acteur.e.s-sujets mettent en place, pratiques sociales individuelles et collectives qu'ils mettent en œuvre en fonction d'un but à atteindre et qui dépendent des ressources dont ils disposent pour « bricoler » leur vie. J'ai proposé alors le concept de métissage culturel qui colore la dynamique de construction identitaire, car il représente non seulement un mélange de valeurs traditionnelles, modernes et hypermodernes dans un enchevêtrement de plusieurs courants au sein de la même culture, d'une génération à l'autre, mais aussi un mélange de pratiques d'une culture à une autre.

B. Le deuxième temps fort dans la construction de mon modèle théorique a consisté à élaborer le premier champ identitaire spécifique de ma recherche : la maternité.

Dans une première étape, sur le plan conceptuel, dans son rapport à la religion mais aussi dans sa construction sociale, la maternité définit largement l'identité féminine dans la culture arabo-musulmane. Pour l'évoquer, j'ai emprunté à Lacoste-Dujardin le mythe de la « mère-avant-tout » et présenté les différents statuts et rôles féminins intégrés dans le champ identitaire de la maternité qui confèrent aux femmes des pouvoirs différents. Il s'agit de l'éducation des petites filles, de la préparation au mariage, du statut de mère de fils, du rôle de belles-mères, etc.

Pour compléter la conceptualisation de la maternité, j'ai présenté l'apport important et riche des points de vue féministes qui confirment un sujet féminin et maternel présentant une spécificité sexuée. Cela m'a permis de renforcer le choix d'utiliser la notion d'acteure-sujet. L'intérêt de la relecture des apports féministes a en outre mis en évidence la nécessité d'une approche éthique et féministe de la maternité : elle peut permettre aux femmes de développer leurs capacités de sujet moral ainsi que leur réflexivité sur leur rôle de mère intégrée dans la société, congédiant ainsi le spectre de la maternité subie et aliénante. Cet apport théorique féministe, quoique peu exploité finalement dans l'analyse des récits, a cependant souligné ce que les interlocutrices du terrain souhaitent : être reconnues comme femmes et mères réflexives et intégrées dans la société comme des acteures-sujets morales.

La deuxième étape de l'étude du champ identitaire de la maternité place celle-ci en lien avec des identités publiques : le travail salarié et la citoyenneté. L'intérêt de l'articulation maternité-citoyenneté prend tout son sens dans ma recherche puisque d'un côté les enfants sont des activateurs d'humanisation, et de l'autre la mère qui s'occupe de ses enfants est engagée, comme nous l'avons confirmé, dans une citoyenneté qui se pratique.

Replacer le parcours de la maternité dans l'expérience de la migration et de la transmission entre les générations représente enfin la dernière étape de la relecture théorique de la maternité. J'ai postulé que les mères de ma recherche, migrantes ou issues de la migration, sont engagées dans un processus de production de sens et de pratiques de métissage culturel. Elles sont en outre en rupture avec le modèle maternel plus traditionnel de leur mère, dans différents domaines tels que la conciliation de plusieurs champs identitaires ou celui de la communication et la transmission de valeurs différentes à leurs enfants.

C. Le troisième temps fort de ma démarche théorique est constitué par la construction du champ identitaire de l'engagement social. Dans la première étape, j'ai présenté des éléments de compréhension du militantisme féminin d'abord du point de vue occidental, mouvement qui s'est construit sur les bases historiques des engagements masculins. J'ai présenté ensuite les grandes lignes du mouvement des femmes du Maroc depuis un siècle, leur profond ancrage politique et leur combat récent pour la réforme du Code du Statut Personnel ou Moudawana. Ce dernier point, quoique très intéressant sur le plan historique, n'a cependant pas apporté une plus-value à la recherche, car les interlocutrices de l'Arabesque n'ont pas été imprégnées par ce mouvement ni au Maroc et encore moins en Belgique. Il m'a cependant paru intéressant de le conserver pour faire écho au militantisme féminin en Belgique.

La deuxième étape de la construction théorique de l'engagement social présente les crises du militantisme liées à la montée de l'individualisme hypermoderne et les nouvelles formes d'engagement. J'ai postulé dans ce cadre que l'Arabesque présente une richesse tout à fait spécifique, au croisement d'une identité collective se référant aux formes identitaires communautaires et d'une identité propre mise en valeur par les formes identitaires sociétaires.

Pour présenter l'engagement social au féminin, troisième étape de la construction théorique de l'engagement social, je suis partie de la forme communautaire de l'engagement des femmes qui relie celles-ci au monde du privé, de la maternité et de la famille. Je me suis alors posé la question du sens qu'elles donnent aujourd'hui à leur engagement. Et j'ai relevé trois significations à celui-ci : il donne à la fois le pouvoir d'agir, il est une possibilité de se créer des réseaux de sociabilité et de solidarité et il permet de nombreux apprentissages.

Dans la quatrième et dernière étape de la construction théorique de l'engagement social, j'ai distingué deux grands types d'engagement : l'engagement au sens de « conduite » et l'engagement au sens « d'acte de décision ». Le premier représente en fait une façon de s'impliquer dans les événements et dans les rapports aux autres et à soi-même, c'est une partie de l'élaboration de l'identité individuelle : ainsi j'ai postulé que la maternité représente un engagement-conduite qui inscrit les femmes dans leur processus identitaire, mais aussi dans leur implication dans le cours du monde. L'engagement comme acte implique le passage à l'action dans une

organisation, à l'égard d'une valeur ou d'une personne par exemple. Il faut encore souligner trois éléments fondamentaux dans la conceptualisation de l'engagement : le rapport au temps et à l'avenir, l'affectivité qui souligne l'importance des émotions, bases de l'engagement, et la prise de risque inhérente à toute décision d'engagement. Il est tout à fait intéressant de constater que ces trois éléments de l'engagement renforcent la dynamique identitaire à trois pôles : identité, affects et action.

Pour récapituler l'ensemble de ma démarche théorique et tenter une articulation de ses principales composantes, j'ai proposé la construction d'un modèle d'analyse (MA) constitué par cinq volets qui articulent les éléments qui m'ont paru fondamentaux dans le processus de construction identitaire : la construction de l'acteure-sujet réflexive à partir de ses expériences et de la reconnaissance par autrui ; les stratégies identitaires portées par les émotions et colorées par du métissage culturel ; la spécificité des identités individuelles et collectives, l'identité narrative, et enfin l'articulation des champs identitaires de la maternité et de l'engagement social dans la temporalité biographique.

La méthode : une démarche herméneutique construite dans la réciprocité

La démarche méthodologique constitue la deuxième partie de cette recherche doctorale ; elle comprend la présentation d'une approche biographique adaptée à ma situation de recherche. Mais, je propose de retracer d'abord mon parcours sur le terrain, « aventure inductive » qui m'a apporté bien des surprises et des rebondissements tout au long de ma démarche.

De la découverte d'un terrain et de la rencontre des femmes : un parcours initiatique

J'ai développé différentes stratégies de recueil de données qui ont éclairé en profondeur ma recherche. La première a été la réalisation de récits de vie auprès des neuf bénévoles d'origine marocaine de l'équipe de l'Arabesque, qui en contenait à l'époque une vingtaine. Ces interlocutrices représentent un groupe qui m'a tout de suite interpellée car les autres bénévoles de l'équipe étaient majoritairement Belges d'origine, femmes plus âgées dont la plupart faisaient du bénévolat depuis leur retraite[185]. Les récits de vie se sont déroulés entre mai 2003 et juin 2007, période relativement longue qui m'a permis de connaître aussi les femmes autrement que lors de nos rencontres individuelles. Comme je l'ai souligné, suite au récit de Kalila

[185] Je signale qu'aujourd'hui l'équipe est composée d'une trentaine de bénévoles dont la moyenne d'âge a diminué et d'origines variées : Belges (10), Marocaines (11), Africaines sub-sahariennes (4), Latino-américaines (4), Espagnoles (2). L'association a en effet opté pour une stratégie de renforcement de l'équipe animatrice par des bénévoles d'origine immigrée.

une période de 6 mois s'est écoulée sans avoir la possibilité d'amorcer un deuxième récit. Ce premier « revers » dans mon travail de terrain fut riche en enseignements, car il m'a permis de réaliser l'importance de l'écrit, son poids symbolique, par rapport à la parole pour les femmes de l'Arabesque. En effet, Kalila avait accepté de raconter sa vie, mais lorsque je lui ai apporté le manuscrit de celle-ci complètement retranscrit tel qu'entendu, elle s'est sentie très vulnérabilisée par ce document qui risquait à ses yeux de la compromettre, elle et sa famille. Par après, le refus des autres bénévoles d'origine arabo-musulmane de raconter leur vie confirmait bien la difficulté pour les femmes de se trouver en possession d'un écrit sur soi.

Suite à cette expérience révélatrice, j'ai décidé de restituer les récits de vie aux narratrices autrement que par l'écrit. Un article plus général, ne ciblant donc personne en particulier, a été réalisé en novembre 2007 et différentes rencontres informelles avec les informatrices ont été organisées une ou deux fois par an entre 2008 et 2009.

Parallèlement à la réalisation des récits de vie, mon implication personnelle comme bénévole dans l'association a débuté en septembre 2004 jusqu'en juin 2007 pour le cours de français et de conversation française. Ma présence bi-hebdomadaire dans l'association durant ces trois années m'a permis alors de réaliser une observation participante, avec des notes que je consignais au fur et à mesure dans des carnets de bord. Cette observation m'a apporté de nombreuses informations sur les femmes, les relations qu'elles entretiennent entre elles, le fonctionnement de l'association, sa hiérarchisation et les places de chacune, les événements de vie qu'elles partagent (naissances, mariages, voyages, etc.) ou ne partagent qu'à demi-mots (divorces, union libre des enfants, mariages mixtes, etc.) J'ai alors découvert tout un monde social avec ses pratiques et ses langages. Mais de plus, j'ai pu participer à des activités en dehors de l'Arabesque, parfois invitée pour un mariage, une fête ou un repas, au hammam ou encore lors de ruptures de jeûnes post-Ramadan pour les femmes[186]. A partir de septembre 2008, j'ai alors diminué ma présence à l'Arabesque pour ne plus venir qu'une ou deux fois par mois dans le cadre de festivités et d'activités bien précises (fête de Noël, journée de la femme, conférence, etc.)

En janvier 2007, suite aux nombreux débats et réflexions que mon objet de recherche avait soulevés sur le thème de la maternité et de l'engagement social, une nouvelle activité s'est créée au sein de l'association et m'a donné l'occasion de recueillir de nouvelles données. En effet, un Groupe Paroles de Femmes (GPF) sur le thème « Etre mère et militante » s'est mis sur pied et j'ai eu la chance de le co-animer avec la coordinatrice de l'Arabesque. La création d'un collectif de réflexion sur ce thème a constitué une grande richesse pour approfondir encore davantage mon sujet de recherche et découvrir la force des récits de vie au sein d'un groupe multiculturel de femmes. Cette activité a confirmé des éléments observés en

[186] En effet, les femmes doivent poursuivre le jeûne après le Ramadan, qui a été obligatoirement interrompu durant leur période de règles.

individuel et a aussi apporté d'autres points de vue. De plus, je peux aujourd'hui percevoir le cheminement réflexif de l'équipe des bénévoles par rapport à l'importance de la place des récits de vie dans l'histoire de l'association, « une place » dans la vie de l'association à laquelle je ne m'étais pas attendue !

Suite au GPF, qui se poursuit toujours aujourd'hui, une activité artistique a donné lieu à une exposition d'affiches, composées de collages, sur le thème « Etre mère et militante », et fin 2009, une conférence suivie d'une réception introduisait aussi un calendrier sur ce thème. L'originalité de cette activité résidait sans aucun doute dans la présentation au monde politique et associatif de la ville, de l'intérêt d'un partenariat entre une recherche scientifique (celle-ci) et la vie d'une association. C'est avec beaucoup d'émotion que les femmes se sont exprimées sur leur parcours réflexif et la créativité artistique qui en a découlé, devant plus d'une centaine de personnes.

Malgré l'accumulation de nombreuses informations et la construction d'une expérience certaine, il s'est avéré nécessaire d'opérer un choix quant à l'analyse de toutes ces données. Avec l'accord des membres de ma commission, seule l'analyse des neuf récits de vie a été retenue, puisque j'avais essentiellement développé l'approche biographique au niveau théorie méthodologique. Les autres sources ne sont certes pas perdues ; elles nourrissent mon cheminement intellectuel et elles me permettront certainement d'approfondir mon questionnement dans une phase ultérieure de recherche.

Pour terminer le tour d'horizon de mon travail de terrain, je souligne que j'ai gardé des contacts avec la plupart des interlocutrices.

Des fondements de l'approche biographique

En parallèle à la démarche de terrain, la première étape de la partie méthodologique de ma recherche a consisté à présenter des repères généraux, d'ordre historique et épistémologique, sur la pratique des histoires de vie. J'ai situé ma démarche dans une approche biographique centrée sur la production de connaissance et dans un point de vue multidisciplinaire. Mon objectif par cette méthode était d'accéder au vécu social des acteures-sujets femmes et mères qui s'engagent à l'Arabesque, et à la manière avec laquelle elles traitent dans leur histoire des conditions sociales qui leur sont propres.

Sur le plan des fondements épistémologiques, je me suis basée sur l'approche herméneutique inspirée par Dilthey. Elaboré à partir de trois étapes : l'expérience, l'expression et la compréhension, le processus herméneutique permet d'offrir à la fois une théorie et une méthode ; il permet ainsi de donner du sens et produire des savoirs à partir du vécu de l'acteure-sujet triangulé par l'histoire et la société. La compréhension, qui a été le moteur de toute ma démarche de recherche, requiert en fait plus largement d'être capable de saisir le sens des actions des acteures-sujets,

d'examiner les stratégies qui portent ces actions, d'en découvrir les logiques de rationalité et de légitimité qu'elles mettent à jour.

L'orientation globale de ma recherche renvoie à la fois à une approche ethno-sociologique, historique et culturelle. J'ai utilisé les récits de vie comme témoignages et comme récits de soi que j'ai guidés, en quelque sorte, vers mon intention de compréhension et de connaissance. Les étapes méthodologiques du processus herméneutique sont constituées par l'observation et la collecte des données, l'analyse compréhensive de celles-ci suivie de l'analyse comparative qui a donné lieu par la suite à des interprétations.

La deuxième étape de la présentation de ma méthodologie de recherche s'est concentrée sur les conditions du recueil des récits de vie dont j'ai fait état dans la présentation de mon travail de terrain.

Dans la perspective d'une démarche herméneutique, j'ai évité la polarisation entre les interlocutrices de ma recherche et moi-même puisqu'il s'agit bien d'un partage de connaissances avec elles. Je pense, en toute modestie, avoir réussi le pari que mon objectif de production de connaissance a fait sens aussi pour les femmes qui se sont racontées ; je peux dire qu'un dialogue s'est instauré entre nous, une véritable *inter-locution*, dirait Pineau (1993). J'ai alors accepté d'« être affectée », selon l'expression de Favret-Saada, parfois au plus profond de mon être et en acceptant de prendre place, pour un temps, au sein de l'équipe des bénévoles de l'Arabesque. Cette expérience a considérablement développé ma réflexivité, apprentissage d'une certaine lucidité pour éviter de projeter mes désirs et mes attentes « au point de les halluciner dans le monde » selon une expression de Céfaï (2003).

La procédure pour l'analyse des récits de vie a constitué la troisième étape de ma méthodologie. A cette étape-ci de ma recherche doctorale, l'analyse demeurait théorique. Je me suis fortement appuyée dans cette élaboration sur les travaux de Bertaux et sur ceux de Desmarais. L'analyse comprend d'abord une étape préalable : la transcription de tous les récits au verbatim. Ensuite, le récit est découpé en unités de sens ; celles-ci sont par après regroupées en catégories et sous-catégories pour construire un arbre de sens, selon l'expression de Desmarais. Chaque récit, une fois ré-assemblé sous la forme d'un arbre de sens, a été ensuite analysé en profondeur pour mettre en exergue la structure diachronique des événements biographiques et l'axe synchronique qui a fait émerger une certaine cohérence entre les différents espaces sociaux que les acteures-sujets ont investis : la maternité et l'engagement social.

La dernière étape de la méthodologie a consisté à présenter succinctement l'importance de développer une perspective comparative des récits de vie pour en relever éventuellement des récurrences dans les parcours, construire des hypothèses et proposer des pistes interprétatives. Mon choix éthique enfin de ne pas publier in extenso les récits a répondu à la crainte justifiée des interlocutrices qu'une divulgation de leur vie pourrait mettre en danger, selon leur point de vue.

Présentation et analyse des récits : étayage et interprétation des figures de construction identitaire

L'analyse inductive et l'interprétation des récits de vie constituent la troisième partie de la thèse. La première étape a consisté à présenter les interlocutrices à travers un tableau comportant les événements significatifs de leur vie et un résumé de leur parcours de vie. J'ai procédé ensuite à des regroupements de parcours grâce à l'identification de caractéristiques spécifiques non hiérarchisées du champ identitaire de la maternité et de l'engagement social ; cinq figures de construction identitaire ressortent de cet exercice, nommées respectivement dans les termes des femmes : « la femme et la mère épanouies », « la mère qui s'affirme comme femme », « la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité », « la femme mutilée et réparée par la maternité » et « la femme et la mère mutilées ».

La deuxième étape de l'analyse s'est poursuivie avec l'étayage des figures de construction identitaire afin d'en démontrer la cohérence interne. Les parcours constitutifs de chaque figure ont été comparés entre eux à partir des quatre premières composantes du modèle d'analyse. Par la suite, j'ai procédé à des comparaisons des figures entre elles.

Ainsi, dans la première composante du MA, chaque figure semble trouver une certaine cohérence par rapport aux expériences vécues par les interlocutrices, mais aussi dans le type de reconnaissance par autrui dont elles bénéficient. Une observation ressort néanmoins de tous les récits, c'est le thème des rapports de genre qui colore fortement les expériences heureuses et moins heureuses des femmes.

En ce qui concerne la dynamique de la construction identitaire, deuxième composante du MA, j'ai relevé une cohérence forte dans la figure de « la mère qui s'affirme comme femme » et dans la figure de « la femme qui s'émancipe et réduit le champ de la maternité ». Les interlocutrices partagent des pratiques de métissage culturel similaires dans leur émancipation, telles que la conciliation de plusieurs champs identitaires (maternité, engagement, activités professionnelles), le partage des tâches à la maison ou la formation. En outre, une créativité certaine et un bricolage identitaire traversent tous les récits.

La troisième composante du MA reprend les identités individuelles et collectives. Dans les différentes figures, la prépondérance d'identités collectives est mise en exergue. C'est bien entendu l'Arabesque qui représente l'identité collective transversale à toutes les interlocutrices.

L'identité narrative constitue enfin la quatrième composante du MA. Elle apporte néanmoins une nuance quant à la construction des figures car les observations réalisées concernent les neuf récits de manière générale : ainsi, dans la communication avec leurs enfants, le parler de soi des mères constitue un métissage profond ; la réalisation du récit de vie et la participation au Groupe Paroles de Femmes de l'Arabesque a permis une consolidation de l'identité narrative des interlocutrices ; enfin pour les narratrices dont le récit a reflété un parcours de vie

pénible et meurtri, se raconter a permis de déposer les faits de violence, de dénoncer celle-ci, voire de relire ses expériences avec du recul, ce qui enrichit la réflexivité et peut entraîner une reconnexion avec soi ainsi qu'un apaisement.

La troisième étape de l'analyse inductive présente les figures de construction identitaire dans la perspective d'une temporalité biographique. La cinquième composante de mon MA vient alors subsumer les quatre premières dans une articulation globale de la maternité et de l'engagement social.

Des pistes interprétatives viennent enfin, dans la dernière étape de l'analyse, relever quatre propositions fortes qui ressortent de toute l'analyse inductive des figures de construction identitaire et qui ouvrent vers d'autres perspectives. La première reprend le rôle fondamental de la reconnaissance par l'autre dans la construction de soi et qui représente a posteriori un thème beaucoup plus significatif que prévu. La complexité et la richesse du métissage culturel qui intervient dans les questions de transmission intergénérationnelle est la seconde proposition. La troisième montre ensuite les effets de la narration de soi pour se connaître et s'émanciper. Et enfin, la dernière proposition, plus conjoncturelle, démontre l'importance de l'Arabesque comme foyer identitaire dans la construction identitaire des interlocutrices.

Limites et ouvertures

Aux termes de ce cheminement intellectuel et humain pétri de rencontres, de relations, de lectures, de découvertes et de réflexions, il me reste à souligner les limites de mon étude mais aussi les ouvertures et perspectives d'une telle recherche, qui mériteraient d'être réinvesties dans une démarche herméneutique davantage affinée.

Quelques mots-clés m'ont guidée dans le parcours quelque peu introspectif de mon processus de recherche. Je ne les présente pas selon un ordre d'importance, mais selon une intuition libre qui s'est construite au cours de mon bilan final, au soir de huit années de travail sur le thème de la construction de soi.

Les trois premiers grands thèmes ou mots-clés relèvent des limites de ma recherche et ouvrent peut-être des perspectives pour consolider des éléments qui mériteraient d'être nuancés, éclaircis ou enrichis.

Saturation. Dans une perspective plus large de repérage de logiques sociales et de mécanismes sociaux tels que la construction d'une typologie de construction identitaire, il serait intéressant pour arriver à saturer mon modèle, de poursuivre la recherche avec d'autres interlocutrices présentant le même profil sociodémographique que celles de ma recherche. Une ouverture serait de réaliser d'autres récits de vie, toujours à l'Arabesque, avec les bénévoles récemment

intégrées de l'équipe[187] ; mais une nouvelle dimension pourrait apparaître avec le croisement interculturel dû à la variété des origines ethniques des femmes. Une autre possibilité serait d'aller investiguer dans d'autres associations féminines, mésocosmes du même type que l'Arabesque, auprès de bénévoles d'origine arabo-musulmane et présentant le même profil socio-démographique.

Dialectique. Les thèmes de la construction identitaire et de la reconnaissance sont sans conteste deux fils conducteurs importants dans ma recherche. Une meilleure dialectique entre ces deux éléments pourrait, dans une perspective théorique et épistémologique, mettre davantage en exergue le processus dynamique de la construction de soi. En effet, comme cette étude le rappelle, la question de l'identité n'est jamais close, sa construction se réalise en permanence dans une dialectique et en tension, grâce aux interactions avec les autres et à la reconnaissance prodiguée.

Consolidation. L'approche multidisciplinaire que j'ai proposée dans la construction théorique, portée essentiellement par la sociologie, mais aussi l'anthropologie, la sociologie clinique, la philosophie, l'histoire, voire des bribes de psychologie, représente un exercice délicat qui comporte toujours un risque de diluer les apports des différentes disciplines et de rester dans un point de vue général. J'ai conscience que certains concepts, théories, dimensions mériteraient davantage d'articulations entre auteurs de référence, afin d'ouvrir leurs apports à de plus larges interprétations. J'identifie quatre domaines théoriques qui mériteraient plus de développement : l'identité narrative, les stratégies identitaires, la dimension religieuse et l'utilisation des théories féministes.

Identité narrative. L'approfondissement du concept d'identité narrative – avec entre autres une lecture de Ricœur mieux « fouillée »- ouvrirait de nouvelles perspectives pour mon travail sur l'identité. Présenter davantage le double registre de l'identité narrative, celui de l'opération narrative et celui du produit de cette opération, permettrait ainsi de distinguer mieux le sujet qui élabore le récit de celui qui est mis en scène par le récit. Je pense que cette démarche pourrait localiser plus efficacement l'identité des narratrices qui se construit dans le récit. En outre, cela permettrait d'explorer davantage et de renforcer l'idée proposée dans cette recherche que les récits de vie ont opéré une métamorphose bénéfique sur le plan individuel et collectif de la vie d'une association.

Stratégies identitaires. La typologie des stratégies identitaires proposée dans ma recherche pourrait être mieux discutée et approfondie car la liste suggère en fait des processus hétérogènes et de natures différentes. En effet, ces stratégies ne font pas partie d'un même registre étant donné que certaines sont d'origine

[187] Je rappelle que l'équipe des bénévoles a changé : sur les 11 Marocaines, huit nouvelles sont arrivées ; une dizaine d'autres bénévoles sont issues d'autres origines, africaines et latino-américaines principalement.

consciente, d'autres de source inconsciente, certaines sont d'ordre psychique, social, individuel ou collectif, etc. En outre, insérées dans un métissage culturel, elles mériteraient d'être élargies à d'autres typologies, ce qui permettrait de consolider, voire de découvrir d'autres logiques d'action sociale des acteures-sujets dans leur bricolage de vie.

Dimension religieuse. Le contenu des récits de vie des neuf narratrices a rarement évoqué la place de la religion dans la vie des femmes. Dans un contexte contemporain de relations tumultueuses entre l'Occident et le monde arabo-musulman, il aurait été intéressant d'avoir leur point de vue sur la question religieuse et de l'articuler davantage avec des auteurs remarquables tels que A. Sayad, S. Bessis ou S. Belhassen par exemple. Je n'ai cependant pas dirigé leur récit dans ce sens, puisque mon questionnement se limitait au vécu de mère et de femme engagée dans une association

Théories féministes. Au moment de la construction théorique de ma recherche, il m'a semblé important de revenir succinctement aux théories féministes qui se sont largement penchées sur la conceptualisation de la maternité. J'avais en effet observé sur le terrain que certaines militantes féministes bénévoles dans l'association se préoccupaient davantage de revendications collectives liées à la maternité, que du vécu personnel et quotidien de chaque femme immergée dans un contexte et une culture. A ma question de savoir si elles étaient « féministes », aucune informatrice de ma recherche n'a souhaité s'identifier à ces mouvements, trop éloignés selon elles de leurs intérêts et préoccupations quotidiennes. Il aurait été intéressant pourtant d'articuler davantage la triade « éthique-féminisme-maternité » conceptualisée dans la première partie de ma thèse avec les récits des femmes.

Dans cette foulée, la question de l'émancipation est une préoccupation partagée par bien des auteurs qui travaillent avec des populations minoritaires, et surtout les femmes précarisées, d'origine immigrée, bien souvent « caricaturées » par des médias peu critiques. Il aurait été intéressant de conceptualiser la notion d'émancipation « chère » à de nombreux sociologues et anthropologues occidentaux et surtout de l'articuler avec le point de vue des femmes de l'Arabesque. A cette question, certaines considèrent que s'émanciper, c'est penser par soi-même, c'est décider de sa propre vie. Il me semble que ce thème traverse mes analyses, mais mieux identifié, il aurait probablement apporté d'autres réflexions aux pistes interprétatives.

Les cinq thèmes ou mots-clés suivants sont des perspectives ouvertes par ma recherche qui surgissent au terme de ma démarche herméneutique. Ils constituent à mon avis des perspectives de recherche qui pourraient prolonger la présente étude.

Rage. Le thème de la rage revient à différents moments dans certains récits de femmes. C'est une notion qui m'interpelle beaucoup, car elle est utilisée par celles-ci comme un moteur de l'action, une étincelle pour réagir, voire un tremplin pour pouvoir se réconcilier avec soi et les autres. La rage a pourtant été utilisée par différents sociologues, comme Dubet et Lapeyronnie, pour décrire le manque

intérieur qui donne l'impression de danser au bord d'un volcan, au risque de chuter dans le « trou noir » anomique du suicide ou des drogues dures. Messu l'utilise pour présenter la rage ordinaire et récurrente d'une partie de la jeunesse des banlieues sensibles. Kaufmann en parle quant à lui pour désigner la personnalité qui explose dans un cri et se fragmente en un chaos, mais qui isole du monde car l'individu se trouve dans une identification collective qui l'enserre et dont il est de plus en plus difficile de sortir à mesure qu'elle se déchaîne.

Une réflexion dans un sens différent sur la construction de la rage et sur ce qu'elle entraîne, serait alors intéressante : rage ou révolte intérieure qui pousse à investir d'autres dimensions de soi. Dans ce qui ressort des récits, la rage a tantôt poussé des interlocutrices à mettre leur énergie au service d'un collectif et œuvrer à une lutte pour plus de justice et d'égalité. Mais elle a tantôt permis de survivre, « *d'émerger pour ne pas couler* » et de se reconstruire. Il s'agit alors de la rage dans le sens d'une possible affirmation de soi, moteur de l'action, métamorphose de l'identité qui œuvre pour se recomposer et s'intégrer au monde.

Temporalité biographique. Dans le corpus des femmes de l'Arabesque, certaines sont plus âgées et appartiennent donc à une autre génération que les plus jeunes. Il a été observé que les temps de la maternité et de l'engagement social se sont succédé pour les interlocutrices plus âgées, tandis qu'ils ont été concomitants pour les plus jeunes. Le moment où l'engagement social arrive est donc clairement lié à la temporalité biographique ; cette dimension, très intéressante pour comprendre le processus d'émancipation à l'œuvre, aurait aussi mérité un plus large développement.

Dialogue interculturel. Au croisement de deux origines culturelles, celle qui provient de l'Occident et celle du monde arabo-musulman, ma recherche pose la question du langage et du sens des mots. Dans des sensibilités et des significations qui peuvent être contrastées pour un même terme, un « dialogue épistémologique interculturel » permettrait peut-être d'apporter des éléments pour une meilleure compréhension du vivre ensemble. La notion de honte par exemple me pose question et mériterait une plus longue réflexion. Il ressort en effet à différents moments de ma recherche combien la honte fait partie intégrante de la construction identitaire individuelle et collective des interlocutrices issues d'une culture arabo-musulmane. Revisiter sur un plan historique, social, idéologique et religieux, voire politique, la notion de *hishma*, versus la honte telle qu'elle est conceptualisée et comprise en Occident, apporterait à mon sens un point de vue nuancé sur une des questions graves auxquelles sont confrontées nos sociétés ; je pense notamment aux « crimes d'honneur » et à « la reconstitution de la virginité » qui animent beaucoup de débats et déchaînent certaines passions médiatiques.

Implication. La base et la « matière » de ma réflexion, je les ai puisées grâce à la rencontre et à la découverte des femmes de l'Arabesque, dans une aventure personnelle qui m'a marquée et instruite sans cesse. J'ai accepté « d'être affectée »

et choisi d'être confrontée avec leurs peines, leurs joies, leurs stratégies pour répondre au malheur, parce que j'ai l'intime conviction qu'il faut être immergé, qu'il faut *vivre avec* pour ressentir et comprendre les gens dans leur vie quotidienne. L'implication constitue une richesse pour moi dans ce type de recherche, elle permet d'affiner la connaissance d'un lieu avec son fonctionnement intrinsèque, et de chaque personnage qui s'y meut et y participe. Avec l'implication naît alors la réciprocité, qui permet un échange de savoirs explicites (sur le fonctionnement d'une structure) mais aussi implicites (sur ce que l'on ressent et la capacité réflexive que l'on développe). La réciprocité et le dialogue ont constitué des ressources importantes dans ma recherche, qui m'ont aidée à développer de l'empathie pour ce lieu, à en faire une lecture de l'intérieur pour mieux le comprendre. Reste la question éternelle de la subjectivité d'une telle immersion ; en cela je répondrai que le cheminement parallèle entre mon processus de recherche et l'évolution réflexive de l'association sur le thème « Etre mère et militante » mériterait qu'on s'y attarde. La réalisation d'une recherche scientifique couplée à l'évolution d'une association réceptive aux questions que soulève la dite recherche dépasse à mon sens le risque de subjectivité. Car les deux démarches –scientifique et associative– permettent à mon sens un processus de construction d'une citoyenneté à dimension éthique et politique. Il me semble que cette démarche rejoint les préoccupations des sciences humaines.

Amour. Pour terminer, je dirais que cheminer pendant plusieurs années pour développer ma pensée et une certaine rigueur scientifique a constitué une démarche intellectuelle extrêmement passionnante. Je suis convaincue de la pertinence incontestable de la démarche intellectuelle en général et du travail ébauché par de nombreux chercheurs qui se posent des questions, qui débattent et qui écrivent. La force de l'écriture permet aussi de faire connaître et de dénoncer. J'espère que dans mon cas j'ai pu contribuer à la connaissance d'une petite catégorie de situations de vie : celle de femmes d'origine marocaine, mères de famille et engagées dans une association féminine.

Bourdieu disait que « *le travail intellectuel peut être un acte d'amour* »[188]. Je pense que c'est vrai, mais j'ajouterai pour ma part, qu'il doit se réaliser dans la rencontre et la réciprocité au service d'une société qui œuvre vers plus de justice, de reconnaissance et d'humanité.

Louvain-la-Neuve, le 18 octobre 2010.

[188] Propos recueilli lors d'une interview de Pierre Bourdieu au Journal télévisé Soir 3 sur France 3 le 24 janvier 2002.

Bibliographie

Abdo N. (1998), « Les rapports sociaux entre les sexes ne sont pas une variable factice », in *Immigration et intégration tenant compte des rapports entre les sexes*, Ottawa, Condition féminine Canada.

Adorno T. (1990), cité dans Encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire 1, Paris, PUF, p.788.

Ardoino J., Barus-Michel J. (2003), « Sujet », in Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A., *Vocabulaire de psychosociologie. Références et positions* (1ère 2d. 2002), Paris, Editions Erès.

Agier M. (2004), *La Sagesse de l'ethnologue*, Paris, L'œil Neuf.

Alaluf M. (2002), « Militantes et Militants », in *Chronique Féministe*, janvier/avril, n°77/79, pp. 15-17.

Amar A. (2009), *Mohamed VI, le grand malentendu*, Paris, Calmann-Lévy.

Arendt H. (1958), *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

Armon-Jones C. (1985), "Prescription, Explication and the Social Construction of Emotion", in *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 15:1, 1-22.

Atkinson T-G. (1974), *Odyssée d'une Amazone*, Paris, Des femmes.

Attias-Donfut C. (2008), « Génération », in *Encyclopaedia Universalis*, Version électronique, consultée le 27/07/2009.

Bachelard G. (2000), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, (1ère éd. 1938).

Balandier G. (1983), « Préface » du livre de Ferrarotti F., *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, trad. Fr., Paris, Méridiens Klincksieck (1ère éd. en langue italienne: 1981).

Bastenier A. (2004), *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui.

Bauman Z. (2003), *La Vie en miettes, Expérience postmoderne et moralité*, Rodez, Editions du Rouergue.

Beaud S., Weber F. (1998), *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La découverte.

Behnam D. (1988), *Familles musulmanes et modernité, le défi des traditions*, Paris, Publisud.

Belleau J. (2001), Exposé au colloque L'avenir de la social-démocratie, Atelier « économie sociale » Québec, 27 septembre 1997, cité dans Toupin L., « Des indicateurs socio-communautaires pour estimer le travail des femmes dans les communautés », Recherche en matière de politiques/Policy Research, Ottawa, Condition féminine Canada, p.23.

Benadada A. (1999), « Les femmes dans le mouvement nationaliste marocain », in Femmes du Maghreb, *Clio*, n°9.

Ben Ammar M., Yahyaoui-Lakhdar D., Sokraf T. (1994), « Croyances et rituels autour de la grossesse et de l'accouchement au Mahgreb » in Yahyaoui A. (sous la dir. de), *Destins de femmes, réalités de l'exil. Interactions mère-enfants*, Grenoble, La Pensée Sauvage, pp. 145-161.

Berger P.L., Luckmann T. (1986), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

Bertaux D. (1980), « L'approche biographique, sa validité méthodologique, ses potentialités », in *Cahiers internationaux de sociologie*, LXIX, pp. 197-225.

Bertaux D. (1986), « Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche », in Desmarais D., Grell P. (dir.), *Les récits de vie. Théorie, méthode et trajectoires types*, Montréal, Collection Education permanente, Editions Saint Martin, pp. 21-34.

Bertaux D. (2000), « Récits de vie et analyse de l'agir en situation », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, Volume VI, n°14, Printemps, pp. 73-87.

Bertaux D. (2001), *Les récits de vie*, Paris, Nathan Université, Sociologie 128.

Bertaux-Wiame I. (1986), « Mobilisations féminines et trajectoires familiales : une démarche ethnosociologique », in Desmarais D., Grell P. (dir.), *Les récits de vie. Théorie, méthode et trajectoires types*, Montréal, Collection Education permanente, Editions Saint Martin, pp. 85-99.

Beski-Chafiq C. (2008), « Le corps des femmes, lieu commun », in *Libération*, vendredi 6 juin, p. 36.

Boudon R., Besnard Ph., Cherkaoui M., Lécuyer B-P. (dir.) (1996), Dictionnaire de la sociologie, Paris, Larousse.

Bourdieu P. (1980 a), *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit.

Bourdieu P. (1980 b), *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit.

Bourdieu P. (1993), *La misère du monde*, Paris, Seuil.

Bourdieu P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil.

Bowden P. (1997), *Caring. Gender-sensitive ethics*, Londres et New York, Routledge.

Boyd M. (1992), "Foreign Born-Female", in *Canadian Women's Studies*, Ottawa, vol. 12, n°4, pp. 50-52.

Brim O.G., Ryff C.D. (1980), "On the properties of Life Events", in P.B. Baltes et O.G. Brim Jr. (dir.), *Life-Span development and Behavior*, Vol.3, New York, Academic press, pp. 368-388.

Bunch C., Flax J. (1974), *Building Feminist Theory: Essays from Quest, A Feminist Quarterly*, New York, Longman.

Cabanes R. (2000), "Quelle approche biographique ? », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, Volume VI, n°14, Printemps, pp. 11-27.

Cadoret A. (2001), "Maternité et homosexualité", in Kniebiehler Y. (dir.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, pp. 77-92.

Camilleri C. (1990), « Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie », in *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, Psychologie d'aujourd'hui, pp. 85-110.

Camilleri C., Kastersztein J. et coll. (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, Psychologie d'aujourd'hui.

Castel R., Haroche C. (2001), *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Fayard.

Castel R. (2004), « Les supports de l'individu. Une approche objectiviste de la subjectivité », in "Résistances au sujet – Résistances du sujet", in *Transhumances V*, Namur, Presses Universitaires de Namur, pp. 69-82.

Castoriadis C. (1986), « L'état du sujet aujourd'hui », in Topique, Paris, EPI, 38, nov. Castoriadis C. (1990), « L'état du sujet aujourd'hui », in *Le monde morcelé, les carrefours de labyrinthe*, III, Paris, Seuil.

Céfaï D. (2003), « Postface ; L'enquête de terrain », in Céfaï D., *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, pp. 465-615.

Charbonneau J. (1998), « Lien social et communauté locale : quelques questions préalables », in *Lien social et politique*, vol.39, n°79, pp. 59-72.

Chodorow N. (1978), *The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press.

Cixous H., Gagnon M., Leclerc A. (1977), *La venue à l'écriture*, Paris, Union générale d'éditions, coll. 10/18.

Collin F. (1992), « Démocratie homogène, démocratie hétérogène », in *Conjoncture*, automne n° 17.

Collin F., Laborie F. (2000), « Maternité », in Helena Hirata et al., *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, pp. 96-101.

Collin F. (2001), « Mettre au monde », in Kniebiehler Y. (dir.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, pp. 171-197.

Courbage Y. (2001), *Sur les pas de l'Europe du Sud : la fécondité au Maghreb*, Paris, INED.

Daly M. (1978), *Gyn/Ecology : The Metaethics of Radical feminism*, Boston, Beacon Press.

Danon-Boileau L. (2007), *Le sujet de l'énonciation : psychanalyse et linguistique*, Paris, Ophrys.

Daoud Z. (1993), *Féminisme et politique au Maghreb. Soixante ans de lutte*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Degavre F. (2002), « Etre féministe face aux antiféminismes… », in *Chronique Féministe*, janvier/avril, n°77/79, p 59.

Delcroix C. (1997), « Médiatrices socio-culturelles, citoyennes innovantes », in Béchicou N. (dir.), *Les femmes de l'immigration au quotidien*, Paris, L'Haramattan, pp. 41-54.

Delcroix C. (1999), « Les médiatrices socio-culturelles : des actrices de la société civile », in Fournet M., Martin J.-L. (dir.), *La crise, risque ou chance pour la communication*, Paris, L'Harmattan, pp. 147-171.

Delcroix C. (2005), *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

Delory-Momberger C. (2000), *Les histories de vie. De l'invention de soi au projet de formation*, Paris, Anthropos.

Delphy Ch. (1975), « L'ennemi principal », in *Partisans*, vol. 54-55, juin-oct., pp. 157-172.

Delphy Ch. (1983), « Agriculture et travail domestique : la réponse de la bergère à Engels », in *Nouvelles Questions féministes*, n°5, Printemps, pp. 11-17.

Delphy Ch. (1998), L'ennemi principal 1, Economie politique du patriarcat, Syllepse, in *Nouvelles questions Féministes*.

Delphy Ch. (2002), « La maternité occidentale contemporaine : le cadre du désir d'enfant », in Descarries Francine, Corbeil Christine, *Espaces et temps de la maternité*, Les éditions du remue-ménage, Montréal, pp. 68-82.

Desarzens G. (2001), *Une mère est-elle encore une femme ?*, Grolley, Les Editions de l'Hèbe.

Descarries F., Corbeil C. (2002), *Espaces et temps de la maternité*, Montréal, Les éditions du remue-ménage.

Desgagné S. (2005), *Récits exemplaires de pratique enseignante. Analyse typologique*. Sainte Foy (Québec), PUQ.

de Singly F. (1996*), Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan.

Desmarais D., Grell P. (dir.) (1986*), Les récits de vie. Théorie, méthode et trajectoires types*, Montréal, Collection Education permanente, Editions Saint Martin.

Desmarais D. (1986), « Chômage, travail salarié : esquisse d'une trajectoire sociale », in Desmarais D., Grell P. (dir.), *Les récits de vie. Théorie, méthode et trajectoires types*, Montréal, Collection Education permanente, Editions Saint Martin, pp. 55-83.

Desmarais D., Pilon J.-M. (1996), *Pratiques des histoires de vie au carrefour de la formation, de la recherche et de l'intervention*, Paris et Montréal, L'Harmattan.

Desmarais D. (2009), « L'approche biographique », in Gauthier B., *Recherche Sociale : De la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 361-389.

Desrosières A., Thévenot L. (1988), *Les catégories socioprofessionnelles*, Paris, La Découverte, « Repères ».

Deutsch M., Krauss R. (1972), *Les théories en psychologie sociale*, Paris, Mouton.

Devereux G. (1967), « La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement », in *Revue française de psychanalyse*, tome XXI, n°1.

Dialmy A. (2005), « Société civile et sécularisation du droit familial et sexuel au Maroc » [Civil Society and Secularization of Familial and Sexual Law in Morocco], in *Cahier de recherche Centre Jacques Berque*, Rabat, N° 2, pp. 159-173.

Di Dominico M. (1993), *Les femmes immigrées du Québec. Quelques éléments d'un portrait socio-économique*, Montréal, Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme.

Dieu A-M. (2002), « Les femmes face aux nouvelles formes de militantisme dans les organisations bénévoles », in *Chronique Féministe*, janvier/avril, n°77/79, pp 18-21.

Digneffe F. (1986), « Morale de justice ou morale de responsabilité : un débat entre L. Kohlberg et C. Gilligan à propos du développement du jugement moral », in *Déviance et Société*, Trim/Mars, Vol.X, n°1, pp. 21-38.

Digneffe F. (1989), *Ethique et délinquance*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Digneffe F. (1992), « La reconnaissance de droits spécifiques aux femmes. Une question de justice ou de responsabilité ? » in *Déviance et Société*, Trim/Sept., Vol. XVI, n°3, pp. 279-286.

Digneffe F., Beckers M. (Coll.) (1995), « De l'individuel au social: l'approche biographique », dans Albarello L. et coll., *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*, Paris, Armand Colin, pp. 145-173.

Dilthey W. (1988), *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf (1ère édition 1910).

Dominicé P. (2000), *Learning from our lives : using Educational Biographies with Adults*, San Francisco, Jossey-Bass.

Donégani J-M. (1993), *La liberté de choisir. Pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presse de la FSNP.

Dubar C. (1994), « Une sociologie (empirique) de l'identité est-elle possible ? », in Suzie Guth (dir.), *Une sociologie des identités est-elle possible ?*, Paris, L'Harmattan.

Dubar C. (2000), *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, Le lien social.

Dubar C. (2004), « Identité personnelle et subjectivité : construction sociale et production narrative » in "Résistances au sujet – Résistances du sujet", *Transhumances V*, Namur, Presses Universitaires de Namur, pp. 119-138.

Dubet F. (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris, Editions du seuil, La couleur des idées.

Dubet F. (2002), *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.

Dubet F., Lapeyronnie D. (1992), *Les quartiers d'exil*, Paris, Seuil.

Durkheim E. (1994, 1ère éd. 1893), *De la division du travail social*, Paris, PUF.

Dumont L. (1966), *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, TEL n°39.

Duval M. (1992), « Etre mère au foyer à Montréal… quand on arrive de l'étranger », in *Nouvelles Pratiques sociales*, Vol.5, n°2, pp. 119-130.

El Bouhsini L. (2008), « Le féminisme au Maroc : histoire d'une évolution difficile », communication au colloque international des troisièmes Rencontres Féministes Francophones (RFF), Université d'Agdal, Rabat, Octobre 2008.

Elias N. (1939), *La société des individus*. Trad.fr. dans La société des individus (1991), Paris, Fayard.

Erhenberg A. (1991), *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy.

Erhenberg A. (1995), *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy.

Erhenberg A. (1998), *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.

Erikson E. (1966, 1ère éd. 1950), *Enfance et société*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.

Favret-Saada J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

Fekkar Y. (1983), « La femme, son corps et l'Islam » in Le Maghreb musulman en 1979, Paris, éd. Du CNRS, 1981. « Mettre au monde ou le jihad des femmes » in *Femmes de la Méditerranée, Peuples méditerranéens*, janv.-juin , n°22-23.

Ferraroti F. (1983), *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, trad. Fr., Paris, Méridiens Klincksieck (1ère éd. en langue italienne: 1981).

Ferry L. (1993), entretien mené par C. Leleux in *Entre-vues*, n°17, Bruxelles, pp.23-38.

Finch J., Mason J. (1993), *Negociating Family Responsabilities*, London et New-York.

Finger M. (1983), *Biographie et herméneutique*, Montréal, Faculté d'éducation permanente.

Foucault M. (1984), « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in Dreyfus H. et Rabinow P. éditeurs, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, pp. 297-321.

Franssen A. (2002), *La fabrique du sujet. Transformations normatives, crises identitaires et attentes de reconnaissance*, Thèse de sociologie sous la direction de Guy Bajoit, Université Catholique de Louvain.

Friedan B. (1983), *Femmes : le second souffle*, Montréal, Stanké.

Garnero S. (1982), *Essai d'approche des relations précoces mère-enfant de la naissance à dix-huit mois en milieu culturel algérois*, mémoire de spécialisation en psychiatrie, fac. de médecine de l'univ. de Paris-Val-de Marne.

Gauchet M. (1985), *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

Gauchet M. (1998), *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.

Gaulejac (de) V. (1987), *La névrose de classe*, Paris, Hommes et Groupes Editeurs, coll.Rencontres dialectiques.

Gaulejac (de) V. (1997), « Le sujet, entre l'inconscient et les déterminations sociales », in *Actes du 14ème Forum professionnel des psychologues*, le Corum – Montpellier, Editions hommes et Perspectives, pp. 49-60.

Gaulejac (de) V., Lévy A. (2000), « Introduction. Récits de vie et histoire sociale : quelle historicité ? », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, Volume VI, n°14, Printemps, pp. 3-6.

Gaulejac (de) V. (2002), « Identité », in Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (sous la dir. de), *Vocabulaire de psychologie, références et positions*, Paris, Erès, pp. 174-180.

Gaulejac (de) V. (2004a), « Le sujet manqué. L'individu face aux contradictions de l'hypermodernité » in Aubert N. (dir.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne, Editions Erès, pp. 129-143.

Gaulejac (de) V. (2004b), « Le vif du sujet. De la sociologie de l'individu à la sociologie du sujet », in "Résistances au sujet – Résistances du sujet", *Transhumances V*, Namur, Presses Universitaires de Namur, pp. 83-108.

Gaulejac (de) V. (2009), *Qui est « je » ?*, Paris, Seuil.

Genevois H. (1966), *Education familiale en Kabylie, Contribution à l'étude ethnographique du Maghreb*, F.D.B., n° 89, Fichier de documentation berbère.

Genevois H. (1970), *La mère*, FDB, Fort National (II).

Giampino S. (2000), *Les mères qui travaillent sont-elles coupables ?*, Paris, Albin Michel.

Giampino S. (2001), « Le travail des mères, point de vue d'une psychanalyste », in Kniebiehler Y. (dir.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, pp. 109-127.

Giddens A. (1984), *La constitution de la société*, Paris Puf.

Giddens A. (1991), *Modernity and self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, University Press, California.

Giddens A. (2000), *Runaway World*, New York, Routledge.

Giust-Desprairies F. (2000), « Raconter sa vie : la quête ontologique du sujet contemporain », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, Volume VI, n°14, Printemps, pp. 89-101.

Glaser B.G., Strauss A.L. (1967), *The discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine.

Godelier M. (1980), *La production des grands hommes*, Paris, Fayard.

Goffman E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Paris, Minuit.

Goffman E. (1975), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.

Goubier-Boula M.-C. (1994), *Vie familiale et événements*, Lausanne, Editions LEP (coll. « Loisirs et pédagogie »).

Grell P. (1986), « Les récits de vie : une méthodologie pour dépasser les réalités partielles », in Desmarais D., Grell P. (dir.), *Les récits de vie. Théorie, méthode et trajectoires types*, Montréal, Collection Education permanente, Editions Saint Martin, pp. 151-176.

Greisch J. (2008), « Herméneutique », in *Encyclopaedia Universalis*, Version électronique, consultée le 23/10/2009.

Gubin E., Piette V. (2000), « Femmes et militance : la porte étroite du militantisme féminin avant 1914 », in Gotovitch J., Morelli A., *Militantisme et militants*, Bruxelles, EVO, pp. 105-114.

Guillaumin C. (1978), « Pratique du pouvoir et idée de Nature », 1) « L'appropriation des femmes », in *Questions Féministes*, n°2, pp. 5-30 ; 2) « Le discours de la Nature », in Questions Féministes, n°3, pp. 5-28.

Gusdorf G. (1990*), Lignes de vie, t. 1 : Les écritures du moi, t. 2 : Auto-biographie*, Paris, Odile Jacob.

Helly D. (1999), « Une injonction : appartenir, participer. Le retour de la cohésion sociale et du citoyen », in *Lien social et politique*, n° 41.

Héritier F. (1977), *L'identité. Séminaire au Collège de France*, Paris, PUF, pp. 51-80 ou

Héritier F. (1977), « L'identité Samo », in Lévi-Strauss C. (éd.), *L'identité*, Paris, Grasset.

Héritier F. (2001), « Préface », in Knibiehler Y. (sous la direction de), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, pp. I-IX.

Higgins E. T. (1987), "Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect", in *Psychological Review*, 94, pp. 319-340.

Honneth A. (1999), "Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance », in *Recherches Sociologiques*, vol.XXX, numéro 2.

Honneth A., (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Ed. du Cerf.

Houde R. (1999), *Les temps de la vie. Le développement psychosocial de l'adulte*, Montréal, Gaétan Morin éditeur.

Houle G. (2000), « De l'expérience singulière au savoir sociologique », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, Volume VI, n°14, Printemps, pp. 61-72.

Iacub M. (2000), « Filiation, le triomphe des mères », in *Le Monde des débats*, mars, p.16.

Idrac M. (1994), « La femme dans la culture Chaouia », in Yahyaoui A. (1994) (sous la dir. de), *Destins de femmes, réalités de l'exil. Interactions mère-enfants*, Grenoble, La Pensée Sauvage, pp. 29-43.

Ion J. (1994), « L'évolution des formes de l'engagement public », dans Perrineau P. (dir.), « Introduction », in *L'engagement politique : déclin ou mutation ?*, Paris, Presses de la fondation internationale des sciences politiques.

Ion J. (1997), *La fin des militants ?*, Paris, Editions de l'Atelier.

Ion J. (2001), *L'engagement au pluriel*, Saint-Etienne, Puse.

Ion J., Ravon B. (1998), « Causes publiques, affranchissements des appartenances et engagement personnel », in *Lien social et politique*, vol.39, n°79, pp. 59-72.

Irigaray L. (1981), *Le Corps-à-corps avec la mère*, Montréal, La pleine Lune.

Irigaray L. (1984), *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit.

Jamoulle P. (2002), *La débrouille des familles. Récits de vies traversées par les drogues et les conduites à risque*, Bruxelles, de Boeck, collection Oxalis.

Jamoulle P. (2005), *Des hommes sur le fil ; la construction de l'identité masculine en milieux précaires*, Paris, Alternatives sociales/La Découverte.

Kaddouri M. (coord.) (2007), « Dynamiques identitaires à l'œuvre dans différents champs de pratiques sociales », Symposium proposé dans le cadre du CRF-CNAM sur le thème : Construction identitaire, identités professionnelles, in *Actualité de la Recherche en éducation et en Formation*, Strasbourg, p. 3.

Kastersztein J. (1990), « Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : approche dynamique des finalités », in *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, Psychologie d'aujourd'hui, pp. 27-41.

Kaufmann J.-C. (2001), *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan.

Kaufmann J.-C. (2004a), *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Pluriel, Arman Colin.

Kaufmann J.-C. (2004b), « Individu et réflexivité », in « Résistances au sujet – Résistances du sujet », *Transhumances V*, Namur, Presses Universitaires de Namur, pp. 109-118.

Khemir N. (1975), *L'ogresse*, Paris, Maspero.

Klanjberg M. (1994), « L'adolescente maghrébine en crise d'identité », in *Destins de femmes, réalités d'exil*, Yahyaoui A., Grenoble, La pensée sauvage, pp. 127-136.

Knibiehler Y. (sous la direction de) (2001), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard.

Knibiehler Y. (2007), « Le féminisme doit repenser la maternité », in *Le Monde*, vendredi 9 février, p.12.

Laala Hafdane H. (2003), *Les femmes Marocaines une société en mouvement*, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales.

Lacoste-Dujardin C. (1996), *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte/Poche.

Lacoste-Dujardin C. (2008), *La vaillance des femmes ; les relations entre femmes et hommes berbères de Kabylie*, Paris, La Découverte.

Ladrière J. (2007), « Engagement », in *Encyclopaedia Universalis*, Version électronique, consultée le 20/08/2008.

Lae J.F., Murard N. (1995), *Les récits du malheur*, Paris, Descartes et Cie.

Lainé A. (1997), *Faire de sa vie une histoire*, Paris, Desclée de Brouwer.

Lainé A. (2000), « Questions de formation », », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, 14, Vol. VI, Printemps, pp. 165-177.

Laplantine F. (2005), *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, Collection 128.

Laviolette C. (2008), "L'émotion dans la construction identitaire de femmes d'origine marocaine : un moteur pour l'action", The emotional dimensions of learning and researching lives : a neglected species ?, The 2008 Conference of the ESREA Life History and Biographical Research Network, Canterbury, England, Thursday March 6th to Sunday March 9th.

Laviolette C. (2009), « L'engagement social de mères d'origine marocaine au cœur de leur construction identitaire et de la transmission intergénérationnelle », in Burnay N., Klein A. (éds) « Figures contemporaines de la transmission », *Transhumances IX*, Namur, Presses Universitaires de Namur, pp. 277-292.

Laviolette C. (2010), « Engagement social et développement local : des mères d'origine marocaine s'investissent dans une association militante », in Evans R. (Ed.), *Local development, community and adult learning. Learning landscapes between the mainstream and the margins 2*, Duisburg, nisaba verlag, pp. 107-121.

Le Breton D. (1998), « Sociologie des émotions : Critique de la raison darwinienne » in *Recherches sociologiques*, XXIX :1, pp. 37-54.

Le Grand J.-L. (2000), « Définir les histories de vie », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, Volume VI, n°14, Printemps, pp. 29-46.

Legrand M. (1993), *L'approche biographique*, Paris, Desclée de Brouwer.

Legrand M. (2003), « Introduction », in « Résistances au sujet – Résistances du sujet », *Transhumances V*, Namur, Presses Universitaires de Namur, pp. 55-67.

Lemrini A. (2008), « Combat des femmes pour l'égalité au Maghreb : le cas du Maroc », in Degavre F. (dir.) (2008), *Diversité des féminismes, Université des femmes*, Collection Pensées Féministes, pp. 81-89.

Lévy A. (2000a), « Une anthropologie sociale renouvelée : enjeux théoriques et sociaux », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, 14, Vol. VI, Printemps, pp. 7-10.

Lévy A. (2000b), « Les récits de vie : entre histoire et mémoire », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, Volume VI, n°14, Printemps, pp. 47-59.

Lévi-Strauss C. (1977), *L'identité*, Paris, Grasset.

Lévi-Strauss C. (1979), *L'identité, Actes du séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, Grasset.

Lewis O. (1963), *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard (New York, 1ère éd., 1961).

Lipiansky M. (1990), « Identité subjective et interaction », in *Stratégies identitaires*, Camilleri C., Kastersztein J., et coll., Paris, PUF, Psychologie d'aujourd'hui, pp. 173-211.

Lipiansky M., Taboada-Leonetti I., Vasquez A. (1990), « Introduction à la problématique de l'identité », in *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, Psychologie d'aujourd'hui, pp. 7-26.

Lipovetsky G. (1983), *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

Loiseau D. (2002), « Ménagères, organisées… Autonomes ?, in *Chronique Féministe*, janvier/avril, n°77/79, pp. 30-32.

Maalouf A. (2002), *Les identités meurtrières*, Paris, Le livre de Poche.

Maffesoli M. (1985), *L'Ombre de Dyonisos. Contribution à une sociologie de l'Orgie*, Paris, Méridien-Klincksieck.

Maffesoli M. (1988), *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridien-Klincksieck.

Malewska-Peyre H. (1990), « Le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires » in *Stratégies identitaires*, Camilleri C., Kastersztein J., et coll., Paris, PUF, Psychologie d'aujourd'hui, pp. 111-141.

Malrieu P. (2003), *La construction du sens dans les dires autobiographiques*, Ramonville Saint-Agne, Erès.

Markus H., Nurius P. (1986), « Possible selves », in *American Psychologist*, vol. 21, n°9.

Martucelli D. (1999), *Sociologies de modernité*, Paris, Editions Gallimard, coll. Folio-essais.

Masson D., Tremblay P.-A. (1993), « Mouvements des femmes et développement local », in *Revue Canadienne des sciences régionales*, vol. XVI, n°2, pp. 165-183.

Mathieu N-C. (1971), « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », in *Epistémologie sociologique*, n°11, pp. 19-39.

Mathieu N-C. (1985), « Femmes, matières à penser et à reproduire », in *L'arraisonnement des femmes*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers de l'Homme, pp. 5-9.

Mead G.-H. (1963), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, (1ère éd. 1934).

Messu M. (2006), *Des racines et des ailes, essai sur la construction du mythe identitaire*, Paris, Hermann, Collection Société et Pensées.

Mesure S., Savidan P. (dir.) (2006), *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, PUF.

Mernissi F. (1983), *Sexe idéologie islam*, Rabat, Editions Maghrébines.

Mernissi F. (1984), *Le Maroc raconté par les femmes*, Rabat, SMER.

Momigliano A. (1991), *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*, Strasbourg, Circé (1ère édition 1971).

Moro M-R. (1994), « Destins de femmes entre identité et métamorphoses », in *Destins de femmes, réalités d'exil*, Yahyaoui A., Grenoble, La pensée sauvage, pp. 97-109.

Muxel A. (2001), *L'expérience politique des jeunes*, Paris, Presses de Sciences Politiques.

Nahoum-Grappe V. (1996), *Le Féminin*, Paris, Hachette.

Neirinck Cl. (2001), « Accouchement et filiation », in Knibiehler Y. (sous la direction de), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, pp. 221-235.

Niewiadomski C., de Villers G. (2002), *Souci et soins de soi. Liens et frontières entre histoires de vie et psychothérapie*, Paris, L'harmattan.

Olivier Ch. (1980), *Les enfants de Jocaste*, Paris, Denoël/Gonthier.

Ouerhani N. (1994), « Figures du féminin dans la littérature maghrébine de langue française », in Yahyaoui A. (sous dir.) (1994), *Destins de femmes, réalités de l'exil. Interactions mère-enfants*, Grenoble, La pensée Sauvage.

Pagès M. (2000), « L'écoute complexe », in *Revue Internationale de Psychosociologie*, n°14, ESKA, Printemps, pp. 145-164.

Palmer V. (1928), *Field Studies in Sociology: A Student's Manual*, Chicago III, The University of Chicago Press.

Parent C., Digneffe F. (1994), « Pour une éthique féministe de l'intervention pénale », in *Carrefour*, Vol XVI, n°2, pp. 90-107.

Pateman C. (1988), *The sexual Contract*, Cambridge, Polity Press.

Pateman C. (1989), *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press.

Peemans-Poullet H. (2002a), « Victoire Cappe : une vie d'engagement », in *Chronique Féministe*, janvier/avril 2002, n°77/79, p.7.

Peemans-Poullet H. (2002b), « Engagement, désengagement : à quoi passons-nous notre temps ? », in *Chronique Féministe*, janvier/avril 2002, n°77/79, pp. 88-91.

Pennec S. (2004), « Les tensions entre engagements privés et engagements collectifs, des variations au cours du temps selon le genre et les groupes sociaux », in *Lien social et Politique – RIAC*, 51, pp. 97-107.

Perret Z. (1994), « Identité féminine et maternité », in *Destins de femmes, réalités d'exil. Interactions mère-enfants* , Yahyaoui A., Grenoble, La pensée sauvage, pp. 175-181.

Perrin M., Pouillon J. (1998), « La pensée mythique de la forme à l'usage », in *L'homme*, 106-107, avril-sept, XXVIII, 3-3, pp. 7-12.

Perrineau P. (dir.) (1994), « Introduction » in *L'engagement politique : déclin ou mutation ?*, Paris, Presses de la fondation internationale des sciences politiques.

Pétonnet C. (1982), « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », in *L'Homme*, n°22, Vol.4, pp. 37-47.

Pineau G., Le Grand J.-L. (1993), *Les Histoires de Vie*, Paris, PUF, Que sais-je ?

Piolle X. (1990-1991), « Proximité géographique et lien social, de nouvelles formes de territorialité ? », in *L'espace géographique*, pp. 349-358.

Putman R.D. (2001), *Bowling alone: the collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Schuster.

Quéniart A., Jacques J., « Trajectoires et sens de l'engagement chez les jeunes militantes féministes », in *Cahiers de Recherche Sociologique*, Femmes et Engagement, 2002, N° 37, pp. 105-130.

Quéniart A., Lamoureux J. (2002), « Femmes et engagement : représentations, espaces et enjeux », in *Cahiers de recherche sociologiques* n°37, pp. 5-18.

Quéré L. (2006), « Action », in Mesure S., Savidan P. (dir.), *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, PUF, pp. 9-11.

Reger, J. (2004). "Organizational "Emotion Work" Through Consciousness-Raising: An Analysis of a Feminist Organization", in *Qualitative Sociology*, 27:2, pp. 205-222.

Remacle X. (2002), *Comprendre la culture arabo/musulmane*, Bruxelles, Editions Vista, 2ème édition.

Renaut A. (2006), « Sujet », in Mesure S., Savidan P. (dir.), *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, PUF, pp. 1139-1142.

Rewsweber J.-P. (2004), « Ouverture. La question du sujet », in "Résistances au sujet – Résistances du sujet", *Transhumances V*, Namur, Presses Universitaires de Namur, pp. 261-267.

Rhéaume J. (2000), « Le récit de vie en groupe : Réflexions épistémologiques et méthodologiques », in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue Internationale de Psychosociologie*, 14, Vol. VI, Printemps, pp. 107-120.

Ricœur P. (1983, 1984, 1985), *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 3 tomes, réédition en 1991.

Ricœur P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil.

Ricœur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil.

Ricœur P. (1999), *Le juste 1*, Paris, Ed. Esprit.

Ricœur P. (2004), *Discours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard.

Rich A. (1981), « La contrainte de l'hétérosexualité ou l'existence lesbienne », in *Nouvelles Questions Féministes*, n°1, mars, pp. 15-43.

Robert F. (2002), « Je suis féministe mais… », in *Chronique Féministe*, janvier/avril, n°77/79, p 58.

Roy O. (2002), *L'Islam mondialisé*, Paris, Le Seuil.

Ruddick S. (1980), « Maternal Thinking », in *Feminist Studies*, vol.6, n°2, été, pp. 342-367.

Saadaoui N. (1982), *La face cachée d'Eve*, Paris, Editions Femmes.

Sainsaulieu R. (1988), *L'identité au travail*, Presses de la FNSP, 3ème éd., (1ère éd., 1977).

Saint Girons B. (2008), « Sujet », in *Encyclopaedia Universalis*, version internet (http://www.universalis.edu.com.), imprimée le 6/03/2009.

Sartre J.-P. (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.

Sartre J-P. (1979), *L'être et le néant*, Paris, Essai d'ontologie phénoménologique, collection TEL.

Sayad A. (1999), *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.

Scharnitzky P. (2006), *Les pièges de la discrimination*, Paris, L'Archipel.

Schnapper D. (2000), *Qu'est ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard.

Schwartz O. (1990), *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF.

Scott J.(1998), *La citoyenneté paradoxale*, Paris, Albin Michel.

Séguin C. (1992), *Féminisme et postmodernisme : vers une alternative féministe postmoderne ?*, texte polycopié, p. 45.

Sennett R. (1979), *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Le Seuil.

Singleton M. (1998), *Amateurs de chiens à Dakar: plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, LLN/Paris, Academia/L'Harmattan.

Tabet P. (1985), "Fertilité naturelle, reproduction force », in Mathieu N-C (dir.), *L'arraisonnement des femmes*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers de l'Homme, pp. 61-147.

Taboada-Leonetti I. (1990), « Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue », in *Stratégies identitaires*, Camilleri C., Kastersztein J., et coll., Paris, PUF, Psychologie d'aujourd'hui, pp. 43-83.

Tap P., Rubrique « L'identité. Psychologie », in *Encyclopaedia Universalis*, tome 11, pp. 898, 899 et 901.

Tardy E., Legault G., Desrosiers G. (1988), *Militer dans un parti provincial. Les différences entre les femmes et les hommes au PLQ et au PQ*, Centre de recherche féministe, Université du Québec à Montréal.

Taylor C. (1999), *Les sources du moi*, Montréal, Les Editions du Boréal.

Terrail J.-P. (1995), *La dynamique des générations. Activité individuelle et changement social 1968-1993*, Paris, L'Harmattan.

Thébaud F. (2001), « Féminisme et maternité : les configurations du siècle » in Knibiehler Y. (sous la dir. de), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, pp. 29-47.

Théry I. (2001), « Mixité et maternité », in Kniebiehler Y. (dir.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, pp.251-270.

Touraine A. (1965), *Sociologie de l'action*, Paris, Editions du Seuil.

Touraine A. (1973), *Production de la société*, Paris, Editions du Seuil.

Touraine A. (2006), *Le Monde des femmes*, Paris, Fayard.

Touraine A. (2006b), « Acteurs », in Mesure S., Savidan P. (dir.), *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, PUF, pp. 6-9.

Trat J. (2002), « Le combat féministe est-il toujours d'actualité ? », interview réalisée en 1998, in *Chronique Féministe*, janvier/avril, n°77/79, pp. 54-56.

Turner V.W., Bruner E.M. (dir.) (1986), *The Antrhopology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press.

Vargas-Thils M. (2002), *Une approche biographique de la construction identitaire. Le cas de femmes Péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville*, Louvain-la-Neuve, Thèse de Doctorat, Faculté de Psychologie et Sciences de l'Education.

Vasquez A. (1990), « Les mécanismes des stratégies identitaires : une perspective diachronique », in *Stratégies identitaires*, Camilleri C., Kastersztein J. et coll., Paris, PUF, Psychologie d'aujourd'hui, pp. 143-171.

Vatz Laaroussi M., Rachédi L. (coll.) (2002), « Femmes, mères et immigrantes: des enjeux de société et un appel au féminisme », in Descarries F, Corbeil Ch.

(Dir.), *Espaces et temps de la maternité*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, pp. 431-455.

Villers (de) G. (1996), « L'approche biographique au carrefour de la formation des adultes, de la recherche et de l'intervention. Le récit de vie comme approche de recherche-formation », in Desmarais D., Pilon J.-M., *Pratiques des histoires de vie, Au carrefour de la formation, de la recherche et de l'intervention*, Paris, L'Harmattan, Histoire de vie et formation.

Villers (de) G. (1999), « Le sujet divisé et le désir de formation », in Bourgeois E., Nizet J., avec les contributions de de Villers G. et Leclercq E., *Regards croisés sur l'expérience de formation*, Paris, L'Harmattan.

Villers (de) G. (2003), « Figures de l'identité (Higgins) et identifications inconscientes (Freud et Lacan) dans le contexte d'un engagement en formation -Au-delà des identités, l'acte – Communication présentée au REF de Genève, Symposium n° 11. Dispositifs de formation et dynamiques d'engagement en formation d'adultes.

Villers (de) G. (2008), « Identité versus subjectivité dans le récit autobiographique et en formation d'adultes », in *Le Journal de l'Alpha*, n°166, nov. 2008, pp. 35-40.

Villers (de) G. (2009), « Identidade, sujeito e formaçao », in Takeuti N. M. et Niewiadomski C. (2009), *Reinvençoes do sujeito social. Teorias e praticas biograficas*, Porto Alegre, Editora Sulina, pp. 209-229.

Weber M. (1971), *Economie et société* (1922), Paris, Plon.

Weber E. (1994), « Scheherazade et la question de la séduction/suspens », in Yahyaoui A. (1994) (sous la dir. de), *Destins de femmes, réalités de l'exil. Interactions mère-enfants*, Grenoble, La Pensée Sauvage, pp. 13-21.

Yahyaoui A. (1994), « La captivante étrangeté du féminin », in Yahyaoui A. (1994) (sous la dir. de), *Destins de femmes, réalités de l'exil. Interactions mère-enfants*, Grenoble, La Pensée Sauvage, pp. 75-87.

Young I.-M. (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

Zeghidour S. (1989), *La vie quotidienne à la Mecque, de Mahomet à nos jours*, Paris, Hachette.

Zhu J., Thagard P. (2002), "Emotion and action", in *Philosophical Psychology*, 15:1, pp. 19-36.

Znaniecki F., Thomas W. (1998), *Le paysan polonais en Europe et en Amérique, récit de vie d'un migrant*, Paris, Nathan.