

Université Lumière Lyon 2

Ecole doctorale EPIC

Institut de Psychologie

Centre de recherche en psychopathologie et psychologie
clinique (CRPPC EA 653)

**La transmission de l'identité sociale de genre chez
des familles migrantes**

Entre rupture et stabilité des ressources symboliques

Rebecca Weber

Thèse de doctorat en Psychologie

Sous la direction de Professeur Patricia Mercader

Membres du jury

Dianne Casoni, Professeur des universités, Université de Montréal

Odile Journet, Professeur des universités, L'Ecole pratique des hautes études

Jean-Pierre Durif-Varembont, Maître de conférences HDR, Université Lumière Lyon 2

La transmission de l'identité sociale de genre chez des familles migrantes : entre rupture et stabilité des ressources symboliques

Cette thèse examine la transmission de l'identité sociale de genre au sein des familles ayant migré de l'Afrique subsaharienne vers la France. Elle interroge en quoi l'identité sociale genrée est obligatoire pour l'individu qui veut et doit devenir un acteur social compétent. La migration entraîne la confrontation entre les différentes stratégies mises en place par parents et enfants pour la construction d'un projet identitaire, projet compatible ou opposé. Elle questionne, d'un point de vue méthodologique, l'effet de la subjectivité sur le recueil des données : la rencontre met en lumière des asymétries entre chercheur et enquêté, analysées au cœur de l'interaction des différents agencements des dimensions de l'identité sociale.

La méthodologie de ce travail repose sur des entretiens avec des migrants venus de l'Afrique subsaharienne (adultes $n=31$, adolescents $n=9$) et des observations ethnographiques dans une église pentecôtiste Congolaise en France (durant une année, 2 fois par semaine). Face à la transition impliquée par la mouvement migratoire (passage de la famille élargie au modèle nucléaire, appartenance au groupe minoritaire stigmatisé des migrants en France, traces des vécus de guerre), les parents ont recours à des représentations sociales genrées et ethnicisées fixes, ainsi qu'à la religion en tant que ressource symbolique stable. Ensuite, il est demandé aux enfants de reproduire le modèle familial fondé sur un système sexe-genre selon une injonction paradoxale : rester fidèle aux normes des parents, tout en achevant l'ascension sociale du système social dont leurs parents sont exclus. Enfin, le recueil de la perspective des parents et des enfants révèle un système complexe d'échange symbolique dont l'objet est la transmission et la construction de normes et de places sociales. La condition de l'autre nous montre en quoi l'expérience du lien social dépend des processus de transmission transgénérationnelle qui régissent la mise en altérité.

Mots clés : genre, identité, représentation, migration, altérité, famille

Gender Identity Transmission Amongst Migrant Families: The Rupture and Stability of Symbolic Resources

The present thesis examines social gender identity transmission amongst a community of Sub-Saharan African migrants in France. From a theoretical perspective the study examines how gendered social identity is not an option for individuals to become competent social actors. Here, gender both organizes social categories and is a tool for analyzing social hierarchies. From a methodological perspective, the study questions the effect of subjectivity on data collection. The asymmetries between researcher and participant that arise in the field highlight the very dynamics at play in social identities and are taken into account in data analysis. Interviews with migrants from Sub-Saharan Africa (adults n=31, adolescents n=9) and ethnographic observations in a Congolese Pentecostal church in France (1 year, twice-weekly) first reveal their recourse to stable gender norms and religious practices. The transition of migration implies the passage from an extended to nuclear family system, membership to a stigmatized minority group, and traces from war experiences. Secondly, parents want their children to reproduce the family model founded on a sex-gender system in which sexuality and social categories are hierarchically differentiated. The children are faced with a paradoxical injunction: to remain faithful to their parents' norms whilst achieving the social ascension in the system from which their parents are excluded. Finally, the perspective of both parents and children reveal a complex system of symbolic exchange for which the stakes of transmission are the construction of norms and social positions.

Such an exchange implies that both adults and youth must adhere to a gendered and hierarchical system governed by religion. Alterity, exemplified by gender and ethnicity, is therefore the result of a double process of social construction and exclusion. Through the condition of the other, this study reveals how the experience of social cohesion depends upon transgenerational transmission, which governs social differentiation through the attribution of otherness.

Keywords: gender, identity, representations, migration, alterity, family

Cette thèse a bénéficié d'une allocation de recherche du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Mme Casoni, Mme Journet et M Durif-Varembont d'avoir accepté de participer au jury de cette soutenance.

Je souhaiterais remercier ma directrice de thèse, Professeur Patricia Mercader, pour son patient accompagnement de ma découverte, longue et ardue, du plaisir de pensée.

Aux adultes et enfants ayant participé à cette recherche ; merci d'avoir partagé l'intimité de vos expériences, de m'avoir laissé rentrer dans vos univers au service de l'apprentissage; ma plus grande reconnaissance.

Pauline Roux, merci pour nos années d'échanges d'idées et pour ton soutien qui m'a permis de tenir la dernière ligne droite.

To my families, both the original and chose ones, old and new: thank you for supporting me to fly into the uncertainty of this adventure.

And to my Nikos; my gratitude to be able to partake in the freedom and privilege of writing our own story together.

Sommaire

Introduction.....	8
Partie 1 - L'acculturation des familles migrantes à la lumière du genre.....	10
Chapitre 1 - Sociogenèse de l'identité de genre : des rôles aux rapports sociaux ..	11
1. La subjectivité à la lumière du genre.....	15
2. Une psychosociogenèse de l'identité sociale genrée: du semblable au différent.....	22
3. L'identité racisée et les relations intergroupes	44
4. Racisation et les relations intergroupes	50
Chapitre 2 - La transmission en contexte d'acculturation familiale	56
1. La transmission comme retour à la première institution instituant.....	57
Synthèse de la problématique.....	69
Partie 2 - Questions méthodologiques.....	72
Chapitre 1 - Caractéristiques du corpus	72
Chapitre 2 - Observer et percevoir : réflexions épistémologiques	76
1. Observer et être observé.....	77
2. Percevoir est interpréter	83
Chapitre 3 - Analyses discursives	88
1. L'entretien semi-directif	88
2. Le sens des mots : la méthode d'analyse de l'énonciation	90
3. Le groupe des jeunes : l'analyse en interaction.....	100
Partie 3 – Ethnographie en milieu pentecôtiste africain.....	104
Chapitre 1 - Le « Centre évangélique parole d'amour et vérité »	106
1. Regard historique du pentecôtisme	107
2. Le protestantisme émotionnel d'une église « africaine »	110
3. Acteurs principaux de l'église	113
Chapitre 2 - La grande famille transnationale	133
1. Une corporéité pentecôtiste	133
2. La religion entre « ici » et « là-bas »	139
3. Un couple parental, une fratrie spirituelle	144
4. La fidélité harmonieuse brisée	147
5. Les adultes modèlent la performance esthétique	151
Chapitre 3 - Les femmes dans la marge du pouvoir charismatique.....	154
1. « Celles qui nettoient ».....	156
2. Une guérisseuse sans autorité.....	158
Chapitre 4 - En vue d'une continuité morale.....	163
1. Une pensée moraliste et divine.....	164
2. Groupe des jeunes : régisseur des normes.....	168
Synthèse de l'ethnographie.....	172

Partie 4 – bouleversements et négociations des projets de transmission ..174

Chapitre 1 - Perspectives des parents 174

1. Les mères seules 175
2. Les couples 201
3. Parents sans leurs enfants 260

Chapitre 2 - Synthèse des entretiens avec les parents 270

1. Apports de la migration pour les parents 271
2. Passage de la famille élargie à la famille nucléaire..... 276
3. Du groupe majoritaire au groupe minoritaire 301
4. Un projet sexué de l'avenir: la transmission des modèles sexués aux enfants 311
5. Conclusion : « Mais ici qu'est-ce qu'on est ? » 320

Chapitre 3 - Négociations identitaires des enfants..... 323

1. Les jeunes 324
2. Groupe des jeunes..... 352

Chapitre 4 - Synthèse des entretiens avec les jeunes 354

1. L'adoption du projet migratoire 354
2. Socialisation exclusive au sein de l'endogroupe stigmatisé 356
3. De l'esthétique vers la sexualité : la socialisation à la féminité..... 360
4. Conclusion des jeunes « A respecter c'est la virginité jusqu'au mariage » 370

Partie 5 – Conclusions373

Stratégies et injonctions identitaires 373

L'échange symbolique des normes 383

La honte comme régisseur de l'altérité..... 388

Conclusion générale 395

Bibliographie.....397

Introduction

La migration a toujours incarné, soulevé, évoqué l'altérité, tant au niveau sociétal qu'au niveaux identitaire et représentationnel. Par son passé colonial et son statut de nouveau pays d'accueil, la France se confronte à ses propres questions identitaires dans la rencontre avec l'autre migrant. Le moment est opportun pour examiner de plus près les processus psychosociaux à l'œuvre dans un contexte dans lequel plusieurs altérités se rencontrent : la différence culturelle, entre les sexes et entre les générations. Ayant choisi la perspective des parents et enfants en situation de migration, nous nous intéressons à la transmission de l'identité sociale genrée au sein des familles ayant migré de l'Afrique subsaharienne vers la France. Comment est-ce que la migration interfère avec cette transmission, quel effet produit-elle entre parents et enfants ? Quels projets identitaires défendent ces protagonistes ? Quelle forme prend la construction de leur réalité sociale ?

Notre réflexion intègre deux principales dimensions : elle interroge, d'un point de vue théorique, en quoi l'identité sociale genrée est obligatoire pour l'individu qui veut et doit devenir un acteur social compétent. Le genre apparaît en tant qu'organisateur des catégories sociales, mais aussi en tant qu'outil d'analyse des hiérarchies sociales. La migration entraîne la confrontation entre les différentes stratégies mises en place par parents et enfants pour la construction de projets identitaires, projets compatibles ou opposés. La transmission du contenu identitaire repose sur les représentations sociales de genre. Elle questionne, d'un point de vue méthodologique, l'effet de la subjectivité sur le recueil des données : la rencontre met en lumière des asymétries entre chercheur et enquêté, analysées au cœur de l'interaction des différents agencements des dimensions de l'identité sociale.

La méthodologie de ce travail a reposé sur des entretiens avec des migrants venus de l'Afrique subsaharienne (adultes n=31, adolescents n=9) et des observations ethnographiques dans une église pentecôtiste Congolaise en France (durant une année, 2 fois par semaine). Trois axes principaux ressortent de l'analyse des entretiens et des observations ethnographiques. Le premier axe concerne la stabilité des représentations sociales face au bouleversement de la migration. En effet, face à la transition impliquée par la mouvement migratoire (passage de la famille élargie au modèle nucléaire, appartenance au groupe minoritaire stigmatisé des migrants en France, traces des vécus de guerre), les parents ont recours à des représentations sociales genrées et ethnicisées fixes, ainsi qu'à la religion en tant que ressource symbolique stable. Le deuxième axe concerne les attentes formulées par les parents à l'égard de leurs enfants. Il est demandé aux enfants de reproduire le modèle familial fondé sur un système sexe-genre dans lequel la sexualité et les catégories sociales genrées et ethnicisées sont différenciées et hiérarchisées. De plus, ils sont soumis à une injonction paradoxale : rester fidèle aux normes des parents, tout en achevant l'ascension sociale du système social dont leurs parents sont exclus. Enfin, le recueil de la perspective des parents et des enfants révèle un système complexe d'échange symbolique dont l'objet est la transmission et la construction de normes et de places sociales. Nous découvrirons en quoi cet échange implique l'adhésion commune de la part des adultes et des jeunes à une hiérarchie sexuée régie par la religion, au service du système sexe-genre.

Le jeu de représentations et pratiques vise, sur le plan symbolique comme matériel, à préserver l'identité contre le risque de l'altérité radicale. L'altérité, dont le genré et l'ethnicisé sont les exemples, est donc l'aboutissement d'un double processus de construction et d'exclusion sociale. La condition de l'autre nous montra en quoi l'expérience du lien social dépend des processus de transmission transgénérationnelle qui régissent la mise en altérité.

Partie 1 - L'acculturation des familles migrantes à la lumière du genre

Nous verrons dans un premier temps en quoi la migration d'un groupe révèle la dialectique entre l'appartenance et la différenciation. Ces aspects au cœur du développement identitaire organisent en effet la subjectivité, que nous examinons à partir de la manière dont des changements dans les représentations sociales de genre structurent une transmission identitaire au sein des familles ayant vécu la migration. Soumis à une injonction paradoxale de rester affilié à la famille et de s'intégrer au système social dont leur famille est exclue, une analyse de la transmission de l'identité sociale genrée nous permet d'observer par où, et comment, cette production de soi se fait dans un contexte d'une modernité « incertaine » (Guénif-Souilamas, 2008). Enfin, nous utiliserons le genre comme concept qui révèle l'enjeu crucial de l'interdépendance du psychique et du social (Mercader, 2005) dans le domaine identitaire.

A travers notre étude sur les familles migrantes, nous interrogeons dans quelle mesure le genre est-il un attribut stable. Atténue-t-il les traumatismes de la migration ou, se transforme-t-il au fil de la rencontre avec les références culturelles nouvelles ? Nos deux thématiques centrales, le genre et la migration, s'articulent selon deux champs importants de la psychologie sociale : l'identité sociale genrée et les relations intergroupes entre migrants et autochtones. Notre travail théorique sur l'identité nous amènera à comprendre en quoi l'identité sociale genrée est obligatoire pour l'individu qui veut et doit devenir un acteur social compétent. Notre

premier argument s'appuie sur l'analyse d'une sociogenèse du genre en tant qu'organisateur des catégories sociales, mais aussi en tant qu'outil d'analyse de la hiérarchie. Ensuite, nous aborderons le contenu identitaire genré, et sa transmission, avec l'analyse d'une psychogenèse du genre par le système sexe-genre. Enfin, nous nous intéresserons plus précisément à l'effet de la migration sur la transmission, qui structure les interactions entre parents et enfants, afin de voir comment la contradiction soulève des stratégies identitaires qui luttent chacune pour l'avenir d'un certain système sexe-genre.

Chapitre 1 - Une sociogenèse de l'identité de genre : des rôles aux rapports sociaux

Afin de situer le concept du genre dans un contexte théorique adéquat pour répondre à notre problématique, nous présenterons tout d'abord une perspective historique des théories du genre et du sexe. Cette contextualisation soulignera comment nous pouvons utiliser le genre, aussi bien en tant que catégorie sociale, qu'en tant qu'outil d'analyse. C'est par les concepts théoriques du genre et du sexe que nous allons comprendre le fonctionnement psychique, le comportement individuel et groupal, et l'organisation de la société.

Le genre est un terme qui apparaît dans les années 1950 aux Etats-Unis, élaboré par Money (1955), psychologue qui travaillait notamment avec les intersexuels. Par la discordance entre la manière dont ses patients se comportaient par rapport à leur sexe génital, ils troublaient les normes du comportement. Cette rupture du lien de causalité entre l'anatomie génitale et le vécu subjectif est la base du *gender role* qui, pour Money, désigne comment un individu se sent et se comporte en tant

qu'homme ou femme¹. Ce phénomène psychologique sera nommé en France, dans un premier temps, *identité sexuelle*. En travaillant auprès de patients qui présentaient une ambiguïté génitale, Money et ses collègues soulignent une contradiction entre le sexe biologique et les aspects psycho-sociaux de la personne (Mercader, 2005). Ils montrent que le *gender rôle*, ou *l'identité sexuelle*, est acquis tôt dans le développement de l'enfant, et même s'il est souvent associé avec le sexe anatomique, il n'est pas le fruit d'un lien essentiel entre le social et le biologique (Money, 1957 ; Haig, 2004).

Ces travaux désignent une rupture épistémologique en ce qui concerne l'association entre le vécu et l'anatomie, ouvrant les possibilités d'identification et de mises en scène du sexe. A la suite des travaux de Money, Stoller (1964 ; 1968), un psychanalyste américain, a adopté cette terminologie *gender*. Cependant, il articule une dichotomie plus distincte que Money, lorsqu'il suggère que le sexe est une donnée biologique et anatomique, et le *gender*, une donnée sociale. Pour lui, *gender* renverrait à un comportement appris à partir de la naissance par un système de reconnaissance, ou de rejet, au sein du contexte social de l'individu². Ici *gender* est relié à la sexualité, car, comme Money, Stoller développait sa théorie auprès de patients intersexués. En 1968, il l'associe à un aspect culturellement déterminé de la sexualité. Il définit *gender identity* comme le sentiment, conscient ou inconscient, d'appartenir à l'un des deux sexes. Ses travaux suivants (Stoller, Money & Ehrhardt, 1972) différencient le concept de *gender identity* de celui du *gender role* par une

¹ "The term gender role is used to signify all those things that a person says or does to disclose himself or herself as having the status of boy or man, girl or woman, respectively. It includes, but is not restricted to, sexuality in the sense of eroticism." Money (1955, cité par Haig, 2004, p.91)

² Gender connoted "behavior learned from a tremendous pool of cues present in every culture and from a massive, intricate, though usually subtle, system of rewards and punishments in which every person lives from birth on" (Stoller, 1965, p. 197 cité par Haig, 2004, p.93).

division selon l'espace social, dans lequel l'un et l'autre s'expriment. Pour ces auteurs, *gender role* est restreint au comportement social, dont le versant privé est le *gender identity*. Ces premiers travaux nous permettent déjà de considérer que le rôle qu'adoptent les acteurs sociaux serait différent selon les pays, car les normes associées à cette mise en scène de l'anatomie seraient elles-mêmes différentes.

Les chercheurs des années 1970 n'adoptent pas cette vision et privilégient plutôt l'analyse des rôles sociaux différenciant hommes et femmes. Cette époque voit une division davantage marquée entre la biologie et la culture, à l'insu des mouvements féministes revendiquant le droit des femmes. Oakley (1972), par exemple, définit le sexe comme clairement biologique et *gender* comme psychologique et culturel. Elle questionne une prédisposition biologique à une *gender identity* en tant qu'homme ou femme, notant la capacité de la culture à « ignorer » la biologie. Cette période voit apparaître des courants multiples dans différentes disciplines, qui approfondissent les concepts de rôles et comportements, attitudes et personnalités associés à chacun des sexes. Le concept des *rôles sociaux de sexes*, par exemple, apparaît pour prendre en compte la prescription et l'adoption des comportements mis en place au quotidien pour chacun des deux sexes (Eagly, 1987 ; Hurtig & Pichevin, 1986 ; Durand-Delvigne, 1989).

Cette lecture du *sexe social*, terme qui commence à être interchangeable avec celui du *gender* (qui lui, prend une forme française à cette époque : *le genre*), est utilisée par les chercheurs féministes pour interroger le sexe en tant que variable d'une différence hiérarchisée rendue normative. Penser le *genre* en termes sociaux, ouvre la possibilité de découvrir la spécificité culturelle de sa configuration dans chaque société. Penser une problématique autour de la différence entre deux pays en matière des rôles de genre, devient possible si une lecture anthropologique souligne comment l'interprétation des rôles et statuts attribués aux hommes et femmes varie dans chaque structure sociale (Mathieu, 1971, 1973, 1991). Les

chercheurs, notamment en sociologie, s'intéressent aux déclinaisons multiples de cette différenciation et dévoilent les mécanismes de construction des différences entre les hommes et les femmes dans des sphères sociales différentes (Zaidman, 1986, 2003). L'idée que la différenciation est également hiérarchisée de manière à ce que le masculin est invariablement supérieure à ce qui relève du féminin est particulièrement significative (Héritier, 1981). De ces découvertes sociales, les chercheurs ont pu percevoir la contingence des rapports entre les sexes, les rôles et les statuts qui y sont attachés, spécifiques à de tels rôles sociaux (De Lame, 2004).

D'autres recherches appréhendent le *genre* par l'organisation sociale, tel que le concept de *l'ordre de genre*³ de Connell (2005), qui analyse la structure sociale de relations instaurées autour de la reproduction, et de l'ensemble des pratiques qui découlent de cette distinction anatomique des corps. Pour Connell, cet arrangement social est reproduit par quatre structures du *genre*. Tel Kergoat (1984), Connell distingue la dimension de pouvoir, caractérisée par l'oppression et l'exploitation au sein d'une division sexuelle de travail. Cependant, elle ajoute encore deux autres dimensions à *l'ordre de genre* : l'émotionnel et le symbolique, qui impliquent le vécu subjectif de *l'identité de genre*. Ce sont, pour Connell des dimensions qui existent dans des relations inter et intra psychiques et groupales. Elle distingue encore comment *l'ordre de genre* opère au niveau social, alors qu'un *régime de genre* constitue l'agencement des quatre dimensions du *genre* au niveau institutionnel.

La rupture entre l'anatomie et le vécu ouvre le champ de ces perspectives sociales fondées sur des différences de sexe, et pose ainsi l'arrière-fond de notre étude. La remise en cause du lien de causalité entre corps et identité nous permet d'imaginer des manières d'être diverses et variées. Si notre exposé, jusqu'à présent,

³ Gender order, notre traduction.

a souligné qu'il n'y a plus une manière d'être homme ou femme, nous nous intéressons ainsi à la manière dont les habitants de différents pays expriment cela. Est-ce que deux sociétés peuvent donc s'organiser de la même manière en ce qui concerne les hommes et les femmes ? De quel degré est-ce que le *régime de genre* local se différencierait d'un autre ? Que retiennent des migrants d'un système lorsqu'ils se déplacent vers un autre ? Comment se pensent-ils en tant qu'hommes et femmes ?

1. La subjectivité à la lumière du genre

En complément des théories que nous venons de parcourir, nous cédon la place de cette perspective plus sociale, à l'expérience de soi. En effet, c'est le domaine du genre qui, en psychologie, s'intéresse particulièrement à l'étude de la masculinité et de la féminité (ce qui a été d'abord nommé *sexe social* et *genre* plus tard) (Bem, 1974 ; Spence, Helmreich & Stapp, 1974). Les recherches des années 1980 et 1990 en psychologie s'axent notamment autour de l'étude du *genre* comme stimulus dans la perception des personnes, ainsi que de l'étude des relations intergroupes autour du sexe (Hurtig et Pichevin, 1986 ; Lorenzi-Cioldi, 1988, 2002). De l'étude du *genre*, appréhendé comme un *rôle de sexe* des individus, est émergé une approche constructiviste qui aborde le *genre* comme une construction éminemment contextuelle (Zavalloni, 1987, 2005, 2007; Vinet, 2008). Cette variabilité contextuelle a été d'abord introduite en sociologie, mais a été reprise en psychologie, notamment dans l'étude de l'*identité sexuée*, ou, *identité de genre* (De Singly, 2006; Marro, 2005; Rouyer, 2007; Smith, Noll, Beckert Bryant, 1999).

En tant que concept, qui théorise des processus identitaires, le *genre* est construit en tant que catégorie mentale à laquelle les individus font appel dans un

fonctionnement identitaire au quotidien. Cet aspect nous intéresse particulièrement car il souligne la banalité du quotidien qui structure, non seulement les sociétés, mais aussi l'expérience de soi. Le genre apparaît ainsi comme central lorsqu'on s'intéresse à la transmission identitaire.

Au regard de ces études sur l'identité de genre, le sexe qui est ici assigné au sujet prévaut sur sa biologie dans une construction subjective de son identité. L'assignation faite par autrui a été analysée en tant que processus cognitif de *catégorisation sociale* par rapport au sexe. L'autre versant de cette médaille cognitive est l'identification qui découle des « propriétés » perçues par soi-même sur soi-même. Il existe un double mouvement entre soi et autrui : l'assignation est faite par autrui, mais le sujet fait des suppositions sur lui-même (Unger, 1979). Cette identification a été notamment examinée dans les courants de la cognition sociale qui révèlent l'importance de la dissymétrie entre le masculin et le féminin dans les fonctionnement cognitifs individuels et groupaux au quotidien (Hurtig & Pichevin, 1986 ; Hurtig, Kail & Rouch, 1991; Lorenzo-Cioldi, 1998 ; Morin, 1997). Les pratiques et discours spontanés de la vie quotidienne sont issus de cette catégorie cognitive, et sont marqués, comme nous l'avons déjà souligné, par la dissymétrie entre ces deux groupes sociaux, et surtout par une domination du groupe social des hommes sur le groupe social des femmes (Hurtig, 2005). Ces travaux élaborés d'un point de vue cognitif, nous intéressent dans la mesure où le quotidien devient l'unité d'étude. Quelle place occupe le genre ou le sexe dans une interaction sociale donnée ?

Cependant, il a été démontré que la distinction théorique entre le sexe et le genre a ses propres limites. Le genre, comme construction sociale, qui est précédé par un sexe définitif et anatomique, est loin d'être accepté comme vérité universelle de la subjectivité. Au contraire, pour certains chercheurs, le sexe, comme le genre, est produit par les relations de pouvoir structurées par les rapports de pouvoir (Delphy, 2003 ; Butler, 1990, 1993). Ces recherches soulignent comment les mécanismes sociaux de la contrainte de l'hétérosexualité (Rubin, 1975 ; Butler, 1997) ramènent le corps et la sexualité au centre des débats sur le sexe et le genre. Le corps matériel

serait le lieu d'une assignation normative, produit par une fonction performative du langage : je suis assujetti-e au genre dans lequel le langage me désigne (Mercader, 2005). Nous nous intéressons précisément à cette place du corps réel présent dans une interaction sociale, entre membres d'une famille ou entre membres de deux cultures différentes. Ces courants variés soulignent tous comment l'individu est construit par les pratiques quotidiennes qui opèrent des représentations sociales de genre, notion que nous approfondirons dans le chapitre suivant.

La culture matérielle genrée (tel qu'un tutu porté par un garçon), illustre en quoi l'individu est construit par les pratiques quotidiennes qui contiennent des représentations sociales de genre, en même temps qu'il est source lui-même d'interactions et représentations. L'identité de genre, d'après Duveen (1993), se développe entre cette pratique discursive implicite et une connaissance réflexive. L'autre, le monde social, est donc toujours présent, dans l'interaction même, dans la communication. L'identité sociale genrée constitue donc une organisation de l'expérience qui contribue à la définition de soi, mais en lien avec le sens genré. Les individus agissent sur le contenu du sens symbolique en même temps que le contenu a un effet agissant sur leur identité. Les catégories sociales composent elles-mêmes le contexte culturel et sont également créées par un contexte (Reicher, 2004).

Ces multiples perspectives soulignent comment les identités acquièrent du sens, sont débattues, contestées et transformées dans les interactions et activités sociales du quotidien. De notre point de vue, l'identité est acquise entre une attribution par l'autre et une négociation personnelle. Tandis qu'une identité pourrait être élaborée par un récit interne⁴, nous avons vu que les pensées de chacun sont inscrites dans et par leurs relations avec d'autres sujets. Il nous semble, que c'est dans ce sens que Montero (2007) considère que l'identité sociale genrée fournit un guide de

⁴ Ce que Reicher nomme « self-categorisation » (2004).

socialisation qui se traduit par des actes discursifs et des conduites au quotidien qui sont adaptées pour le groupe social. Un sens de l'identité de l'autre existe et précède la rencontre entre deux personnes⁵ (Fanon, 1952 ; Duveen, 2001). Nous inscrivons ainsi cette recherche dans une approche dialectique de l'identité, qui souligne les contraintes et les possibilités au sein de son ontogenèse. Ce sont ces mêmes contraintes et possibilités qui donnent suite à une stabilité sociale et, par la résistance, au changement social (Howarth, 2010).

A ce stade de notre problématique, nous établissons donc que l'identité est inséparable de la hiérarchie. L'importance, pour nous, est l'articulation simultanée des niveaux individuels et sociaux d'analyse. Nous utilisons le genre comme concept pour comprendre la migration, car il nous permet d'articuler le processus de subjectivation individuelle et l'organisation sociale autour des différences entre groupes sociaux. A présent, faisons un tour d'horizon des concepts qui permettent de définir la hiérarchie, et de voir en quoi ils sont particulièrement pertinents pour cette recherche.

1.1. Le genre comme outil d'analyse de la hiérarchie

Nous avons vu comment les perspectives théoriques sur le sexe et le genre se rejoignent dans la mesure où les constructions sociétales et identitaires sont produites par les relations de pouvoir. Ces concepts nous ont permis de souligner comment le genre opère une double fonction, aussi bien en tant que concept dans la construction et transmission identitaire, qu'en tant qu'outil d'analyse qui

⁵ "It is not I who make a meaning for myself, but it is the meaning that was already there, pre-existing, waiting for me" (Fanon, 1952, p.134, notre traduction).

conceptualise un système de relation de pouvoir entre les groupes sociaux de sexe. L'usage du concept du genre, dans notre problématique, sera organisé à partir de cette double fonction.

Le concept des *rapports sociaux de sexe* souligne tout d'abord l'enjeu concret et matériel qui existe entre deux groupes sociaux, tels que les hommes et les femmes (Kergoat, 1984). Il souligne comment la hiérarchie de la différence genrée est mise en place et maintenue par des rapports de force. Toujours selon Kergoat (2009), tout rapport social, dont ceux entre les hommes et les femmes, opère à trois niveaux. D'abord, ils soulèvent un enjeu matériel ou physique entre deux groupes sociaux, tels que le groupe d'hommes et de femmes. Kergoat souligne ensuite qu'un niveau d'exploitation et/ou domination existe, tel que les différences entre les salaires en tant qu'exploitation de la main d'œuvre féminine ou le plafond de verre qui contraint l'accès au pouvoir des femmes et fait persévérer la domination des hommes. Enfin, elle soutient que les *rapports sociaux de sexe* impliquent de l'oppression, tel que les violences domestiques faites aux femmes. Ce sont ces trois niveaux d'opération des rapports sociaux qui, ensemble, contribuent à la production et l'affirmation de clivages et de différences hiérarchisées qui sont rendus normatifs. Pour effectuer une analyse des rapports sociaux, Kergoat impose un impératif matérialiste qui considère que tout rapport social est un rapport de production qui peut donc donner lieu à l'exploitation, la domination et l'oppression croisées. Le versant identitaire de cette analyse économique des rapports sociaux est le concept de *l'identité de sexe*, par laquelle les rapports entre les hommes et les femmes se révèlent dans une dynamique de domination, d'oppression et d'exploitation des femmes par les hommes (Mathieu, 1991).

Cette différenciation, hiérarchisée, nous indique en quoi le genre est un outil d'analyse d'un système social donné. Ce *système social du genre* opère une bi-catégorisation sur un continuum des valeurs et représentations masculines et féminines associées aux deux sexes, homme et femme (Le Feuvre 2002; Bérini, Chauvin, Jaunait & Revillard, 2008). Cet outil analytique s'oppose à une perspective

essentialiste des différences entre les sexes, car il soutient une approche relationnelle des sexes par laquelle les caractéristiques, contradictoires comme complémentaires, participent à un ordre social. En effet, appréhender les relations sociales comme telles, exige que l'on prenne en compte le pouvoir au cœur du processus de hiérarchisation, car c'est lui qui agit sur les représentations qui sont transmises. Ce système social de genre soulève une question : Les parents migrants arrivent-ils avec la même bi-catégorisation hiérarchisée que celle qui opère dans le pays d'accueil ? La notion de pouvoir à laquelle nous faisons référence au sujet de la hiérarchie est nommée *patriarcat* par Delphy (1998-2001), Mathieu (1991) et Guillaumin (1992), *valence différentielle* des sexes par Héritier (1996) ou encore *domination masculine* par Bourdieu (1998). Ces rapports de pouvoir entre les catégories de sexes ne sont pas homogènes et se construisent en lien avec d'autres catégories sociales. Dans une relation de pouvoir, les *habitus* différenciés entre hommes et femmes, sont perçus comme le résultat d'une socialisation au service de la domination masculine (Guillaumin, 1992 ; Bourdieu, 1998).

La prise en compte des *rapports sociaux de sexe* est un outil pour notre recherche, dans la mesure où ce concept nous permet de considérer les enjeux matériels (tels que la division sexuelle du travail) tout en dévoilant les aspects naturalisés des catégories sociales (Turner, 1985). Une population issue de la migration soulève l'aspect relativiste des catégories sociales d'un contexte social donné. Lorsque l'on met en lumière le processus de naturalisation des catégories sociales, nous pouvons observer comment elles sont issues d'une interprétation qui pourrait varier selon la société. Malgré l'extrême labilité des rapports sociaux, la séparation et la hiérarchie des catégories sociales permettent une différenciation hiérarchisée. En effet, l'historicité des rapports sociaux de sexe souligne le caractère dynamique, qui est central, car les transformations correspondent à des périodes précises, telles que la rupture qu'implique une migration.

Ayant présenté la trajectoire du genre en tant que concept dans les sciences sociales, nous avons vu comment les rôles sociaux mettent en scène les processus de prescription et d'adoption des comportements associés aux deux groupes de sexes. Nous avons également souligné la manière dont chaque rôle social est englobé par des rapports sociaux de sexe, qui accentuent l'enjeu matériel ou symbolique à l'œuvre dans la différenciation hiérarchisée entre l'interprétation sociale de l'homme et la femme, le masculin et le féminin. Ces deux aspects de notre exposé nous amènent à nous inscrire dans l'approche de *l'identité de genre*, qui comprend la manière dont une personne s'identifie par rapport à cette interprétation sociale de l'anatomie génitale. *L'identité de genre*, pour nous, prend de multiples formes, et est régulée par les normes sociales qui sont éminemment contextuelles. Nous résumons l'ensemble des concepts autour du sexe et du genre que nous venons de présenter comme une sociogenèse de l'identité ; un phénomène par lequel les pratiques et théories portées par les acteurs sociaux s'articulent selon les intérêts divergents et conflictuels (Mercader, 2005).

Dans le chapitre qui suit, nous nous attacherons à examiner les concepts d'identité à travers une lecture de genre. Notre objectif est de pouvoir comprendre les mouvements identitaires à l'œuvre dans l'assignation et la transmission d'une identité sociale genrée chez les familles en situation de migration.

2. Une psychosociogenèse de l'identité sociale genrée: du semblable au différent

Nous avons déjà vu que l'identité en psychologie renvoie à de multiples et vastes domaines théoriques. A titre d'exemple, Duveen (1993) définit l'identité en tant que processus psychologique par lequel le sens est organisé. Dans cette seule définition, Duveen fait référence au positionnement de l'individu par rapport à son environnement social, sa définition de lui-même, et son étayage sur les représentations sociales.

Nous identifions un ensemble de théories de l'identité structurées par trois étapes fondamentales : d'abord le contenu de l'identité, ensuite les processus sociaux responsables de l'adoption de ce contenu, et, enfin, le processus de l'altérisation. Nous nous tournons maintenant vers le corps théorique des représentations sociales, afin de prendre en compte le contenu identitaire, qui peut être adopté ou rejeté dans un processus de migration, et qui altère les représentations sociales. En nous intéressant aux représentations sociales chez les personnes migrantes, nous pouvons étudier celles qui perdureront au fil des générations et celles qui ne se perpétueront pas par le biais des parents. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à la théorie de l'identité sociale afin de considérer l'organisation de l'expérience qui contribue à une définition du *self*, en situant l'individu dans l'univers collectif de l'environnement social. Enfin, nous nous intéresserons au processus d'altérisation, qui permet, nous le montrerons, la structuration des deux premières étapes.

La théorie de l'identité sociale, dont découle la théorie de la catégorisation sociale, et la théorie des représentations sociales, font partie des corps théoriques principaux de la psychologie sociale depuis les années 1960. Ces approches sur

l'identité, et les représentations qui l'apprennent, s'attachent à la compréhension des phénomènes sociaux responsables des conditions humaines de base. Elles ont contribué à l'étude de l'interdépendance et des interactions entre les groupes, entre les individus, au sein des institutions. La catégorisation sociale et les représentations sociales s'organisent selon la temporalité relative à la vie quotidienne actuelle aussi bien que selon la mémoire collective, l'oubli, et l'avenir. Nous allons tout d'abord présenter les théories des représentations sociales et de l'identité sociale afin de pouvoir les croiser avec les deux variables spécifiques de notre problématique : le genre et la question culturelle. Notre objectif est de pouvoir articuler l'identité sociale avec le genre et de prendre en compte la transmission intergénérationnelle, que la migration souligne particulièrement, qui exige, nous le verrons, une lecture psychodynamique. Enfin, nous verrons comment ils s'articulent à travers les trois étapes de l'identité.

2.1. Les représentations sociales de genre : principe organisateur du contenu identitaire

La théorie des représentations sociales (Moscovici 1961, 1972, 1984, 1993, 2001; Farr, 1987; Jodelet, 1991) demande la prise en compte d'une double perspective : l'individu et le social. Il s'agit d'une méthodologie conceptuelle qui porte son regard sur les liens qui maintiennent une compréhension commune entre membres d'une société, tout en établissant une différence. Elle établit les aspects de la connaissance sociale partagés et culturels, aussi bien que les aspects de l'identité qui sont individuels et psychologiques (Howarth, 2002). Une représentation sociale en tant que système de valeurs, d'idées et de pratiques, est élaborée lorsqu'un cadre conceptuel devient un objet de communication et d'influence au sein d'une communauté donnée. Nous nous appuyons sur la définition suivante des représentations sociales :

« Social representations are systems of values, ideas and practices with a twofold function: first to establish an order that will enable individuals to orientate themselves in their material and social world and to master it; and secondly to enable communication to take place among the members of a community by providing them with a code for social exchange and a code for naming and classifying unambiguously the various aspects of their world and their individual and group history » (Moscovici, 1973: xiii).

Les représentations sociales permettent aux membres d'un groupe de maîtriser le matériel culturel de l'univers social et de pouvoir l'utiliser dans leurs échanges sociaux. En effet, ces représentations sont sociales parce qu'elles constituent des élaborations collectives de la connaissance sociale qui est partagée par plusieurs personnes d'une même communauté (Chryssochoou, 2003). La connaissance individuelle est ainsi structurée autour de principes partagés entre plusieurs personnes, notamment à travers le sens commun transmis entre générations. Le contenu d'une représentation sociale est implicitement construit par un sens commun qui explique les croyances, normes et actions d'un groupe donné. Leur contenu est rendu concret seulement quand, pour une raison affective, religieuse ou politique, elles sont rendues conscientes et génèrent une forme complexe (Marková, 2007). Ainsi, il y a un sens potentiel qui reste en attente, car le contenu des futures représentations sociales fait partie de la pensée commune (et de son discours commun) et est transmis de manière inconsciente entre les générations.

Nous nous intéressons en particulier aux aspects de la théorie des représentations sociales qui articulent la fonction du sens et examine la manière dont la connaissance est distribuée parmi les groupes sociaux et entre les générations. Notre étude comprend plusieurs groupes sociaux (par exemple, parents, enfants, autochtones, migrants) qui nous permettront de prendre en considération la construction et transmission du sens. L'interaction entre soi et autrui, intitulé « ego » et « alter » dans ce domaine, est particulièrement importante, car elle est toujours formée dans et à travers le dialogue. De plus, certaines représentations ne

contiennent pas simplement de l'information mais attribuent plus de valeur sociale à un contenu qu'à un autre. De même que pour l'effet de la hiérarchie des catégories de genre, Duveen (2001) démontre que les représentations sociales précèdent l'arrivée d'un individu dans son environnement social. Une fois inscrites dans un système de sens collectif, les représentations s'imposent au sujet, et l'identité est construite au cours de la communication interpersonnelle (Joffe, 2007). Le contenu d'une identité s'instaure à travers la pensée commune, le sens commun et les interactions interpersonnelles. Des systèmes de communication dans l'environnement construisent et reconstruisent le processus représentationnel de manière permanente. Il y a ainsi de l'espace pour débattre, pour résister et pour transformer des représentations et pratiques qui altèrent et excluent (Batel & Castro, 2009; Hale & De Abreu, 2010). Les garçons et les filles peuvent se mettre à retravailler, et réinterpréter des représentations d'une manière qui va dans le sens de leur développement de soi (Howarth, 2010). A un niveau culturel, « chaque groupe social reconstitue la connaissance par rapport à ses propres intérêts et inquiétudes (Duveen, 2008). C'est dans les contextes quotidiens que l'on explore comment les sujets « font » l'identité, construisent les cultures et négocient la différence. « Faire » l'identité est parallèle à la découverte, l'élaboration et l'imposition des représentations sociales des groupes sociaux différents dans des pratiques institutionnelles (Howarth, 2010).

Ces travaux qui portent sur les représentations sociales de genre nous intéressent spécifiquement, car ils illustrent comment un contenu genré peut se développer et se transmettre (Lloyd & Duveen, 1992 ; Duveen, 1993). Ils soulignent tout particulièrement la fonction des représentations sociales : l'établissement de l'ordre avec lequel l'individu peut s'orienter dans son univers social et matériel. L'orientation venue des représentations sociales lui permet de maîtriser son environnement, ou au moins d'avoir la perception de contrôle. Ces aspects des représentations sociales nous intéressent dans le cadre de la migration, qui implique un changement d'univers social comme matériel. L'ordre que les représentations

sociales proposent devient un outil d'échange pour classifier l'univers et la communication. Par exemple, le contenu genré qui est assigné aux catégories sociales « masculines » et « féminines », et associé à chacun des sexes, constitue une représentation sociale de genre. Ces représentations sont des idées et projections reliées aux catégories sociales de genre et seront spécifiques à un univers social donné. Elles sont construites et défendues par des pratiques sociales de la vie quotidienne auxquelles le sujet social ne peut pas échapper, car il ne peut pas choisir de ne pas participer à de telles pratiques sociales. Les membres du groupe social s'assignent les représentations de genre et les reproduisent à leur tour lorsqu'ils sont participants actifs dans le processus de socialisation. La migration nous permet de comprendre ce processus de socialisation en particulier car le changement de contexte culturel aurait potentiellement un effet sur les représentations sociales de genre.

La culture de genre propre à chaque environnement est fondée sur l'opposition entre l'inné, associé aux différences entre les sexes, et l'acquis, associé aux différences de genre. Bien que les sujets, qui ont une culture de genre d'une société donnée, n'expriment pas leurs propres connaissances et identités de manière abstraite, ils sont cependant soumis aux effets de son influence sociale. C'est à travers la mise en acte, avec un appui sur la culture matérielle (telle que les jouets chez les enfants), que les sujets affirment et réifient les représentations sociales de genre. Les cultures de genre sont ainsi appliquées, rendues concrètes, et soutenues par une pratique discursive de communication et d'interaction implicite entre les acteurs sociaux. La migration met en lumière l'aspect éminemment culturel de ces pratiques discursives et sociales.

En effet, la théorie postule que les membres d'un même groupe social qui partagent une culture de genre, interpréteront et communiqueront le contenu matériel sans contradiction. En interrogeant un public migrant, la contradiction aura plus de possibilité de surgir là où les différences culturelles s'installent. A titre d'exemple, les travaux de Duveen (1993) montrent qu'un garçon qui porte un tutu de ballerine ne

sera pas appréhendé, dans une culture de genre normative, de la même manière qu'une fille. Lorsque ce tutu est porté par lui, le sens communiqué serait interprété et communiqué à travers les représentations sociales de genre liées au tutu. Le tutu est associé à une catégorie de sexe précise, les filles, ou une catégorie sociale, la féminité. Ce contenu genré sera sûrement renvoyé, par les interactions ou le discours, au petit garçon qui le porte. Le tutu, en tant qu'objet, porte des représentations sociales de genre partagées par les acteurs sociaux, tous ancrés dans un univers social plus élargi. La microgenèse d'une telle représentation est à l'œuvre lorsque le garçon intériorise cette dernière après une telle interaction. Cependant, si le garçon porte le tutu dans une mise en scène d'être une fille, il reconstruit la signification genrée associée à l'objet. Dans ce sens, le garçon confirme sa position en tant qu'un acteur social « compétent » lorsqu'il parvient à reconstruire pour lui-même les représentations sociales genrées de son propre monde social (Lloyd & Duveen, 1992 ; Duveen, 1993).

Cet exemple s'appuie sur un objet de la culture matérielle qui communique un sens genré et dont l'usage évoque des catégories sociales en particulier au sein d'un groupe social en particulier. De plus, certaines activités et comportements (au-delà du matériel) sont identifiés en tant que masculins ou féminins. Dans le chapitre précédent, nous avons déjà observé comment les différences sont naturalisées et hiérarchisées, ce qui produit des enjeux pour le développement identitaire. En effet, les garçons, dans ce scénario, ont plus à gagner s'ils se conforment aux attentes genrées alors que les filles ont plus à perdre (Howarth, 2010). Leur recours aux objets matériels, tels que certains jouets, affirme une distinction et supériorité des garçons sur les filles qui, elles, sont à leur tour souvent préparées à transgresser les relations de pouvoir évoquées par les représentations consensuelles du genre (Lloyd & Duveen, 1992). L'exemple du tutu montre, par ailleurs, que les représentations sociales ne sont donc pas neutres, mais défendent certains arrangements et intérêts sociaux, et sont ainsi inséparables des relations de pouvoir, de privilège et de préjudice. A nouveau, nous observons la place centrale des relations de pouvoir,

produites par les mêmes rapports sociaux de sexe, qui donnent suite aux représentations hiérarchisées et naturalisées.

L'importance de s'intéresser à l'articulation de telles pratiques s'ancre dans le constat que la migration implique nécessairement un changement dans les pratiques, à la fois quotidiennes et non quotidiennes. Ces exemples illustrent comment le contenu identitaire est construit par les pratiques quotidiennes qui contiennent des représentations sociales de genre, en même temps qu'il est lui-même source d'interactions et de représentations. En construisant une identité sociale genrée l'enfant fait usage des représentations sociales de genre disponibles, se situant ainsi dans une position particulière au sein du système collectif du sens, la culture de genre locale. Les traces sociales des personnes, de la culture matérielle et de l'espace, fournissent l'échafaudage qui organise une identité sociale genrée suffisamment structurée pour être utilisable. D'après Duveen (1992), ces représentations sociales de genre existent sur le continuum des normes et valeurs, propres à chaque culture de genre. Les identités conformistes ou non conformistes font partie d'un même continuum. Chacun de ces systèmes collectifs du sens proposent une variété d'identités possibles, permettant aux individus de se positionner selon un spectre d'expressions différentes. Par cette approche, la prise de position sur ce spectre des représentations peut donner lieu aux différentes identités sociales de genre. L'adoption d'une certaine position dans la culture de genre génère des conséquences sur la future élaboration de l'identité sociale de genre. Dans ce sens, les identités sociales orientent le développement identitaire des sujets qui s'appuient, dans le présent, sur un contenu transmis du passé, ce qui les orientent vers l'avenir. De telles conséquences sont ainsi diachroniques, l'avenir de l'enfant est contraint par les positions qu'occupent les différentes identités sociales de genre.

Cette double temporalité souligne en quoi le sens genré de chaque interaction sociale est négocié par et à travers l'interaction elle-même. La subjectivité est considérée comme étant constituée par, et malgré, l'acteur social, mais aussi par les pratiques discursives. Les relations sociales entre individus, groupes, institutions et acteurs symboliques sont présentes dans le lien que chaque individu entretient avec des représentations sociales de genre. Ces représentations qui informent les normes, la pensée commune et les interactions, fonctionnent comme des opérateurs symboliques archétypaux. En s'intéressant à l'identité de genre, nous nous intéressons aux représentations et aux pratiques de genre qui forment, au fond, une obligation impérative pour la formation identitaire (Duveen, 1993 ; Lloyd & Duveen, 1992).

Ce parcours théorique nous montre comment les représentations sociales de genre organisent les systèmes de valeurs, d'idées et de pratiques dans un univers social et matériel donné. En étudiant des relations sociales dans un contexte de transition, telle que la migration, nous nous intéressons ainsi à la manière dont cette subjectivité, en matière de genre, est changée. A partir de cette perspective du contenu identitaire, nous allons maintenant nous intéresser à la théorie de l'identité sociale afin de comprendre les processus qui régissent l'appartenance identitaire.

2.2. L'identité sociale genrée : la structuration de l'expérience du self

Le postulat fondateur de l'identité sociale est que chacun partage l'intérêt collectif dans la préservation de son estime de soi. En appréhendant l'individu à partir de son appartenance groupale, la théorie argumente que les membres d'un groupe donné œuvrent de manière individuelle et collective afin de promouvoir une image positive de leur groupe (Tajfel et Turner, 1979, 1986). Cette théorie est

particulièrement pertinente pour notre étude, car la migration implique la présence d'au moins deux groupes sociaux différents : les autochtones et les migrants, que nous étudions à la lumière des différences assignées aux catégories masculines et féminines. Le sentiment positif que chaque membre d'un groupe donné recherche est un sentiment conscient chez l'individu et un concept qui porte lui-même plusieurs interprétations théoriques. Lewin (1947), par exemple, privilégie l'appartenance groupale avec la notion d'un destin commun qui relie les membres du groupe, leur fournissant un objectif commun à atteindre. Ici, l'appartenance dépasse la similitude ou dissimilitude immédiate car la cohérence interne est constituée par des croyances et opinions qui reproduisent, finalement, une cohérence interne du groupe. Sherif (1962) étend cette définition à l'arène de l'interaction lorsqu'il propose qu'un groupe est constitué d'un ensemble d'individus qui réalisent un but commun. Selon ces deux approches, les appartenances peuvent être organisées par des attributs partagés par les membres, traits ethniques, croyances, idéologie politique, qui fondent leur lien social et ainsi leur comportement en tant que groupe. Zavalloni (1987, 2005, 2007) énonce que l'identité sociale s'organise selon une matrice sociale qui est divisée entre ce qui appartient à l'individu et ce qui lui est extérieur. Ces auteurs proposent que « l'identité sociale objective du Soi » correspond à son milieu de vie et sa réalité environnante composée par différents groupes d'appartenance. Ses liens avec d'autres sujets ou groupes, tels que ses relations symboliques et réelles, composent son « identité sociale objective d'alter ». Une représentation groupale divisée entre « eux » et « nous » organise des représentations positives (sous forme d'identification) et négatives (sous forme de dissociation) des groupes « eux/nous ». Cette représentation groupale dichotomique met en lumière les relations sociales et indique comment l'individu s'inscrit dans un groupe auquel il s'identifie, par exemple les migrants, par rapport au groupe auquel il ne s'identifie pas, les autochtones.

Selon cette approche théorique, un sentiment d'identité du groupe se développe à partir de la catégorisation sociale qui permet à l'individu de reconnaître sa similitude

ou sa différence avec d'autres membres du groupe. Puisque la migration implique des groupes sociaux distincts, les migrants et les autochtones, l'effet de la catégorisation sur l'identité nous intéresse explicitement. L'assignation sociale par la catégorisation est un processus au sein de la construction identitaire atteint à travers, un contexte social. Le groupe social qui détient le pouvoir d'assigner un autre groupe social aura donc un effet explicite sur l'auto-catégorisation.

La catégorisation est généralement considérée comme une manière de simplifier notre environnement social par l'organisation d'objets dans des groupes. Les catégories, des entités caractérisées par un ensemble de propriétés partagées par les membres du groupe, comprennent des propriétés clairement définies qui s'excluent mutuellement et sont exhaustives. Si dans la tradition théorique, les individus deviennent membre de l'endogroupe ou de l'exogroupe selon une similitude qui les différencie des membres d'autres groupes, les travaux de Reicher (2004) soulignent l'importance du contexte dans la définition et la structure des catégories sociales qui organisent ces similitudes et différences. En effet, il démontre comment elles sont sensibles à l'environnement social et peuvent être construites de manière subjective selon qui les définit. De plus, Reicher a également ajouté, à la théorie de l'identité sociale, le fait que les membres du groupe ne se définissent pas seulement par les catégories mais aussi par les croyances, les normes et les valeurs associées avec leur définition d'eux-mêmes (intitulé parfois self-catégorisation) (2004). Reicher rapproche les deux théories de l'identité sociale et de la catégorisation sociale, soulignant l'importance dans les deux approches du contexte historique sur la construction des catégories, notamment l'importance du changement du contexte sur leur contenu. La population de notre étude est catégorisée en tant que migrante, et cela est seulement dû au contexte de l'environnement social. Dans un autre contexte, ces personnes ne seraient pas migrantes et donc la manière dont elles sont catégorisées par d'autres groupes sociaux et dont elles s'auto-catégorisent ne pourraient pas exister de la même manière. Pour Reicher le groupe est un espace social partagé, et donc social et

culturel, où l'ensemble des processus qui fournissent notre sens de qui l'on est, prend forme. Selon lui, on y apprend comment on se rapporte à d'autres personnes, comment on définit et on poursuit nos objectifs, et ce que nous voyons comme possible et désirable (Reicher, 2004). Son apport théorique sur le groupe au sein de l'identité sociale situe l'expérience de la migration au sein de l'identité et des relations sociales.

Malgré cet aspect éminemment dynamique du contenu des catégories utilisées dans la formation de l'identité sociale, la théorie de la catégorisation sociale accentue l'effet de la culture, fluctuante, sur leur contenu. Cependant, afin qu'un individu puisse s'inscrire dans une vision de la réalité, avec son identité sociale correspondante, il faut que les catégories sociales soient *perçues* comme fixes. Les pratiques et représentations sociales sont assignées et reproduites par l'interaction et la perception, impliquant qu'il n'y a donc pas de catégories sociales fixes ou figées « mais en perpétuelle évolution, renégociation, enchâssées dans des rapports dynamiques » (Kergoat, 2009, p.117). Lorsque deux groupes se comparent, tels que les migrants et les autochtones, cette relation de comparaison est filtrée par le pouvoir symbolique ou matériel que détient un groupe sur l'autre. Il s'agit ainsi de deux niveaux d'analyse différents : les relations sociales sont entre les personnes réelles tandis que les rapports sociaux sont établis autour d'un enjeu entre deux groupes sociaux. Cet enjeu peut être un rapport de production matérielle, idéale ou symbolique, telle qu'une version de la réalité sociale. Un groupe d'autochtones aura implicitement plus de pouvoir symbolique qu'un groupe de migrants du fait qu'il est le groupe dominant dans ce contexte.

Nous concluons en disant que les catégories sociales sont construites avec une présomption d'authenticité à partir desquelles les individus peuvent structurer leurs expériences. Une identité sociale, en tant que projet social, est dépendante du déni du fait que la réalité sociale est changeante, inconsistante. Pour assurer ce

sentiment de continuité, les catégories sociales doivent être perçues comme fixes alors qu'elles sont en fait flexibles. Le fait que certaines catégories sociales soient reconnues et rendues plus légitimes que d'autres, souligne l'effet du pouvoir, réel ou symbolique, dans le processus de socialisation. Cette perspective constructiviste qui souligne la réalité relative à chaque univers culturel est la plus adéquate pour appréhender l'application de ces notions théoriques à notre étude car, nous l'avons déjà souligné, la migration implique des changements majeurs dans la vie quotidienne et donc dans la réalité sociale. Afin que les catégories sociales puissent être exploitées dans ces processus à l'œuvre dans le développement identitaire, nous avons vu comment elles doivent être perçues comme fixes, alors qu'elles sont en fait malléables. Cet aspect stable est nécessaire afin que les processus sociaux de l'assignation et de l'identification puissent opérer. Ce sont ces processus sociaux qui déterminent si une identité sociale est associée à un groupe social donné et si elle est exclue d'un autre. La catégorie sociale apparaît ainsi en tant que matrice à partir de laquelle opèrent ces processus, si centraux, à la vie de groupe dans un contexte social particulier.

A ce stade de notre réflexion, nous réintroduisons le genre, en terme de catégorie sociale. Le genre exemplifie en quoi une catégorie sociale est une matrice en soi à partir de laquelle opèrent les processus d'assignation et d'identification. L'appartenance à une catégorie de sexe, nous le rappelons, se fait d'abord par la biologie, mais son inscription y est rendue légitime seulement par l'apprentissage et l'adoption des codes sociaux-culturels assignés à une catégorie sociale « masculine » ou « féminine ». Lorsque nous parlons d'une identité de genre, elle s'étaye de fait sur les catégories de sexe « homme » et « femme ». Le genre pourrait être défini en tant que l'expression culturelle et identitaire des pôles opposés « masculin » et « féminin ». Le genre « masculin » ou « féminin » est une catégorie hiérarchisée mais naturalisée ce qui fait que les différences semblent être fixes alors qu'elles sont fluctuantes.

Nous avons préalablement vu que l'identité sociale se définit par le sentiment d'appartenance à un groupe et que l'identité de genre comprend la manière dont une personne s'identifie selon une interprétation sociale du sexe homme ou femme. Nous avons vu en quoi les représentations sociales constituent une méthodologie pour organiser le contenu du monde social tandis que l'identité sociale genrée est une organisation de son vécu subjectif. *L'identité sociale genrée* est ainsi le sentiment d'appartenance à un groupe social, homme ou femme, qui s'interprète différemment selon l'ordre de genre (Connell, 2005) ou selon la culture de genre (Duveen, 1993). Cette lecture nous permet d'observer comment tout groupe social partage ses propres normes et représentations, à partir desquelles les individus puisent dans les processus d'attribution et intériorisation propres à la construction identitaire (Tajfel & Turner, 1986 ; Ben-Asher, Wagner & Orr, 2006). Nous avons également vu comment les rapports sociaux, qui régissent les relations sociales, forment un nœud consubstantiel, qui ne peut pas être séquencé au niveau des pratiques sociales, et en quoi ils sont également coextensifs parce qu'ils se reproduisent et se coproduisent mutuellement (Kergoat, 2009). De plus, les pratiques et représentations sociales ne sont pas seulement intériorisées mais aussi produites par les individus (Mercader, 2005), renforcent l'appartenance religieuse-ethnique, et sont structurés par les rapports sociaux de sexe (Kergoat, 1982).

Ces constats nous interrogent quant à la manière dont ces normes constitutives de l'identité qui régissent les groupes et les individus. Est-ce que les normes dirigent la valeur d'une représentation sociale de genre et ainsi la perception qu'une catégorie sociale vaut plus qu'une autre ? Ayant choisi la famille comme unité d'étude de la transmission de l'identité de genre, nous verrons maintenant le concept du système sexe-genre (Rubin, 1998) afin de comprendre comment les normes sont transformées dans l'expérience sociale d'être un homme ou une femme au sein de la famille.

2.3. Système sexe-genre : une traduction genrée de la parenté

Le postulat de départ du concept de *système sexe-genre* (Rubin, 1998) est que les rôles sociaux de genre, ou les rôles sexués, sont en fait une traduction culturelle et économique au service d'une organisation sociale générale. Cette organisation sociale genrée est telle une économie qui traduit des positions sociales, assignées par un point de vue moral, qui serait différent dans chaque système culturel. Si le sexe biologique est naturel et transversal, l'entrée dans une catégorie sociale d'homme ou de femme varie selon les représentations sociales. Les domaines de l'anthropologie, de l'histoire, de l'économie et de la sociologie ont amplement démontré comment les mondes sexués sont empiriquement organisés de manière oppressive pour les femmes. A ce premier constat de l'organisation sociale, quasiment universelle, s'ajoute un deuxième. Toute société est régie par deux besoins primaires : la production de moyens d'existence et la reproduction de ses habitants (Engels, 1983/1884). La manière dont ces deux besoins primaires sont mis en place différencie chaque société par leur propre traduction culturelle. Cette dernière nous ramène au cœur de notre préoccupation psychosociale des individus et des groupes. En effet, la reproduction au sens biologique se fait dans l'unité de la famille qui est régie par des normes culturelles. Nous avons déjà démontré comment les normes sont elles-mêmes définies par des représentations sociales de genre, qui structurent les processus à l'œuvre dans l'identité sociale genrée. Il apparaît donc fort important pour nous, de s'interroger sur la manière dont les individus de notre étude, les migrants, au sein d'un contexte inter-groupal particulier, celui de la migration, transmettent leurs propres normes de genre.

Le système sexe-genre postule que chaque société détient « un ensemble de dispositions par lesquelles le matériel biologique brut du sexe et de la procréation est façonné par l'intervention humaine, sociale, et satisfait selon des conventions, aussi bizarres que puissent être certaines d'entre elles » (Rubin, 1998, p.3). En effet,

toute société traite le sexe par sa propre traduction culturelle, le genre, qui, lui, organise la manière de devenir un adulte. Lorsque la prochaine génération s'approprie son identité de genre, le contenu genré des représentations sociales lui est transmis et elle peut le changer ou le propager à la génération suivante. Cette intersection entre production, reproduction, et transmission, à la fois matérielle et symbolique, se fait par une stratification selon le genre. Nous considérons cette différenciation, sexuée et hiérarchisée, en tant que produit des rapports sociaux spécifiques qui organisent ces univers sexués. Nous rappelons ici que les rapports sociaux opèrent toujours à trois niveaux : il y existe un enjeu matériel ou symbolique, il s'agit de l'exploitation et/ou de la domination, et enfin il y a de l'oppression (Kergoat, 2009). Ce « façonnage » s'organise à travers les rapports sociaux qui eux-mêmes aménagent les relations sociales entre hommes et femmes, expliquant ainsi comment les normes de genre font que les deux sexes suivent les « destinées sociales divergentes » (Rubin, 1998, p.5).

Ce point de vue nous amène à développer l'adolescence qui représente un stade du devenir homme ou femme particulièrement crucial. En effet, la construction du masculin et du féminin, décisive pour l'identité sociale genrée et pour l'articulation du système sexe-genre d'une famille, se révèle particulièrement pendant l'adolescence des enfants. Nous nous focalisons donc maintenant à l'adolescence afin de comprendre comment le lien social s'organise au stade du devenir homme ou femme.

L'adolescence est une phase de développement identitaire dépendante de la relation entre l'enfant et adulte qui se définit par un remaniement identitaire qui organise l'identité sociale genrée. Cette phase du développement nous intéresse en particulier parce qu'elle souligne l'enjeu de l'adoption ou du rejet des représentations sociales de genre. La transition spécifique à la migration ajoute une valeur d'importance au contenu représentatif qui pourrait relier les parents à leurs

propres origines. Dans le contexte de cette étude, nous sommes particulièrement intéressés par deux enjeux que l'adolescence pourrait susciter : le projet identitaire en matière du genre et le projet identitaire en matière du lien parental.

L'adolescence démarque la transition entre l'enfance et l'âge adulte. Il s'agit d'un processus structuré par la séparation de l'enfant de ses parents afin d'arriver à sa propre subjectivité, sa propre identité individuelle. Cet accès à l'individuation l'amène, par sa définition, à se différencier de ses parents et de leurs images idéalisées. Ce mouvement de renoncement, par besoin de remplacer les objets parentaux par l'investissement d'autres liens affectifs, peut engendrer un deuil suite à la perte du refuge que constituent les parents en tant que pourvoyeurs des soins et garants du narcissisme de l'enfant (Marcelli & Braconnier, 2008). Au niveau externe, cette séparation se marque notamment par les effets matériels du corps de l'adolescent qui, physiologiquement, est traversé par une explosion libidinale. Ce processus d'individuation se fait de manière corporelle car c'est le corps de l'adolescent qui devient un repère spatial et représentant symbolique du sujet. Chaque société fournit des catégories sociales de genre différentes qui définissent cette corporéité, démarquant ainsi cette phase d'incorporation du devenir homme ou femme. En effet, devenir un homme ou une femme s'organise dans et par les relations sociales de parenté. Les relations génétiques réelles déterminent seulement une partie du système de catégories et de statuts qui définissent la parenté. Les aspects culturels, gouvernés par les normes et les représentations symboliques, déterminent les liens de parenté qui dominent les liens biologiques. L'unité de la famille émerge dans cette analyse comme le lieu, réel et symbolique, dans lequel l'apprentissage, la transmission et le changement dans les normes du genre structurent des identités. Les membres d'une société donnée s'engagent par rapport aux responsabilités, devoirs ou privilèges par la présence ou l'absence d'une relation de parenté. Les contrats sociaux construisent les relations dans lesquelles la parenté émerge comme le langage de l'interaction sociale (Rubin, 1998).

Une des finalités de la parenté est de définir « qui est qui » à partir du principe de la classification filiale (qui est l'enfant ou le parent de qui), cristallisé par les noms. A l'issue de cette parenté, l'enfant est « le produit d'une histoire dont il cherche à devenir le sujet » (De Gaulejac, 2009, p.118). Ce processus de subjectivation soulève un mouvement dialectique : d'une part, la recherche de l'autonomie confirme la constitution d'un individu, d'autre part, ce dernier est inscrit dans une lignée dont l'héritage implique des projections organisées par les désirs parentaux, qui ne sont pas nécessairement les mêmes que ceux de l'enfant. Les systèmes de parenté organisent donc le lien social qui est lui-même dépendant du genre. Lévi-Strauss (1967), par exemple, a démontré comment ces systèmes, aussi différents soient-ils d'une culture à l'autre, reposent systématiquement sur l'échange de femmes entre les hommes. Cet échange, argumente-t-il, a été créé à l'origine en tant que garantie de la procréation en dehors du cercle incestueux. Le tabou de l'inceste universel impose l'exogamie et l'alliance, obligeant deux groupes sociaux différents à être en proximité afin de choisir les partenaires sexuels considérés acceptables. Afin de respecter le tabou de l'inceste, il faut que les membres d'une société donnée partagent les mêmes règles sociales. Cette implication interpersonnelle est assurée par les « dons » qui créent le lien social entre les sujets engagés dans un échange (Maus, 1925 ; Lévi-Strauss, 1968) et assure ainsi la cohésion et la réciprocité des sociétés. Pour Rubin (1998), le mariage est la forme d'échange de dons par excellence par laquelle les femmes sont utilisées pour assurer et promouvoir les échanges entre les groupes sociaux, tels qu'entre deux familles différentes. La finalité de ce « don de femmes » est une relation de parenté qui assure que les descendants relieront deux groupes sociaux différents par le sang. L'intérêt d'un tel lien social est son aspect permanent qui dépasse la capacité de lien fournie par tout objet matériel.

Cet « échange des femmes » constitue un concept des rapports sociaux de sexe et de genre à travers la parenté. Ce contrat social traduit le sexe par le genre dont les fins sociales sont imposées sur les faits biologiques. D'après cette analyse, les femmes

sont conférées à un rôle du « véhicule de la relation », et les hommes, à celui des « partenaires de l'échange » (Rubin, 1998, p.135). Ce sont les hommes qui bénéficient de l'organisation sociale qui résulte de cet échange, une opération que les femmes permettent. Les accès aux statuts sociaux, aux droits, et à la sexualité sont règlementés et rendus concrets par ce système de relations sociales. Cette traduction hiérarchisée et naturalisée des différences biologiques réifie et reproduit une différence sociale entre les hommes et femmes, seulement en tant que produit des relations qui organisent et produisent le sexe et le genre. Les différences biologiques sont exacerbées lorsque les deux sexes sont divisés et rendus mutuellement exclusifs. En effet, ce système sexe-genre devient possible seulement par cette traduction hiérarchisée et naturalisée des catégories sociales de sexe.

Le système sexe-genre de Rubin, conceptualise les contraintes qui régissent les relations sociales de même que la violence symbolique de la domination masculine (Bourdieu 1992 ; 1998). Le résultat d'une telle organisation sociale est une violence symbolique qui est mise en scène quotidiennement par l'ensemble des acteurs sociaux et échappe ainsi à la perception consciente. Ces notions de Bourdieu montrent comment la socialisation reconduit les individus eux-mêmes à se comporter selon une traduction sociale qui soutient une domination objectivement arbitraire. Le système sexe-genre de Rubin nous permet de voir comment cette domination se défait de tout aspect arbitraire par son organisation du lien social qui se cristallise dans les interactions quotidiennes. L'inégalité entre les hommes et les femmes, dont les deux sexes sont complices, est le résultat « d'un travail opéré sur les schèmes de pensée des agents sociaux » (Bourdieu, 1992, p. 146-147). Un système de valeur, d'idées et de pratiques sociales est ainsi créé. Autrement dit, ce sont les représentations sociales qui opèrent en tant que transmetteur de cette traduction du sexe par le genre. Ces représentations soutiennent un tabou de similitude entre l'homme et la femme et définissent par la suite les traits du masculin et du féminin. Ces traits sont eux-mêmes définis et règlementés

différemment dans chaque société, l'ensemble définit une culture de genre locale. Si les systèmes de parenté, fondés sur le mariage entre un homme et une femme, transforment les catégories biologiques en catégories sociales (male devient homme et femelle femme), l'organisation sociale se fonde elle-même sur une hétérosexualité obligatoire qui repose sur le genre.

Nous avons déjà souligné, notamment par les travaux de Lloyd et Duveen (1992), comment l'enfant est ancré dans les représentations sociales de genre qui le précèdent. Cela suggère que l'assignation sexuée se transmet par les projections parentales et sociétales qui ont lieu avant la naissance de l'enfant. Afin de se différencier de ses parents, l'enfant doit symboliquement détruire sa représentation de ses imagos parentales, un acte agressif par nature. En se dégageant du lien symbolique des parents, l'enfant pourrait ensuite développer sa propre identification au-delà des bases de son identification de l'enfance. Nous soulignons l'importance de la distinction entre l'assignation qui lui est faite et sa propre identification, car le système sexe-genre se reproduit seulement avec la procréation qui elle est organisée par la contrainte du mariage hétérosexuel.

Cet exposé montre comment le fait biologique devient, par le concept du système sexe-genre, un objet qui organise le lien social qui peut lui-même devenir l'objet d'une violence symbolique. Les différences des sexes et des générations s'imposent comme fondatrices de l'ordre social car, par l'interdit de l'inceste, elles permettent de fonder des systèmes d'alliance qui passent par la culture et la parenté (Enriquez, 1983). Dans ce registre, la famille est une entité qui fixe le positionnement singulier de chaque individu. L'interdit de l'inceste est donc « une nécessité politique qui garantit la transmission et la reproduction de la société » (De Gaulejac, 2009, p.121). Les termes de la parenté délimitent et indiquent les attributs associés à chacun des statuts auxquels les enfants ont accès (Rubin, 1998, p.32). Lorsque l'enfant apprend les règles mises en place par les cercles familiaux concernés par la

parenté, règles qui organisent la sexualité, il peut accéder à sa place dans le système social. L'appropriation d'une identité sexuelle, au sens génital, s'organise conformément aux règles de la culture et seulement lorsque l'enfant accède à une identité sociale genrée, associée à sa place sociale. La migration implique la confrontation de la famille au changement culturel. Dans ce contexte, nous nous intéressons à la manière dont ces nouvelles règles organiseraient la sexualité, et donc l'accès aux places sociales, par rapport au système social dont les parents sont originaires.

Cette analyse montre que le pouvoir symbolique relie les hommes à travers le phallus (le pouvoir symbolique) qui passe, de manière non permanente, par la femme. La fille peut seulement entrer dans un système d'échange symbolique par l'intermédiaire du phallus que lui offre son père, temporairement. De même que la théorie de la parentalité de Lévi-Strauss (1968) considère la circulation des femmes entre groupes sociaux comme la concrétisation de l'échange social, le complexe de castration exprime la circulation du phallus symbolique au sein d'une même famille. Le phallus pourrait également signifier cette différence entre « 'échangeur' et 'échangée', entre le don et le donateur » (Rubin, 1998, p.36). Ici le phallus exprime le statut des mâles auquel les hommes peuvent accéder avec certains droits qui y sont associés. La transmission du phallus symbolique serait ainsi une transmission de la domination masculine au sens de Bourdieu (1998) car seuls les hommes pourraient « recevoir » une femme. Cela implique que l'identité de genre est elle-même structurée par la division sociale des sexes (Rubin, 1998, p.40). L'enfant pourrait rentrer en échange interfamilial par la sexualité génitale seulement si le phallus symbolique lui a été transmis. L'organisation du sexe et du genre par la parenté, en tant que traduction du sexe, organise la société, même sous sa forme moderne dans laquelle la parenté n'a plus des fonctions politiques, économiques ou pédagogiques. L'origine de la division asymétrique entre les sexes est ce tabou qui institue l'échange du phallus à travers la femme qui lui permet le développement de tout contrat social (Rubin, 1998, p.42 ; Sahlins, 1960).

Cet exposé révèle que le processus d'identification s'organise selon deux fonctions contradictoires : intégrer l'ensemble commun du groupe d'appartenance et se différencier en tant qu'individu singulier (De Gaulejac, 2009). La notion d'identité évoque ces fonctions contradictoires qui, même si elles peuvent être complémentaires, s'organisent autour du genre. Trois aspects fondamentaux structurent la formation et la transmission de l'identité sociale genrée : le contenu de l'identité, l'adoption de ce contenu, qui passe par le groupe social, et l'altérisation, qui est la clé d'accès au contenu et à sa transmission. Chacun de ses trois aspects correspond à un niveau différent d'analyse. Les représentations sociales opérationnalisent la transmission du sens entre l'individu et son environnement social, tel un migrant entre deux systèmes culturels. L'adoption de ce contenu est régie par les interactions sociales, elles-mêmes fondées sur les processus de l'identification et de la catégorisation sociales, tel un enfant qui rejette le modèle parental ou qui est assigné à la catégorie sociale des migrants par les autochtones. Enfin, le processus d'altérisation s'observe particulièrement chez les adolescents qui s'approchent de la séparation d'avec leur unité de famille, tout en maintenant la transmission des représentations sociales de genre.

Ces trois aspects confirment, à nos yeux, l'argument de Duveen (1993) selon lequel l'adoption du matériel genré n'est pas une option mais une obligation pour devenir un acteur social compétent dans une culture de genre donnée. Ce système de valeurs, d'idées et de pratiques décrit l'arrière fond du contexte culturel et symbolique qui fournit le sens des catégories sociales à l'origine de l'identification et de l'assignation. Ces deux derniers processus établissent le sujet avec un sentiment d'identité sociale genrée. Enfin, le système sexe-genre répond aux besoins primaires de la reproduction matérielle et humaine, les deux étant organisés par la traduction culturelle de la différence entre homme et femme. Les théories de l'identité sociale et de la catégorisation sociale nous aident à expliquer comment un groupe social en particulier expriment les représentations sociales de genre au sein des relations de l'affiliation de l'appartenance groupale. En revanche, elles ne nous fournissent que

très peu d'information sur le contenu des représentations qui structurent l'identité, il nous faut donc passer par la lecture de genre.

Nous venons de démontrer comment ces travaux théoriques ont souligné la place de l'altérité à chaque niveau d'analyse. Tout d'abord, les catégories sociales sont caractérisées par les propriétés clairement définies, qui s'excluent mutuellement. Ensuite, le genre en tant que concept nous a permis d'analyser les rapports de différenciation et de hiérarchisation au cœur des relations entre groupes sociaux, marqués par leurs catégories respectives. Les représentations sociales fonctionnent en tant qu'organisateur de ce contenu du matériel identitaire. Enfin, c'est par la différenciation entre les générations et les sexes que la transmission du pouvoir symbolique peut répondre aux besoins primaires de toute société, à savoir la reproduction humaine et matérielle. Le montage théorico-pratique du système sexe-genre explique une « normalité » relative de l'inégalité en tant que code symbolique et modèle du comportement. Ce que nous nommons « identité sociale genrée » est donc universelle et, cependant, interprétée de manière singulière.

A ce stade de notre problématique, nous nous intéresserons à la deuxième thématique centrale qui la compose, l'altérité culturelle qui s'impose avec la question de la migration. Nous venons de démontrer en quoi le genre représente la différence quant à la structuration psychique et sociale. Nous avons également montré comment cette première variable figure l'altérité dans la formation des représentations sociales, des catégories sociales et des processus identitaires qui en découlent. Maintenant, nous allons nous intéresser à notre deuxième variable, la culture, afin d'examiner la place qu'occupe la différence culturelle dans les liens entre parents et enfants issus de la migration en France.

3. L'identité racisée et les relations intergroupes

Il nous est essentiel d'examiner comment la différence en termes de couleur de peau peut être une variable dans la transmission de l'identité sociale générée entre parents et enfants issus de la migration. Pour cela, nous allons d'abord proposer une définition de la culture afin de se pencher plus précisément sur l'identité racisée dans un contexte de rapports sociaux. Ensuite, nous verrons comment un contexte de migration peut activer des stratégies identitaires au sein même de la structure familiale.

3.1. La culture pour se représenter et pour représenter l'autre

Nous ne pouvons pas considérer la culture sans étudier son effet sur l'individu tout comme nous ne pouvons pas considérer un individu sans prendre en compte son héritage culturel. Camilleri et Vinsonneau (1996), par exemple, nous montrent que la culture n'est pas immuable mais qu'elle est dans un processus permanent entre production/reproduction et construction/reconstruction. Nous avons montré comment ce dynamisme est intrinsèque au concept d'identité, lui-même produit par des processus qui fournissent un sentiment d'être une substrat fixe. Par son « working model of culture », fondé par un point de vue constructiviste, Valsiner (2001) introduit la culture comme un système de sens ou de modèle personnel que l'individu construit activement par l'interaction et l'interprétation. Chacun révisé périodiquement son modèle de la culture pour satisfaire ou s'adapter à des informations contradictoires. L'expérience de la migration agit sur le modèle personnel de la culture et nous nous interrogeons précisément sur les aménagements en termes de contradictions générées. Est-ce que les sujets

reconstruiront leur modèle suite aux remaniements qu'implique la migration ? Pour explorer cette question, nous adopterons un point de vue constructiviste, qui considère l'individu et la culture comme liés de manière intrinsèque.

L'appartenance à une culture implique que le sujet soit accepté par son groupe social, et l'acquisition d'un savoir-être est rendue possible par des processus d'enculturation et de socialisation qui sont transmis, acquis et incorporés par le sujet (Belkaïd & Guerraoui, 2003; Kaës, 2005). Ensemble l'enculturation et la socialisation forment la base à partir de laquelle les valeurs et croyances sont transmises entre des générations (Berry *et al.*, 2002). Nous adoptons la définition de la socialisation comme forme de communication intentionnelle qui modèle ou verbalise les valeurs, croyances, habitudes et comportements d'une culture donnée (Parke *et al.*, 2004). Au contraire, l'enculturation est un processus inconscient qui se passe par les mots et les gestes de la vie quotidienne et par lequel l'individu apprend des valeurs et croyances du groupe social dans lequel l'individu est inscrit (Kuczynski, Navara, & Boiger, 2011).

Pour Kaës, la culture comprend « l'ensemble des dispositifs de représentations symboliques dispensateurs de sens et d'identité et à ce titre organisateurs de la permanence d'un ensemble humain, nécessairement un dispositif d'auto-représentation » (2005, p.1). Cette définition dévoile un processus en boucle : la culture est une représentation symbolique produite par l'humain, qui lui est nécessaire pour pouvoir se représenter lui-même. Si Kaës définit la culture en tant qu'entité, et ressource symbolique sur laquelle un sujet s'étoffe, Jodelet (2005) introduit le rôle central de l'autre pour que l'individu puisse se distinguer ou se rapprocher des autres. Ce système symbolique, une « totalité intégrante », détermine quel contenu est reconnu par un groupe social donné et lequel est mis à l'écart. Est-ce que les migrants de notre étude adopteront les codes culturels des autochtones ? Est-ce qu'ils se renfermeront entre eux dans une mise à distance du nouveau ?

En effet, le contenu culturel sert de base à la reconnaissance identitaire. C'est par ce principe de légitimité que les individus sont admis en tant que membres du groupe et exclus. L'accès au partage de l'identité sociale passerait ainsi par la différence culturelle qui permet à la fois la reconnaissance du propre et de l'autre (Jodelet, 2005). Nous nous appuyons sur cette proposition pour prouver que la culture tient une double fonction : elle est responsable de la production du contenu des représentations sociales et fonctionne en tant qu'opérateur de la différence qui structure l'organisation psychique et l'appartenance groupale. Une personne ou un groupe peut se représenter, et représenter l'autre, dit différemment, ce qu'il n'est pas, par cette production symbolique.

Intéressons nous maintenant à l'identité culturelle, avant de montrer comment les représentations de l'autre structurent les relations intergroupes et intrafamiliales.

3.2. De l'identité culturelle vers les relations intergroupes

Nous avons introduit la construction identitaire en tant que fonction des représentations sociales de genre (Duveen, 2001). Nous avons voulu montrer la contrainte que constitue le fait d'adopter des représentations sociales de genre. Elles impliquent toujours que l'identité est intériorisée dans un processus de construction identitaire, par lequel le sujet est rendu acteur *social*. Dans cette approche, l'identité constitue aussi bien un processus d'identification, qu'un processus d'être identifié. La place de l'autre se trouve dans la structuration du contenu des représentations et dans la réalisation pratique de la mise en scène quotidienne de soi. Maintenant, pour aborder la question de la différence culturelle,

nous nous éloignons de cette construction identitaire par les représentations pour s'intéresser à l'individu défini par son contexte social.

La théorie de l'identité sociale (Tajfel, 1978; 1981) et la théorie de la catégorisation sociale (Turner, 1985) conçoivent la construction identitaire comme un effet des appartenances aux catégories sociales et des évaluations qui y sont associées. L'axe central de ce corps théorique est que les individus recherchent un sentiment d'identité positive. L'identité sociale y est ainsi définie comme la suite des appartenances sociales qui amènent les groupes sociaux à se différencier afin d'améliorer la valeur associée à leur endogroupe. Se penser implique penser son endogroupe « nous » et son exogroupe « eux », avec qui on construit ou maintient des points communs à travers des catégories sociales. En termes de genre, nous avons déjà vu comment au groupe social d'hommes est attribué une valeur supérieure au groupe sociale de femmes (Kergoat, 2009). Dans le contexte de la migration, cette différenciation hiérarchisée s'articule entre les groupes migrants et les groupes d'autochtones. Ainsi, au sein de chaque échange social, les acteurs se représentent, représentent le « nous » et construisent des représentations des autres : l'exogroupe « eux ». En conséquence des besoins d'appartenance et de se différencier, les représentations sociales sont marquées par la dialogicité, ou la capacité de l'esprit humain de concevoir, créer et communiquer à propos des réalités sociales en relation, ou en opposition avec l'autre (Marková, 2007). Par les interactions sociales, les liens entre les processus psychosociaux des représentations et de l'identification sont maintenus à travers l'échange social. On fait usage, fait débat, défend et construit des systèmes entiers de catégorisation qui reflètent la façon dont on se positionne, comment on positionne les autres et comment eux nous positionnent (Tajfel, 1978 ; Howarth, 2010). En adoptant les représentations de nos groupes sociaux on devient membre du groupe, on développe ainsi des liens avec ses autres membres, ainsi qu'une vision différente des « autres ».

Cependant, les travaux de Breakwell (1986, 1992, 1993, 2010) soulignent que la théorie de l'identité sociale, malgré son nom, formalise les relations intergroupes et

ne nous informe pas précisément sur l'identité. Pour cet auteur, la recherche d'une identité positive intervient en tant que stratégie qui explique les comportements discriminatoires lorsque la différenciation est hiérarchisée. Afin de nous intéresser particulièrement, au moins dans un premier temps, à l'identité culturelle plutôt qu'aux relations intergroupes, nous nous appuyons ainsi sur la théorie des processus identitaires⁶ (Breakwell, 1992, 1993 ; Jaspal & Cinnirella, 2012). Cette théorie propose un modèle de processus identitaires, fondé sur l'idée que l'identité est un effet dynamique de l'interaction entre la construction consciente de la mémoire et le contexte social, constitué de structures sociétales. Il s'agit d'une articulation psychosociale entre les niveaux intrapsychique et socio-culturel de l'identité. En effet, le sujet participe, inconsciemment, aux idéaux et aux modèles culturels du groupe, participation qui établit la continuité de l'expérience vécue (Erikson, 1972 ; Duveen, 1993 ; Howarth, 2010 ; Rubin, 1998). Malgré la diversité des situations dans lesquelles le sujet est plongé, le besoin d'un vécu cohérent, dans une unité de sens, se fonde sur la perception d'un contexte stable. Nous considérons ainsi qu'il existe une interaction entre la composition et la dynamique de l'identité, interaction entre le sujet et son environnement (Camilleri, 2007). Ce dynamisme induit des réponses identitaires variées qui sont incorporées ensemble dans une structure générale. Kergoat (2009) se réfère aux catégories sociales qui paraissent fixes tandis que Camilleri (2007) fait référence aux valeurs culturelles qui doivent paraître cohérentes afin de pouvoir fixer une signification à son être et de s'accorder avec son environnement.

La théorie des processus identitaires modélise la structure de l'identité en termes de contenu et de valeur, ou affect, qui y est associé. Ces deux axes centraux sont régulés par deux processus : l'assimilation et l'évaluation. Ici l'assimilation constitue l'appropriation du nouveau contenu dans la structure identitaire (et son ajustement

⁶ Identity process theory (notre traduction).

qui en découle). Le processus d'évaluation renvoie au sens et à la valeur affective qui sont assignés au contenu identitaire. Dans notre étude, l'assimilation pourrait être l'intégration ou le rejet de nouvelles représentations sociales de genre, ce qui impliquerait que le sujet leur attribue une valeur positive ou négative. Dans ce sens, le principe de la cohérence psychologique⁷ (Jaspal & Cinnirella, 2012) propose que chaque individu est motivé à établir des sentiments de compatibilité, notamment s'il s'agit de multiples contenus identitaires. L'identité positive est menacée lorsque cette cohérence, obtenue par la continuité, la particularité, l'appartenance et l'attribution de sens (Breakwell, 1986 ; 1992 ; Vignoles, Regalia, Manzi, Gollé et Scabini 2002 ; 2006), est bloquée. La migration implique une transition qui pourrait remanier l'ensemble des processus qui amènent une expérience de cohérence. Le contexte de notre étude exige ainsi que nous prenions en compte cette recherche de cohérence pour maintenir l'homéostasie d'une identité positive.

A ce stade de notre problématique, il nous paraît important de faire la distinction entre la différence fondamentale de la subjectivité et la différence qui peut être source de stigmatisation et donc de menace identitaire. Kaës (2005) étudie l'altérité intrinsèque à la différence, qu'elle soit culturelle, entre les sexes ou entre les générations. La différence, selon lui, a quatre valeurs quant à la structure psychique : la valeur du déplaisir, la valeur de la souffrance, la valeur du « non-nous », et la valeur de l'altérité. La valeur de l'altérité identifie deux axes particulièrement centraux pour notre étude : l'effet du genre sur la construction identitaire et la transmission des modèles socioculturels d'une génération à une autre. Des valeurs de la différence peuvent prendre la forme de représentations qui structurent l'organisation de la vie psychique ; la différenciation étant nécessaire à

⁷ Psychological coherence principal (notre traduction).

l'individuation. Le chapitre précédent nous a montré comment la différenciation entre les sexes et entre les générations est organisée chez le sujet, d'abord par son rapport au désir et ensuite par le processus de transmission symbolique. Pendant l'adolescence, par exemple, nous avons vu comment le traitement de la pulsionnalité corporelle, et le respect du tabou de l'inceste, permettent au sujet de se différencier. Cependant, il nous paraît important de nous intéresser plus particulièrement à la manière dont les autres, tels que le groupe minoritaire des migrants en interaction avec le groupe majoritaire des Français, sont stigmatisés en tant qu'Autre. C'est à ce titre que nous allons maintenant analyser l'altérisation en tant que processus par lequel, est attribué à l'« autre », le statut d'un « autre stigmatisé ». En effet, nos travaux précédents (Weber, 2009a, 2009b, 2013b) ont souligné la place centrale de la stigmatisation chez une population de migrants subsahariens en France. Le devenir stigmatisé nous amène à nous intéresser à la différenciation, fondamentale au développement identitaire et social. Nous concevons l'altérisation en tant que stratégie identitaire qui tente de rééquilibrer la cohérence d'un groupe lorsqu'elle a été menacée.

4. Racisation et les relations intergroupes

Dans le contexte de notre recherche, nous nous intéressons à la stigmatisation de migrants africains en France. Malgré le fait qu'une part de la population française soit noire, la majorité est blanche, renforçant le stigmatisme de la couleur de la peau. De plus, le contexte socioculturel français propose une négation du pluralisme, attestée par l'article 2 de la Constitution : "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte

toutes les croyances” (Bernand, 2001, p. 143). Les sujets “racisés” par leurs distinctions physiques sont ainsi assignés à une place de subalterne. Nous avons vu comment fonctionne le processus d’identification, nous allons examiner l’attribut « race » par lequel les participants africains se définissent et sont définis. Si les biologistes ont démontré en quoi la « race » n’existe pas, nous préférons adopter un point de vue psychosocial qui nous permet de comprendre plutôt comment les groupes d’individus tendent à se regrouper selon un groupe d’appartenance qui pourrait se définir et être défini en termes d’attributs de « race » et en termes d’attributs « ethniques » (Vinsonneau, 2005). A ce stade de notre réflexion, nous nous intéressons au processus de construction et de production des groupes minoritaires. Nous venons de démontrer que des processus d’identification qui n’existent que dans les rapports sociaux qui les produisent et reproduisent. Nous utilisons ainsi des termes tels que « racisation » ou « ethnisation » afin de souligner les processus qui expriment un rapport social qui, le plus souvent, implique un rapport de domination. Les représentations ici reposent sur la référence aux origines de « race » ou d’« ethnie » qui sont traitées comme étant des attributs naturels et stables.

Tout comme les rapports sociaux de pouvoir que nous avons examiné au sujet du sexe et du genre, ce « rapport d’origination » (Poiret, 2011) structure aussi bien des relations au niveau macrosocial (division de travail, ordre social, formations étatiques) qu’au niveau microsocial (groupes sociaux fondés sur une appartenance « ethnique » ou « raciale ») (De Rudder, Poiret et Vourc’h, 2000). Pour cette étude, nous nous sommes particulièrement intéressé à ce deuxième niveau : comment l’attribut physique est-il incorporé au niveau individuel et intergroupe en termes identitaires ?

Le verbe « raciser » ou le terme « racialisation » sont utilisés par des auteurs qui cherchent à souligner les rapports sociaux entre deux groupes. En effet, Dorlin (2009) utilise ces termes pour désigner et analyser de tels rapports en tant que « dispositifs de différenciation stigmatisant » (p.15). Poiret (2011) propose le terme

« racialisation » pour définir le processus cognitif d'une réalité raciste qui serait elle-même une construction sociale. « Racialisation » repose ainsi sur une idéologie raciste en tant que phénomène social quotidien et institutionnalisé (Guillaumin, 1992). Poiret distingue le terme « racisation » pour l'ensemble des pratiques et attitudes orientées et justifiées par la racialisation. Si la « racialisation » est un concept mental, une idéologie, ce deuxième terme souligne une facette matérielle du rapport social raciste. Comme nous l'avons vu pour le sexe, la catégorie « race » ou « ethnie » fonctionne comme un opérateur de différenciation qui se régénère constamment (Kergoat, 2009).

Le processus de stigmatisation implique qu'il y ait un stigmatisateur, le groupe dominant, qui reconnaît une marque différenciatrice, et un stigmatisé, le groupe dominé, qui, portant cette marque, vit une dévalorisation subséquente (Goffman, 1975 ; Lacaze, 2006). La stigmatisation signifie la reconnaissance d'une différence définie par des caractéristiques négatives d'une identité sociale. Elle peut engendrer, en conséquence, une dévalorisation ou déshumanisation de l'individu ou du groupe (Goffman, 1975 ; Jaspal, 2010 ; Dovidio, Major et Crocker, 2000). Ces auteurs expliquent que la stigmatisation est liée, de manière inhérente, à la valeur attribuée à l'identité sociale. Selon Joffe (2007), à cet « autre » sont attribuées des représentations négatives par le groupe dominant qui cherche à extérioriser toute représentation qui menace sa propre identité positive. Le sujet stigmatisé est ainsi perçu par ses qualités négatives, qui pourraient revenir atteindre le groupe dominant qui se sent menacé. Pour cet auteur, l'autre est perçu comme davantage menaçant si les représentations qui lui sont associées questionnent les valeurs centrales de la société. Cette perception anxiogène de l'autre est d'autant plus forte en période de crise. Cela augmente les qualités négatives attribuées à l'autre, contre lequel prolifèrent des représentations sociales qui désignent ces groupes et leurs pratiques sociales comme polluants de l'ordre social, qui détruisent les valeurs d'une

communauté. Les membres du groupe dominant se définissent en opposition avec les traits qui définissent l'exogroupe⁸. Ces attributs sociaux sont l'inverse, en négatif, de ceux par lesquels se définit l'endogroupe. Exclut du groupe dominant, les membres de l'exogroupe sont également considérés de valeur inférieure et représentent ainsi un *autre culturel*. Cette altérité peut être réduite, voire relativisée ou même dépassée, si les attributs imputés aux autres deviennent ancrés dans les cadres de connaissance du sens commun. Par contre, l'altérité associée à un *autre social* implique la non-appartenance, la base d'une exclusion lorsque ce clivage, qui paraît permanent, est établi entre ceux qui sont assignés à la place d'alter et ceux qui tiennent le pouvoir d'attribution. L'*autre social* occupe la fonction de dépôt qui reçoit l'ensemble des projections négatives de l'endogroupe. Sa différence paraît objectivée, notamment lorsqu'il lui est attribué des qualités de sous-humain.

Les individus associés avec des valeurs allant à l'encontre de celles qui sont primordiales dans une culture donnée et dépassent toute catégorie sociale sont, pour Joffe (2007), les membres de la société qui occupent une place d'alter. Ce processus de protection de l'identité sociale positive est intensifié dans les périodes de crises, lorsque le niveau d'angoisse et de danger perçu augmente. Les réfugiés, la maladie mentale, les personnes obèses, et les toxicomanes transgressent une valeur centrale au groupe dominant, telle que la valeur de l'ethos de contrôle de soi⁹. Nous relevons comment les forces internes de la formation identitaire, auxquelles Kaës fait référence et que nous avons développées dans le chapitre précédent, sont ici mises en lien avec les forces externes de l'altérité sociale.

⁸Alterity is "a condition of difference and exclusion suffered by an out-group against which a dominant group and its individual members define themselves negatively in ideally polarized opposition" (Philogène, 2007, pg. 31, notre traduction).

⁹ Ethos of self-control (Joffe & Staerklé, 2007) notre traduction.

Il s'agirait ainsi des représentations sociales, dont nous rappelons qu'elles sont un système de valeurs, d'idées et de pratiques qui servent à établir un ordre à partir duquel on peut s'orienter dans le monde matériel et social. Les représentations sociales de l'altérité permettent de maintenir une protection de l'endogroupe et de son pouvoir ainsi que de préserver les valeurs et idéologies du statut quo. Ce maintien opèrerait ainsi, aussi bien au niveau des dynamiques intergroupales qu'au niveau individuel lorsqu'une personne s'auto-catégorise. Les ressources médiatiques nous rappellent au quotidien comment *l'autre social* est souvent associé à un manque de contrôle. Cette qualification enlève l'identité individuelle et le sujet en question devient porteur des qualités du groupe, processus à partir duquel les préjugés et les stéréotypes peuvent s'opérer. Nous voyons, par cette approche de l'altérité, comment les images et les descriptions de l'autre ne sont jamais neutres, ni en terme idéologique ni en terme cognitif, car l'objectif est toujours de réduire les membres de l'exogroupe en entité négative, afin de pouvoir maintenir sa position dominante.

Ceux qui sont désignés comme « noirs » en France sont des personnes qui présentent les attributs physiques d'une ascendance de l'Afrique subsaharienne. Cette catégorie sociale « noire » se distingue de celle des « blancs » qui sont définis ainsi parce qu'ils n'exhibent pas de marqueurs pouvant être interprétés comme non-blanc (Poiret, 2011). Le groupe majoritaire des « blancs » n'a pas besoin de se définir tandis que le groupe minoritaire en tant que « non-blanc » est défini sur la base d'un stigmat visible par le regard majoritaire. La différence stigmatisée est, à nouveau, créée par une attribution faite dans et par les rapports sociaux.

Les travaux de Guillaumin soulignent particulièrement la manière dont une « idéologie raciste » structure une « organisation perceptive inconsciente » (2002, p.1) ainsi qu'un « mode d'appréhension immédiat et non réflexif » (Guillaumin, 1991, p. 13). Ces aspects sont plus avantageux pour certains individus et peuvent se cristalliser, permettant ainsi de rendre les inégalités sociales légitimes (Guillaumin, 1995). Dans le cas d'un stigmat davantage visible, comme celui de la couleur de la

peau dans le contexte de notre recherche, l'interaction sociale entre les deux groupes aura davantage tendance à être négative (Lacaze, 2006).

Nous adoptons le terme *identité racisée* ou *identité ethnicisée* pour souligner le processus d'altérisation à l'œuvre dans l'identification à un groupe social stigmatisé. L'identité racisée est ainsi constituée, d'une part, d'une face externe constituée par le regard des dominants sur les dominés. Cependant, une telle stigmatisation peut engendrer des stratégies permettant de faire face au jugement du groupe dominant, et elle va en particulier renforcer la recherche d'une identité personnelle positive. Une face interne, serait ainsi créée lorsque les membres du groupe minoritaire racisé s'y s'identifient et reprennent des caractéristiques qui leur ont été assignés par le regard des dominants. La « race » en tant que représentation sociale est maintenue, et valorisée, aussi bien par la face externe qu'interne (Juteau, 1999 ; Poiret, 2011).

Le contexte de la France est particulier, car la loi interdit les études démographiques fondées sur la catégorisation ethnique, alors que dans la pratique, il est fait un usage social de ces catégories ethniques, qui engendre souvent de la discrimination en raison de l'origine ethnique (Delphy, 2005). Les migrants en France qui sont potentiellement stigmatisés par la couleur de leur peau peuvent être catégorisés comme une menace dangereuse (Quiminal & Blum Le Coat, 2013). En temps de crise en particulier, les flux migratoires sont présentés par certains discours médiatiques, comme une menace grandissante. L'acte d'exclusion peut être constitutif de l'identité, tout comme l'occident a construit une identité marquée par la supériorité (Said, 1980). En effet, l'exemple prototypique de ce « paysage symbolique » est celui de l'Afrique en tant que continent non-civilisé (McCulloch, 1995) et l'africain représentant tout ce que l'européen n'est pas : « sauvage », « violent », « une sexualité trop exprimée », « fainéant », en contraste avec la discipline, le contrôle de soi, l'altruisme et la retenue sexuelle attribués à l'occidental. L'autre, non-occidental, est perçu non seulement comme ayant moins de valeur mais aussi comme enviable car associé avec la nature et donc bénéficiant d'un érotisme presque animal dans les

domaines de la sexualité, la spiritualité et l'affectivité (Hanson-Easey & Augoustinos, 2014 ; Hanson-Easey & Moloney, 2009). Tous les attributs positifs, caractérisés comme étant « civilisés » sont projetés à l'extérieur de la vie interne, et sont ainsi désirés parce qu'ils deviennent l'objet de nostalgie et de fascination, le contenu symbolique d'un désir (Stallybrass & White, 1986).

D'un fonctionnement psychique individuel, vers la structuration des relations intergroupes, nous observons la place centrale de l'altérité et du processus d'altérisation. Les stratégies de protection de l'identité positive s'appuient sur la différence afin de se protéger, courant le risque de cristallisation d'une perception de menace. Nous pouvons constater que le sujet le plus exposé au danger d'être assigné à une place d'alter reste l'africain, aux yeux des membres du groupe dominant. Cette position subordonnée fait partie centrale de l'identité racisée. Nous allons, dès à présent, nous intéresser plus précisément à la façon dont la recherche d'une identité sociale genrée positive organise la transmission des représentations sociales de genre au sein des familles migrantes en France.

Chapitre 2 - La transmission en contexte d'acculturation familiale

En s'intéressant aux familles migrantes, nous nous intéressons au fond à la migration des constructions du masculin et du féminin (Moro, 2003). Comment est-ce que les liens familiaux se restructurent dans un lieu où les constructions culturelles du genre sont différentes ? Ce chapitre s'intéresse aux spécificités de la

famille en situation de migration, qui pourraient structurer la transmission de l'identité sociale genrée en tant que réponse à cette restructuration identitaire.

Le contexte de notre étude, dans lequel les parents ont été élevés dans un pays différent de celui dans lequel ils élèvent leurs enfants, relève d'un contexte prototypique de l'acculturation familiale (Kuczynski & Navara, 2006). Nous avons montré comment on considère que les enfants, quel que soit le contexte culturel, deviennent des acteurs sociaux compétents en s'ancrant dans des cadres déjà structurés par des représentations sociales sexuées. Toutefois, lorsqu'on développe une identité sociale genrée, on adopte une position plus ou moins marquée dans les représentations qui sont disponibles, donnant lieu ainsi à une variété d'identités sociales de genre (Duveen, 1993). Les représentations peuvent donner lieu à différentes identités sociales et donc à des chemins de développement distincts de l'identité sociale genrée qui dépend à la fois de la marge d'action du sujet et des contraintes sociales. La migration impose une transition qui met en lumière les relations à la filiation, au cœur desquelles nous situons la transmission de l'identité sociale genrée. L'entrecroisement entre le genre et la migration bâtit l'arrière-fond des interactions qui s'avèrent, à première vue, fortement asymétriques.

1. La transmission comme retour à la première institution instituant

La migration en tant que transition (Zittoun *et al.* 2003) peut conduire à la déconstruction et à la reconstruction des pratiques et des affiliations entre les parents et leurs enfants (Fogel, 2007). C'est précisément le bouleversement des pratiques quotidiennes et des structures familiales et identitaires qui nous incite à nous intéresser à la transmission en contexte de la migration. Au vue des processus psychosociaux de la comparaison et de la reconnaissance sociale, le migrant peut être perçu en tant qu'étranger par les autochtones de son pays de résidence, ou bien

en tant qu'immigrant, ou émigrant par les personnes de son pays d'origine. Nous ajoutons à ce raisonnement, que l'identité sociale genrée est toujours structurée par la transition liée à la migration.

La transmission d'un contenu identitaire implique un mouvement, un échange entre destinataire et émetteur dans un contexte particulier. Ces trois composantes de la transmission (Choron-Baix, 2009) impliquent une interaction dynamique entre aspects homogames, tels que les statuts éducatifs et professionnels entre enfants et parents, ou hétérogames, tels que les origines de la famille et celles du groupe dominant du pays de résidence. De quel statut hériteraient les enfants et quel est celui qu'ils acquerront ? Les enfants pourraient être responsables de la transmission d'un statut éducatif, étant socialisés dans les écoles françaises que leurs parents n'ont pas connues eux-mêmes. Dans ce sens, les personnes de la famille qui occupent le rôle de destinataire et émetteur peuvent changer au fil du temps. Les enfants sont ainsi en mesure d'être acteurs et d'adhérer ou non aux interdits contraignants ou d'être fidèle à la coutume familiale.

Des ressources subjectives (Delacroix, 2002) sont construites et mobilisées dans le cadre de processus de transmission inter et intra générationnelle. Dépourvues de capital économique, culturel, et social, ces ressources se constituent plutôt de savoirs et de savoir-faire permettant de mobiliser et de réaliser des projets familiaux et personnels. Ces compétences pratiques et discursives sont activées dans la dynamique de transmission familiale qui s'organise en tant que socialisation avec des enjeux sexués. La transmission apparaît en tant que mise en commun interactive qui permet la continuité ou la rupture sociale (Bonte & Izard, 1991) que nous traduisons par un changement dans le système sexe-genre. De telles ressources subjectives sont d'ordre symbolique et se transmettent par les interactions dans le présent. Cependant, ces interactions s'articulent autour d'une double temporalité car elles s'ancrent dans une histoire familiale mais s'orientent vers un avenir projeté. Une ressource symbolique peut prendre la forme du statut du pays d'origine dans le contexte du pays de résidence, ou du niveau de scolarité des parents et des enfants,

ou de la maîtrise linguistique de la langue du pays de résidence, aussi bien que de l'inculcation des valeurs prisées par la société d'accueil (Santelli, 2007). Un deuxième mode de transmission, d'ordre capitaliste, est dépendante des réseaux relationnels et familiaux, et donc relève de la transmission symbolique. Par exemple, des parents qui tiennent à un projet d'ascension sociale peuvent s'investir sur des stratégies d'enculturation auprès de leurs enfants qui sont le reflet de leurs propres ambitions, se constituant à cause du statut de migrant. La transmission serait ici multiforme car elle utilise les ressources symboliques à une fin capitaliste, dans un contexte de modèle républicain d'intégration dans lequel l'absorption culturelle est présentée en tant que voie d'accès vers l'intégration individuelle.

En étant focalisé sur l'identité sociale genrée, nous nous intéressons davantage à la transmission d'ordre symbolique et subjectif. Elle s'appuie sur les mémoires familiales qui changent de structure avec la migration. Les ruptures produites dans le groupe d'origine dues à la migration peuvent déstructurer les pratiques et liens de parenté, mais pour autant créer des formes restructurées entre les parents migrants et leurs enfants. La mémoire familiale se présente en tant que vecteur de continuité qui caractérise les modalités de continuité dans ce phénomène de « déconstruction-reconstruction » (Fogel, 2007, p.509). La mémoire agit sur la cohésion entre les générations, lorsque les interactions reproduisent ou détruisent le partage d'une même histoire. La temporalité de la mémoire est particulière. Dans un temps passé, les parents des migrants ont décidé ou ont été soumis à une décision de migration qui altère de manière permanente le rapport au présent et à l'avenir. Le départ du pays d'origine s'inscrit dans un système de contraintes, dû à des circonstances politiques, sociales ou économiques, que les enfants n'ont pas choisi. La narration de la migration s'étaie donc sur le passé, comme une réalité qui peut paraître immuable, pour aborder le présent et l'avenir. Les parents qui sont les premiers à migrer constituent eux-mêmes la génération originelle d'une nouvelle filiation. Les premiers à quitter leur pays et famille d'origine, marquent une rupture dans la continuité de leurs propres filiations. Les enfants des parents primo-arrivants sont

assignés à un statut d'enfant de migrant, qui fixe l'altérité comme un déterminant qui impose un rapport au passé et à la parenté organisé par la migration (Fogel, 2007). Ce contexte de migration que nous avons pris au centre de notre étude présente une double contrainte : les parents sont aussi bien les derniers, de par leur départ migratoire et par leur propre lien de filiation, que l'origine d'une nouvelle lignée familiale créée par cette rupture migratoire. Les enfants des primo-arrivants auront une inscription filiale verticale aussi bien qu'horizontale. Enfants de l'histoire des parents, elle-même construite à partir de la double contrainte sociale et familiale, ils sont aussi produits par leur socialisation au sein d'un univers extra-familial. En entendant le récit familial de leurs parents, leur mémoire correspond à une narration sur laquelle, par leurs agissements, ils deviennent acteurs de la parenté (Fogel, 2007).

La transmission semble relever d'un besoin humain, son acte étant au cœur de toute société et constituant une préoccupation majeure. L'ordre social de la famille, le système de parenté, nous permet de repérer comment un individu se situe en lien avec la filiation à partir de laquelle on peut observer la transmission. Nous rappelons la dialectique de la subjectivité dont la transmission est issue : devenir individu autonome tout en appartenant au groupe de parenté (De Gaulejac, 2009). Un mouvement dialectique s'organise dans cette recherche de subjectivité : l'autonomie confirmerait la constitution en tant qu'individu d'une part, et d'autre part, elle l'inscrirait dans une lignée d'héritage qui a le projet de transmission. Ce double principe d'identification et de différenciation se révèle plus particulièrement par des impasses de transmission qui peuvent être dues aux contradictions.

Nous avons préalablement pensé, dans la lignée de Camilleri (2007) que une société « traditionnelle » dans laquelle la marge d'autorité des enfants est restreinte et cède à celle des parents, se prêterait à davantage de contradictions entre parents et enfants (Weber, 2009, 2013b). Cependant, le travail de Couchard (2003) sur l'emprise maternelle nous permet de comprendre comment les contraintes auxquelles la mère a été elle-même soumise, quelle que soit l'organisation socio-

culturelle l'entourant, pourraient structurer les représentations qu'elle transmet à sa fille. Pour maintenir la solidarité sociale entre femmes, elles sont tenues de transmettre les mêmes « fables » que celles qu'elles ont reçues. La démonstration des souffrances qu'une mère a pu supporter, à cause de rôles sexués stricts, peut engendrer une triple *emprise* sur la fille. La première *emprise* se retrouve dans l'idée que la fille a une dette infinie envers sa mère, attachant la fille à sa mère et l'influençant pour qu'elle suive son exemple. La deuxième *emprise* est fondée sur l'idée que les filles doivent témoigner de leur égalité avec leur mère en montrant qu'elles peuvent elles aussi supporter autant de souffrances et d'abnégation que leur mère. Enfin, la troisième *emprise* est évoquée par la peur d'augmenter la souffrance de la mère « en la trahissant et en trahissant ses désirs » (p. 145). La reproduction des modèles féminins est assurée par ce terrorisme de la souffrance, qui donne « l'illusion » à la femme que sa participation active à la souffrance la relie à son héritage féminin. Nous voyons donc comment les mères peuvent transmettre des modèles patriarcaux et comment les liens intersubjectifs peuvent amener leurs filles à les entretenir.

Ce sont les travaux de Guénif-Souilamas (2003, 2005, 2008) qui nous permettent d'articuler une dialectique entre identification intersubjective parent-enfant et appartenance socioculturelle. Les enfants des migrants par exemple, montrent comment une subjectivité autonome peut s'affilier dans un projet républicain de l'intégration des migrants. Leur émancipation de leur famille peut être comprise comme une preuve d'intégration sociale qui s'oppose à une injonction à maintenir la fidélité coutumière en tant que preuve d'une intégration familiale. L'assignation associée aux origines traditionnelles relie l'enfant à l'histoire intemporelle de la famille, tandis que l'assignation vers l'individualité est associée à un discours de « modernité », en tant que signe de progrès (Guénif-Souilamas, 2008). Les enfants des migrants sont pris par cette double assignation qui devient pour nous un analyseur des processus individuels et sociaux qui se révèlent suite à la

contrainte imposée à ces familles. En effet, la distance, souvent conflictuelle, entre la société « d'accueil » et les traditions des familles migrantes n'est pas seulement la responsabilité de ceux qui tiennent à leurs traditions mais est liée à une position illégitime qu'ils sont obligés d'occuper. Cette double injonction souligne comment la migration n'est pas seulement un fait social mais aussi un événement au sens identitaire qui peut avoir des conséquences sur le système sexe-genre. Ces changements psychosociaux peuvent être potentiellement traumatiques comme créatifs (Moro, 2003). En réponse, ce changement peut faire osciller les migrants entre une idéalisation nostalgique et un « deuil restructurant » qui se prêtent à un projet d'identité actif (Yahyaoui, 1994). Cette ambivalence qui suit la migration nous amène à nous intéresser aux modèles d'acculturation auxquels les familles migrantes pourraient avoir recours.

1.1. Mouvements de filiations en contexte de migration

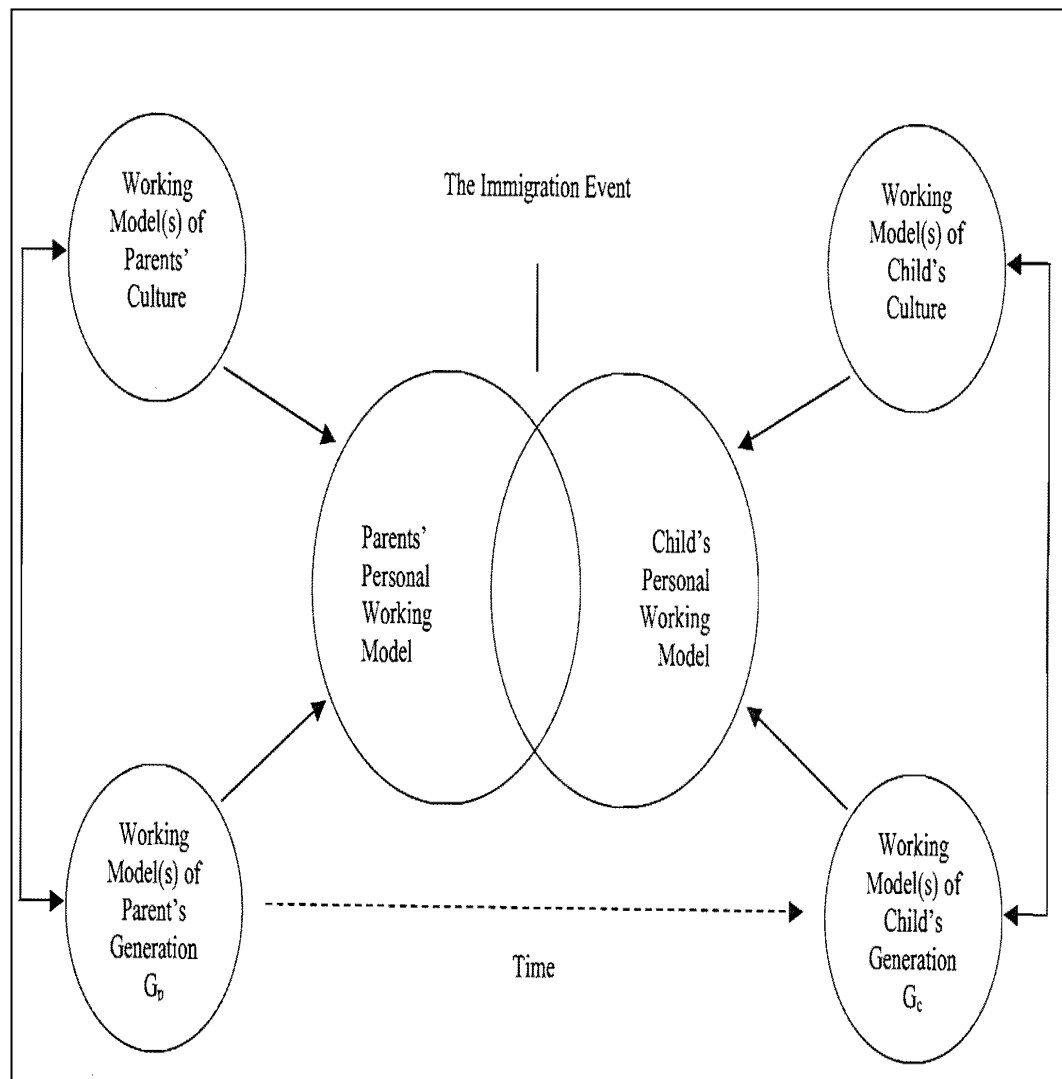
L'ambivalence que soulève la migration peut faire basculer la famille vers une fidélité à ses origines, vers une fidélité au nouveau pays, ou encore une négociation entre les deux systèmes. Ces interactions, ou stratégies d'acculturation, relèvent du double principe d'identification et de différenciation qui se situent au niveau des contradictions (De Gaulejac, 2009). Les recherches portant sur les stratégies d'acculturation s'intéressent d'une part aux parents et d'autres part aux enfants. Nous verrons par la suite comment les deux catégories d'acteurs familiaux négocient leur propre système sexe-genre en rupture, suite à la migration.

Dans le modèle relationnel de l'acculturation familiale¹⁰, les interactions entre enfants et parents sont dynamiques et conçues de manière dialectique et

10 « Social relational model » notre traduction, (Kuczynski, Navara & Boiger, 2011).

multidirectionnelles (Kuczynski & Parkin, 2007, 2009). Nous adoptons cette perspective dans laquelle parents et enfants interagissent au sein d'un système de relations sociales. Ces interactions, qui figurent dans le modèle ci-dessous, donnent lieu à des processus de contradiction, à des sentiments d'ambiguïté et d'ambivalence

Figure 1. Perspective socio-relationnelle de l'acculturation familiale



Kuczynski, Navara et Boiger (2011) soulèvent trois lieux dans lesquels les contradictions, et donc conflits potentiels, pourraient surgir entre parents et

enfants : l'autonomie, les valeurs morales, et les normes. Nous avons vu dans la théorie de l'identité sociale genrée comment la valence différenciée assignée au féminin et au masculin permet une autonomie plus ou moins restreinte selon les normes de genre. De plus, la participation des membres de la famille au système sexe-genre (Rubin, 1998) tient par les normes genrées. Le genre se révèle en tant qu'indicateur des contradictions qui pourraient émerger entre parents et enfants. Les interstices entre les normes des parents et les normes des enfants semblent être le lieu dans lequel les représentations sociales de genre seraient adoptées ou rejetées par la prochaine génération. En d'autres termes, les lieux de contradictions ou de conflits entre parents et enfants soulèvent la problématique de la transmission de l'identité sociale genrée.

La participation au système sexe-genre nous indique le niveau de similitude dans le partage des normes et de la morale au sein d'un groupe, tel qu'une famille. Le niveau d'autonomie personnelle des enfants, et donc la distance ou proximité avec les normes des parents, est en partie déterminée par le système culturel de type « traditionnel » ou « moderne » (Camilleri, 2007 ; Kuczynski et al, 2009). Nous considérons ces distinctions, non pas comme étant présentes entre des pays en particulier, mais en tant que systèmes qui pourraient organiser les familles aussi bien en France que dans d'autres pays. Ce sont les différences dans le domaine de l'autonomie, les valeurs morales et les normes qui nous encouragent à examiner l'organisation sociale en matière de genre à l'intérieur de ces systèmes.

Compte tenu du bouleversement des pratiques quotidiennes et de l'organisation identitaire suite à la migration, nous pensons que les contraintes pesant sur les normes de genre seront, a priori, différenciées entre le modèle des parents et le modèle français dans lequel les enfants sont en partie socialisés. Cependant, nous ne pouvons pas nous prononcer sur les contradictions entre les deux systèmes de sexe-genre car nous n'étudions pas l'organisation des pays d'origine et de la France, mais les représentations sociales de genre transmises sous forme identitaire entre parents et enfants.

Dans les groupements « traditionnels », selon la terminologie de Camilleri (2007) la structure des codes culturels, tels que les références culturelles, la maternité, et le travail, est considérée comme univoque. Le contenu des représentations sociales, le sens culturel, étant systématisé et cohérent, est saturé en prescription qui tend à être hégémonique. Ici, les représentations concernent tous les moments de la vie et elles sont aussi pointillistes en visant le détail de chaque situation. Finalement, les obligations et les normes fondées dans les références culturelles sont perçues comme transcendantes, car leur légitimité est attribuée aux instances religieuses. Dans le premier système, les enfants auraient des contraintes sur leur autonomie personnelle imposées par leurs parents. Ces contraintes sont particulièrement saillantes lorsque la culture met l'accent sur la conformité des rôles traditionnels sexués dans la socialisation des enfants tandis que les enfants entrent en contact (une socialisation plus précoce/forte par le biais de l'école, etc.) avec un système culturel qui promet l'égalité entre les sexes (Kuczynski et al, 2009). Camilleri (2007) attribue l'idée que les pays industrialisés tels que la France, ont tendance à avoir des valeurs et des représentations culturelles s'inspirant du code « moderniste ». À l'inverse d'une structure « traditionnelle », une société occidentale industrialisée contemporaine, comme la France, a des codes culturels qui sont plus flous car les prescriptions culturelles offrent davantage la possibilité d'initiative individuelle. Dans les domaines sociaux de nos trois analystes du genre, plusieurs définitions des codes peuvent exister. Les propositions des normes culturelles sont soumises aux contestations idéologiques, donc elles ne seront pas perçues comme transcendantes, ce qui laisse plus d'espace pour le développement scientifique ou laïc.

Compte tenu du mouvement dynamique de la culture et de l'identité que nous avons précédemment examinées, la transmission identitaire relève aussi d'un échange dynamique entre parents et enfants. Pour satisfaire les objectifs du système des relations filiales en question, les parents et les enfants adopteront différentes stratégies d'interprétation et de reconstruction des valeurs et normes. Moreland et

Levine (2001) proposent que la socialisation s'agisse d'un processus d'ajustement mutuel, qui change avec le temps, dans la relation entre une personne et un groupe. Cependant, dans un contexte dans lequel plusieurs groupes sociaux sont en contacts les uns avec les autres, il peut avoir, selon Berry (1999) une interpénétration des phénomènes d'acculturation et d'enculturation. Par conséquence, nous distinguons l'acculturation en tant qu'une transmission horizontale entre groupes minoritaires et majoritaires (Lefebvre & Legault, 2006), exigeant l'interaction entre au moins deux groupes structurés par les normes et valeurs culturelles différentes (Phinney, 1990). L'enculturation, selon par exemple Simondon (2007) et Bauman (2010), serait l'appropriation de la dimension sociale de l'environnement social de l'endogroupe qui contribue au développement de l'identité de l'individu. Au contraire de l'acculturation, l'enculturation implique un processus de transmission verticale, de parent à enfant, au sein de son propre groupe social (Lefebvre & Legault, 2006 ; Teyssier & Denoux, 2013). La culture est donc apprise, assimilée, reproduite et transformée par les membres d'un groupe social (Vinsonneau, 2002).

Dans un nouveau système culturel, les parents utilisent les stratégies d'intériorisation et de parentalité pour reconstruire leur propre modèle culturel à propos de la socialisation de leurs enfants (Harkness & Super, 1995). Cette « ethnothéorie parentale » leur fournit une stratégie face à l'ambivalence qu'ils pourraient éprouver quant au risque que leurs enfants n'adoptent pas leur modèle culturel dans un contexte où ils sont socialisés au sein d'un modèle différent de celui de leurs parents (Kuczynski & Navara, 2006 ; Kwak, 2003). Dans un tel un contexte de migration, les parents encourageraient et expliqueraient une socialisation culturelle qui assigne des attributs positifs à leur propre histoire et héritage culturel. Dans cette même lignée, Goodnow (1997) identifie la stratégie de pré-armement¹¹ par laquelle les parents anticipent les valeurs en dehors de leur propre

¹¹ « Pre-arming » (Goodnow, 1997) notre traduction.

« ethnothéorie » et préparent leurs enfants à adopter un biais culturel. Cette stratégie se rapproche de « l’enculturation intentionnelle » (Kuczynski *et al*, 2009) par laquelle les avis et conseils des parents distancient l’enfant des valeurs opposées pour soutenir le projet de socialisation des parents. Quand les limites entre les deux systèmes ne sont pas fixes, les parents pourraient avoir recours à la stratégie d’enculturation de la « participation guidée » par laquelle ils fournissent des opportunités de pratiques culturelles qui amènent l’enfant à adopter et à s’intégrer volontairement dans les pratiques qui soutiennent le modèle parental. Un niveau plus restrictif de l’enculturation intentionnelle est la stratégie de « l’enveloppement »¹² par laquelle les parents protègent l’enfant des valeurs de la culture dominante qui sont en compétition avec celles de leur système de référence d’origine. L’encouragement du mariage au sein de leur groupe culturel, et l’incitation à appartenir à l’église ou dans des associations ethniques, soulignent des façons de contraindre l’enfant à interagir avec d’autres personnes qui partagent les valeurs des parents. En effet, cette pratique d’enveloppement peut même conduire à un évitement des pratiques sociales parmi les acteurs sociaux qui tiennent des valeurs en concurrence avec celles des parents.

Ces stratégies d’enculturation nous amènent à nous demander comment une famille migrante s’investirait davantage sur la reproduction enveloppante d’un système sexe-genre ou comment porterait-elle intérêt à un système davantage malléable par la stratégie de guidance culturelle ? Pour certains auteurs, l’identité sociale de la famille indique comment elle va entreprendre une stratégie d’acculturation familiale. Lorenzoni (2009) par exemple, identifie quatre typologies des identités « familiales » qui semblent fonctionner en tant qu’indicateur de la prise de position sur ce spectre entre « traditionnel » et « moderne ». Les familles les plus fermées envers les nouveaux codes culturels auront une « identité repliée », caractérisée par

¹² “Cocooning” notre traduction (Kuczynski, Navara & Boiger, 2011).

la continuité de la tradition qui peut se traduire par l'identité nationale (du pays d'origine) et religieuse (religion de la famille et de l'enfance, du groupe de compatriotes). Dans ce modèle, lorsque les parents mettent en place des stratégies d'enculturation des enfants, ils s'appuieraient sur les liens familiaux du pays d'origine. Les familles qui ont une « identité affective » valorisent et revalorisent les origines culturelles et la mémoire familiale en s'appuyant sur les objets et pratiques, plutôt que les personnes, qui font lien avec le pays d'origine. Cette stratégie articule les deux systèmes culturels, car l'enculturation intentionnelle ne remplace pas l'implication professionnelle ou scolaire dans le nouveau pays. Lorsque l'implication professionnelle s'étend vers la vie privée, la possibilité de redéfinir ses allégeances culturelles s'accroît et peut donner suite à un mélange et hybridation d'une « identité recomposée ». Cependant, cette perspective théorique laisse l'impression que les enfants sont seulement des récepteurs du contenu culturel et identitaire de leurs parents émetteurs. Nous allons maintenant nous intéresser davantage aux enfants en tant qu'agents des stratégies d'acculturation familiale.

Les stratégies d'intériorisation soulignent comment certains enfants mettent en scène l'adoption des attentes parentales dans leurs pratiques sociales tandis que d'autres agissent en opposition au modèle parental. Leurs choix professionnels, leur participation aux obligations familiales, leurs préférences quant aux attributs sociaux de leurs choix amoureux, peuvent préserver et retenir le modèle venant des parents aussi bien que le démanteler (Boiger, Kuczynski & Osland, 2008 ; Birman & Tricket, 2001). Les enfants peuvent intégrer de nouvelles valeurs et idées culturelles, potentiellement en conflit avec celles de leurs parents. Par la stratégie de la résistance (Morling & Evered, 2006), les enfants agissent avec peu d'égard pour la perspective de leurs parents, ce qui peut les amener à rompre avec leur système sexe-genre d'origine. L'ambivalence entre les deux systèmes culturels apparaît aussi bien pour les enfants que pour leurs parents et, de même, elle s'organise autour de la contradiction. Les enfants peuvent également utiliser les stratégies de

communication par lesquelles ils négocient les compromis avec les parents. Par la stratégie de l'accordance, les enfants peuvent maintenir le statu quo pour éviter le conflit avec leurs parents. Selon Morling et Evered (2006), lorsque les enfants alternent entre stratégies et pratiques, c'est qu'ils créent leur propre modèle personnel de la culture¹³, soulignant leur autonomie. En résumé, la problématique de la migration soulève la dialectique entre la production des normes et les processus d'intériorisation de ces normes (Vinsonneau, 2002).

Synthèse de la problématique

Dans ce travail de problématisation, nous avons identifié trois étapes de la structure des identités sociales. D'abord, les représentations sociales genrées et ethnicisées organisent les systèmes de valeurs, d'idées et de pratiques. Ensuite, un sentiment d'identité du groupe se développe à partir de la catégorisation sociale qui permet à l'individu de reconnaître sa similitude ou sa différence avec d'autres membres du groupe. Les processus sociaux de l'assignation et de l'identification déterminent si une identité sociale est associée à une catégorie sociale si elle est exclue d'une autre. Enfin, la catégorie sociale, par le processus d'altérisation, apparaît ainsi en tant que matrice d'où opèrent l'assignation et l'identification.

Nous avons montré que l'identité sociale genrée est le sentiment d'appartenance à un groupe social, homme ou femme, qui s'interprète différemment selon la culture

¹³ « Personal working model » notre traduction (Morling & Evered, 2006).

de genre. Nous n'avons donc pas le choix d'adopter ou pas une identité sociale genrée ; elle est donc universelle et, cependant, interprétée de manière singulière.

Nous avons vu en quoi les représentations sociales du genre et de l'ethnicité relèvent de rapports de différenciation et de hiérarchisation au cœur de relations entre groupes sociaux marqués par leurs catégories respectives. Les représentations sociales constituent une méthodologie pour organiser le contenu du monde social, telles que les différentes interprétations culturelles des catégories sociales qui définissent les groupes sociaux. Lorsqu'on développe une identité sociale genrée ou une identité ethnicisée, on adopte une position plus ou moins marquée dans les représentations qui sont disponibles, donnant lieu ainsi à une variété d'identités sociales. Les représentations sociales fonctionnent en tant qu'organisateur du matériel social qui est au cœur de l'identité sociale.

Nous avons utilisé le genre et la stigmatisation ethnique en tant que concepts afin d'analyser les rapports de différenciation et de hiérarchisation au cœur des relations entre groupes sociaux, marqués par leurs catégories respectives. Le montage théorico-pratique du système sexe-genre explique comment la différenciation entre les générations et les sexes au sein d'une famille instaurent l'inégalité entre homme et femme comme « normalité ».

Enfin, la migration implique une transition qui met en lumière les relations de filiation, au cœur desquelles nous situons la transmission de l'identité sociale genrée. Cette transition peut révéler comment la hiérarchie naturalisée entre masculin/féminin et blanc/stigmatisé, en tant que code symbolique et modèle du comportement, est différente pour les enfants par rapport au système social dont les parents sont originaires. Quand les enfants sont élevés dans un pays différent de celui de leurs parents, ces derniers peuvent avoir recours, dans la transmission, à des représentations sociales différentes de celles auxquelles s'identifient leurs enfants.

Notre problématique théorique nous amène à articuler des hypothèses dont nous étudierons auprès d'une population de migrants africains installés en France.

La migration implique la confrontation de la famille au changement culturel. Dans ce contexte d'ajustement des représentations sociales, les parents et enfants issus de la migration mettront en place des stratégies identitaires pour atteindre une unité de sens dans la recherche d'une identité sociale positive, genrée et ethnicisée.

Dans le processus de transmission, les parents projettent nécessairement leur propre identité sociale genrée marquée par les représentations sociales venues de leur passé. Les enfants des parents migrants seront soumis à une double injonction : rester fidèle au système sexe-genre des parents et s'en éloigner dans l'intérêt du développement autonome de leur identité .

Nous avons donc constaté que le lien social établi dans un contrat de parenté donné est sexué. Nous avons également souligné que la migration engendrait des changements dans l'organisation du système sexe-genre, et donc des places sociales, qui ce qui va façonner la transmission des normes de genre.

Partie 2 - Questions méthodologiques

Dans ce chapitre nous allons présenter les outils méthodologiques auxquels nous avons eu recours pour recueillir et analyser nos données. Notre méthodologie se décline en quatre temps. Nous allons tout d'abord exposer les caractéristiques de notre corpus. Ensuite, nous allons présenter le cadre épistémologique sur lequel reposent l'observation et l'interprétation des données ethnographiques. Adoptant un regard réflexif, nous allons ensuite développer notre deuxième technique méthodologique, l'entretien semi-directif. Cette méthode nous permet de nous focaliser sur l'énonciation produite en entretien individuel, via l'analyse discursive, et sur les interactions, produites dans l'entretien collectif avec le groupe des jeunes.

Chapitre 1 - Caractéristiques du corpus

Pour répondre à notre problématique, nous avons choisi une population de migrants installée en France avec des enfants nés en France ou qui sont venus pendant la petite enfance. Nous avons choisi une population venue de l'Afrique subsaharienne afin de nous appuyer sur les liens déjà établis dans une précédente recherche (Weber, 2009a ; 2009b). L'expression des identités sociales s'observe à travers des activités et discours du quotidien. Une problématique portant sur leur transmission exige ainsi une méthodologie qualitative plurielle qui peut appréhender la réalité sociale, culturelle et psychologique environnant notre question. Nous

avons dû développer une combinaison d'outils méthodologiques et nous intégrer dans plusieurs lieux de terrain, pour tenter d'observer et de décrire le niveau procédural des processus au cœur de la transmission identitaire.

Nous avons mis en place deux approches qualitatives : l'entretien semi-directif et l'observation ethnographique. L'ensemble de ces méthodes nous a rapproché le plus possible des représentations inscrites dans les pratiques et identifications de la population étudiée (Jodelet, 2003). L'entreprise de l'exploration de la façon dont les sujets investissent une représentation sociale genrée ou ethnicisée, de comprendre ce qui compte pour eux, leurs affects, leurs façons de penser, leurs présuppositions, exige à ce que les données recueillies soient qualitatives.

Nous avons rencontré des personnes migrantes et leurs enfants qui viennent, pour la majorité d'entre eux, de l'Afrique subsaharienne. Leur pays d'origine sont multiples : le Rwanda, la République Démocratique du Congo, le Congo Brazzaville, le Guinée-Conakry, le Tchad, la Somalie, le Centrafrique, l'Angola. Une famille rencontrée vient de la Guadeloupe (la mère et la fille interviewées) ainsi qu'un jeune homme dont les parents sont nés en Martinique.

A la recherche des migrants de L'Afrique subsaharienne installés en France, nous avons présenté notre projet de recherche à la direction de quatre associations qui interviennent auprès de publics migrants. Finalement, nous avons développé une collaboration auprès de deux, dont une qui propose un accompagnement administratif pour les demandeurs d'asile et l'autre propose un hébergement, ainsi qu'un accompagnement professionnel et de l'aide à l'accès au logement. Nous avons d'abord mené des entretiens à titre informatif auprès des acteurs de ces deux associations, ce qui nous a permis de construire un lien de confiance à partir duquel ils nous ont transmis les coordonnées des demandeurs d'asile ayant bénéficié de leurs services.

En parallèle, nous avons présenté notre projet de recherche auprès d'une association composée de Rwandais en France, dont l'objectif est le développement de l'entraide au Rwanda. Or, lorsque nous avons mené des entretiens auprès de plusieurs de ces membres, notre questionnement portant sur la transmission n'a pas été pertinent pour ces sujets car ils étaient tous étudiants sans projection à long terme en France. Nous n'exploitons ainsi pas ces données parce que la question de la transmission ne se pose pas d'une manière comparable avec le reste de la population de notre enquête.

Les données recueillies sous forme d'entretien sont issues des contacts obtenus par le biais des associations d'entraide. Nous avons sollicité les participants par courrier, et avec le petit nombre de personnes ayant répondu positivement, nous avons effectué la méthode de « boule de neige » pour rencontrer d'autres personnes de leur entourage.

Nous avons mené 31 entretiens avec des adultes ayant migré en France et qui y élèvent leurs enfants. Sur ces 31 entretiens, 17 sont individuels, et 7 ont été menés en présence des deux membres du couple (donc 14 participants). Neuf jeunes ont été interviewés : 3 dans le cadre d'un entretien individuel et 7 dans le cadre d'un entretien collectif (l'une d'entre eux a été interrogé dans un entretien individuel).

Nous nous référons à trois sous-groupes différents en ce qui concerne leur arrivée en France, qui contextualisent la durée de leur vécu en France : ceux qui sont arrivés il y a moins de 3 ans (seulement 2 sujets), ceux arrivés il y a entre 3 et 10 ans (8 sujets) et ceux qui sont arrivés il y a plus de 10 ans (12 sujets). Ils sont arrivés en France avec des statuts administratifs variés : la majorité ont été demandeurs d'asile et ont eu accès au titre de réfugié (30), une personne est venue dans le cadre du regroupement familial, deux personnes en tant qu'étudiants et une personne pour des raisons médicales. Vingt-trois sujets adultes sur les 24 interviewés ont la carte de

résidence de 10 ans ou bien la nationalité française. Un seul des adultes interviewés est en attente d'une décision pour sa demande d'asile et n'a qu'un titre de séjour temporaire. Les femmes plus âgées sont en France en moyenne depuis 17 ans, les femmes d'âge moyen depuis 6 ans. Les hommes sont en France en moyenne depuis 13 ans. Ils s'y projettent tous à long terme. L'ensemble des jeunes rencontrés sont nés en France ou sont venus en bas âge et ont fait toute leur scolarité en France.

Nous divisons les tranches d'âge de femmes rencontrées en trois groupes: celles qui sont plus âgées (âge moyen de 57 ans) qui ont des enfants et des petits enfants, celles d'âge moyen (âge moyen de 33 ans) qui ont des enfants et enfin, celles qui sont enfants de migrants (âge moyen de 18 ans). L'âge moyen des hommes était plus élevé (48 ans, ou bien 52 ans sans inclure le plus jeune sujet qui avait 32 ans) et les jeunes hommes ont un âge moyen de 19 ans.

Nous avons développé notre travail ethnographique, après avoir mené 20 entretiens à domicile, dans une église pentecôtiste le « Centre évangélique parole d'amour et vérité », située en banlieue d'une ville de taille moyenne en France. Nous avons pu accéder à ce terrain grâce à une interviewée, Betty¹⁴, rencontrée par le biais d'une des associations, qui nous a suggéré de prendre contact avec son pasteur congolais. Lorsque nous lui avons demandé des contacts dans son entourage, elle nous a plutôt conseillé de rencontrer son pasteur congolais qui pourrait nous mettre en contact avec d'autres familles africaines :

« ...Je veux que vous voyez aussi des africains dans notre église...Comment veux-tu écrire un livre sans aller sur le terrain?...Là aussi il y a des familles, c'est pour ça que je vous dis que je peux vous mettre en contact avec

¹⁴ Tous les noms des participants ont été changé afin de protéger l'anonymat.

d'autres familles...[Le pasteur] serait d'accord vous trouverez des gens, beaucoup de gens ... ».

Betty met en évidence l'importance de l'église dans sa communauté lorsqu'elle met en cause la validité de notre recherche si elle ne s'approche pas de ce lieu social et religieux. Nous avons rencontré le pasteur Paul-Antoine, à titre informatif, qui nous a proposé d'assister au culte afin de rencontrer des membres qui pourraient éventuellement participer à un entretien. Avec l'accord du pasteur, nos observations ethnographiques ont ainsi pris un rythme hebdomadaire, pendant un an (de juillet 2010 à juin 2011) suivi d'une période de neuf mois d'observations ponctuelles deux fois par mois (de juin 2011 à février 2012). Grâce à notre ancrage dans la communauté nous avons pu construire un lien social avec des membres de l'église à partir duquel nous avons pu leur demander de participer aux entretiens individuels et d'observer le groupe des jeunes. En effet, l'ethnographie nous a ouvert l'accès aux enfants des migrants, ce qui n'était auparavant pas possible par la méthode de l'entretien individuel. Nous avons mené des entretiens individuels auprès de 3 adolescentes qui font partie de cette église, et nous avons mené un entretien collectif auprès de 7 adolescents.

Chapitre 2 - Observer et percevoir : réflexions épistémologiques

Notre problématique ainsi que notre expérience sur le terrain nous ont poussée à mettre en place un double mouvement entre pratique de recherche et réflexion épistémologique. Prendre en considération les conduites, les représentations, les contextes et les moments historiques dans lesquels ces

pratiques genrées sont inscrites nous a également exigé une phase exploratoire importante pour pouvoir développer un terrain méthodologique et une pensée épistémologique adéquats à notre problématique. Notre cadre épistémologique s'organise autour de deux enjeux : la perception des phénomènes sociaux et leur interprétation.

1. Observer et être observé

Notre entrée sur le terrain a coïncidé immédiatement avec la confrontation à un certain nombre d'asymétries sociales (Howarth, 2002) qui présentent une première difficulté à percevoir (Mercader, Carbonne, Weber, 2014). Nous faisons une sélection, une découpe, une tranche, nous nous arrêtons en particulier sur un élément : nous avons le sentiment d'être perçue en tant que non croyante. Face aux acteurs de l'univers social de l'église, nous nous sommes positionné et nous nous sommes définie à l'extérieur de leur cadre social et religieux, en nous présentant en tant qu'étudiante à l'université s'intéressant aux questions de famille et de l'église. Cependant, en parallèle de cette extériorité prononcée et proclamée, nous nous sommes rapproché au fur et à mesure des rencontres avec des interlocuteurs de l'église en adoptant un comportement considéré comme « normal » selon leurs attentes dans ce lieu.

En effet, les premières observations nous ont servi de temps d'apprentissage des codes et des normes de ce groupe social. Nous avons appris à applaudir, à se lever, à ouvrir la bible, à danser et à chanter aux moments convenus par le pasteur et les fidèles. Au delà des gestes adoptés, nous avons intégré des codes langagiers pour établir une communication avec les fidèles et pour ne pas transgresser les lois internes qui régulent ce système social. L'adaptation des codes gestuels et langagiers

nous a permis de rentrer dans leur univers de la manière la plus approfondie possible, et a également servi à nous rapprocher du public observé.

Rester assise tandis que la salle entière était debout et en mouvement nous rendait, à nos yeux, trop distante des pratiques acceptables. Ne parlant pas la langue congolaise Lingala, ne priant pas Dieu, nous avons imité les gestes des fidèles afin qu'ils nous acceptent dans leur lieu de culte, nous avons fait semblant. Nous avons appris à dire « *amen* » et à répondre lorsqu'on nous a appelée par « *ma sœur* ». Cette tactique pointe l'un des enjeux majeurs des discussions passées et actuelles sur la méthode ethnographique: la prise en compte complexe d'une asymétrie de position entre ceux qui observent et « cherchent » et les acteurs du terrain dont, finalement, tout dépend. L'extrait de notre journal de terrain qui suit souligne notre difficulté à maintenir une double position, être à la fois extérieure au contexte, tout en voulant y appartenir :

Une fois la musique commencée, je bascule mes hanches de droite à gauche avec le rythme, je lève mes mains quand le pasteur nous demande de prier, je ne « prie » pas, tandis que les autres remercient Dieu à haute voix, mains levées, tête baissée, voix hautes, ils murmurent de manière douce ou forte selon la personne, c'est un moment qui est assez désagréable pour moi, est-ce qu'ils vont me repérer ? Est-ce qu'ils vont savoir que je ne suis pas une croyante ? Est-ce que Daniella à côté de moi est suspecte ? Une fois la musique commencée je me permets de lui adresser la parole, sinon les gens ne se parlent pas pendant le culte, ou du moins très peu.

L'équilibre est toujours difficile, entre sincérité et adaptation. Du point de vue des chercheurs, sur le terrain, se croisent : la bienveillance de commande, pour obtenir et conserver l'accès au terrain, mais aussi pour éviter de « nuire »; identification et empathie sincères, mais vécues en contexte; reprise en main de l'autorité interprétative au moment de la rédaction (Gharassian, 1997 ; Mercader *et al*, 2014).

Cependant, les différences entre eux et nous-mêmes ont établi un écart non-négligeable : notre présence au culte en tant que femme seule, notre âge, en tant que trentenaire non accompagnée de mari ni d'enfant, la couleur de notre peau blanche parmi un ensemble de personnes issues d'une immigration en provenance de l'Afrique noire et des Antilles, notre statut d'étudiant universitaire et les inscriptions socio-économiques que cela implique, et enfin la question immuable de la croyance. En s'adaptant au système interne à l'église, l'écart de nos différences semblait se réduire, nous étions réunis par notre présence dans l'église qui impliquait de fait un lien de croyance religieuse.

Nous étions ainsi obligé d'adopter une position de duplicité afin de pouvoir finaliser la construction du lien social avec les membres de l'église. La majorité ne nous demandait pas si nous étions croyant, cela a été présupposé du fait de notre présence à l'église. Tout de même, il nous est arrivé que certains acteurs nous demandent dans quelle église nous étions avant de venir dans celle là, d'autres nous demandaient si nous avions « *reçu le Seigneur* ». Dans le cas de ces interrogations plus précises, nous avons tenu des réponses vagues du type « *nous explorons le rôle de la religion dans la famille* » et puis nous expliquions le cadre universitaire de notre présence.

Les objectifs de notre recherche ne sont pas congruents avec les pratiques spécifiques des fidèles de notre terrain. Notre objet de recherche, la transmission des identités sociales, nous dote d'un certain pouvoir symbolique : celui de construire une interprétation, certes hypothétique mais néanmoins réelle, des identités des enquêtés. Or, le regard de « l'autre » (l'intervieweur) peut avoir des conséquences destructives pour le participant, telles que la réification des catégories sociales stigmatisées, ou la souffrance liée à leur trajectoire personnelle. On touche ici aux problèmes qui ont conduit de nombreux chercheurs, aux Etats-Unis, à remettre en cause la légitimité de la démarche ethnographique, qui trouve son origine profonde dans le discours colonial (Ellis et Bochner, 1996 ; Burawoy *et al.*,

1991; Clair, 1998; Clifford et Marcus, 1986; Denzin, 1997; Denzin et Lincoln, 1994; Van Maanen, 1995; Mercader *et al.*, 2014).

L'enquêté se dévoile à quelqu'un de différent et qui lui était jusqu'alors inconnu. Celui-ci n'a aucune raison d'accepter de faire partie de la recherche. La demande vient de notre part, nous qui avons besoin de données de terrain pour parvenir à nos fins, à savoir l'obtention d'un diplôme. Vient ainsi une autre asymétrie, celle de la position sociale dans la société. En effet, les enquêtés sont souvent des réfugiés ou demandeurs d'asile qui, pour certains, ont dû quitter leur pays d'origine parce que leur vie était menacée pour des raisons politiques ou ethniques. Venus en France pour survivre, ils sont sollicités par le chercheur de la société du pays d'accueil. Le statut du chercheur s'oppose une nouvelle fois à celui de l'enquêté. En effet, tandis que les enquêtés en situation de réfugié sont considérés comme des minorités ethniques en arrivant en France de l'Afrique subsaharienne (catégorie sociale s'accompagnant pour certains d'une expérience de stigmatisation liée à leur couleur de peau), nous (américaine) faisons l'expérience d'une migration choisie et nous nous insérons dans un groupe ethnique majoritaire : celui des « blancs ». Dans ce contexte, nous avons utilisé le vécu commun de migration en tant que rapport d'interaction sans réactiver de façon violente, nous l'espérons, les différentes asymétries, mais tout en nous en servant pour la production de données.

Nous avons supposé que cette distance sociale radicale nous permettrait de tenir une certaine neutralité. En effet, nous pensions qu'il n'y aurait pas d'identification à une catégorie commune, ce qui fournirait ainsi une distance pour appréhender le monde des participants. Or, dès notre entrée sur le terrain, nous avons rencontré certaines difficultés dans le déroulement des entretiens, qui nous ont amenée à interroger nos propres stéréotypes. En effet, cette « distance » n'avait pas tant pour but de comprendre l'autre, mais résultait plutôt de notre curiosité et de notre méfiance vis-à-vis de leur différence. Le lieu de l'enquête lui-même portait en lui cette « distance » construite par les stéréotypes. Et c'est justement l'espace du terrain qui a fait ressurgir plus clairement le fait que nous avons des stéréotypes qui

influençaient l'histoire de notre projet de recherche, sa construction et sa mise en route.

Pourtant, dans la ligne des études féministes et postcoloniales, cette subjectivité du chercheur, sa partialité même, a une portée heuristique pertinente. La partialité, c'est le fait de penser selon ses intérêts, qu'on les voit sous l'angle marxiste, lutte des classes ou plutôt, aujourd'hui, lutte des places (Gaulejac, 1987), ou sous l'angle du fantasme inconscient, éventuellement en actualisant, finalement, ce fantasme. La partialité s'analyse en fonction de la place assignée au chercheur et/ou dont il s'est emparé, dans l'histoire, dans le *socius*. Le chercheur ne peut qu'être partial et à défaut de l'assumer, la partialité risque de rentrer entre les lignes par le choix de l'objet de recherche ou de la méthode ou dans les interstices des analyses (Mercader *et al*, 2014).

En effet, être une femme blanche qui mène une recherche auprès d'une communauté africaine pose d'emblée la différence de la couleur de la peau, et ainsi la distance sociale peut ici être questionnée (Bonnet, 2008). Il n'est pas neutre que ce soit une femme blanche qui mène l'entretien dans lequel les enquêtés parlent de leur expérience en tant que minorité ethnique. La question de la distance vis-à-vis du terrain a intéressé l'anthropologie classique dès ses débuts, qui s'est interrogée sur les exogroupes et l'implication du chercheur dans l'analyse et la construction des données. En effet, les travaux de Devereux (1970, 1980/1967), Malinowski (1967/1985), Adam *et al.* (1980), Van Maanen (1988), Kilani (1994) et bien d'autres, mettent en lumière de nouvelles questions de recherche telles que celles de l'objectivité et de l'observation participante, qui questionnent la manière dont sont saisies et produites les données de terrain. La nécessité de comprendre le point de vue de l'enquêté selon ses codes, ses références et la manière dont sont obtenus les renseignements entrent dans les manuels et guides de recherche et viennent alimenter l'idée d'une politique de terrain pour éviter les biais de recherche (Olivier De Sardan, 2008). En effet, elle ne va pas de soi et ne montre pas une réalité qu'il s'agit simplement de décrire (Pottier *et al.*, 2003). Il s'agit de rendre compte des

conditions de terrain (Agier, 2005 ; Fassin, 2005), des négociations en jeu dans la production des données et des modalités d'instauration d'un dialogue dans l'interaction de la recherche (Berger & Luckman, 1966) ou encore des enjeux disciplinaires qui s'expriment dans la production des données de recherche (Hacking 1999 ; Shinn & Ragouet, 2005; Dafermos & Marvakis, 2006). Ainsi, la distance sociale, loin d'être un frein dans la recherche, est constituée ici en tant qu'outil opératoire pour élaborer et questionner sa construction. Caractérisant d'une part la relation à l'enquêté, elle peut d'autre part interroger la relation du chercheur avec les disciplines environnantes et leurs utilisations dans la production théorique et méthodologique de savoirs critiques.

Par le statut attribué, le chercheur peut venir représenter la normalité ou la différence attendue du sujet et ainsi informer la construction de son discours. En observant la manière dont l'altérité pouvait être représentée ainsi que la manière de construire la relation à l'autre, nous avons découvert l'importance du repérage des stéréotypes et des processus psychosociaux de reconnaissance et de comparaison sociale pour renseigner ce qu'il se passait dans l'interaction lors de l'enquête. Au cours de nos observations sur le terrain, nous avons pris connaissance et déconstruit nos stéréotypes pour mettre en place, petit à petit une relation d'enquête basée sur le lien social. Au fur et à mesure des analyses, nous apercevrons comment chacun des acteurs du terrain est devenu un sujet complexe, irréductible aux différentes identités sociales, le caractérisant et dépassant, dans la relation d'enquête mise en place, la dichotomie chercheur/enquêté (Weber, 2009, 2013a).

L'anthropologie culturaliste a notamment démontré la nécessité de modéliser chaque culture comme une totalité d'étayage entre logiques sociales et mécanismes de l'ordre psychosocial (Douville, 2001). Nous nous appuyons sur ce fondement afin de ne pas juger les participants par rapport à un modèle absolu qui risque d'être ethnocentriste. Cette réflexivité nous paraît d'autant plus importante que nos participants sont des hommes et des femmes en bouleversement en termes culturels. Certains sont en exil et en rupture et tous sont devenus parents dans un

pays différent de celui dans lequel ils ont été enfant. L'enjeu de la réflexivité est la transmission adéquate du vécu des participants.

Ayant présenté le premier axe méthodologique, notre trajectoire épistémologique, nous allons maintenant nous intéresser à notre deuxième axe méthodologique : l'interprétation des données issues de l'ethnographie et des entretiens.

2. Percevoir est interpréter

Nous venons de montrer en quoi une première difficulté de l'ethnographie est la perception. La seconde difficulté consiste à interpréter, qui, d'ailleurs, est déjà une partie implicite de la perception (Mercader *et al*, 2014). Dans l'interprétation de nos données, nous nous attachons aux détails, chacun qui représente et condense un réseau de relations (Bachelard, 1966) présent dans l'interaction ou l'énonciation. D'autres relations sont absentes mais participent tout de même à la constitution du réseau observé (Latour, 1994). Nous avons tenté ainsi de passer de remarques singulières à des « régularités signifiantes » (Guigue, 2012 ; Mercader *et al*, 2014) tout en restant attentive à la « zone muette » (Abric, 2003) qui dépasse nos attentes et connaissances du contexte.

L'approche ethnographique se prête au recueil de données dans le cadre de l'interactionnisme symbolique (Angrosino, 2008). Angrosino aussi bien qu'Adler et Adler (1994) définissent quatre rôles différents que l'ethnographe pourrait adopter, qui varient d'une participation passive vers une présence davantage impliquée. L'« observateur complet » implique que le chercheur ait une distance du lieu d'observation par le biais d'un élément intermédiaire tel qu'un appareil

d'enregistrement à partir duquel le chercheur observe, de manière « objective » des vidéos, de l'audio ou des images. L'« observateur en tant que participant » se caractérise par un chercheur qui conduit des entretiens, tout en faisant de courtes observations. Le « membre actif » se traduit par une participation de la part du chercheur qui ne s'engage pas tout de même aux valeurs et objectifs du groupe observé. Enfin, le « membre complet » est un chercheur qui a déjà été membre du groupe observé, ou qui y adhère au cours de ses observations.

Dans le cadre de notre travail d'ethnographie à l'église, nous avons été « observateur en tant que participant » aussi bien que « membre actif », selon la période de l'observation et l'activité en cours sur le terrain. Quant au processus d'adhésion au groupe social étudié, nous considérons avoir été un membre périphérique. Par moments très précis, nous avons occupé un rôle de membre davantage actif, mais jamais celui d'un membre complet (Alder & Alder, 1998). Cette méthode est particulièrement adaptée à l'étude de la transmission de l'identité sociale genrée car elle nous permet d'observer comment les sujets interprètent eux-mêmes les signes et les codes sociaux de manière à maintenir une vision commune de leur réalité. Cette réflexivité de l'interaction sociale, et l'indexation de toute information qui y est échangée, exigent une durée d'observation suffisamment importante pour saisir l'organisation des règles qui régissent les interactions sociales spécifiques à ce terrain. L'intérêt de notre ethnographie a été d'être présente sur un terrain qui est un lieu naturellement fréquenté par ce public, et où notre présence n'a pas altéré son contenu, ni l'organisation des échanges.

Comme nous l'avons indiqué, nous avons gagné l'entrée sur ce terrain par le biais d'une participante à un entretien individuel, et ensuite par l'accord du pasteur. Nos observations ont commencé dès que nous avons rencontré le pasteur et il nous a proposé de venir observer le culte. Nous avons noté nos observations dans un cahier quand le geste était suffisamment discret pour ne pas créer encore plus de distance entre nous et les sujets qu'il n'existait déjà. Nos notes font explicitement référence aux participants et leurs interactions, routines, rites, éléments temporels,

manifestations sociales et nos interprétations (Alder & Alder, 1998). C'est à partir de nos notes que nous avons pu voir quels discours et comportements ont été récurrents, mais nous avons aussi utilisé notre pensée commune lorsque nous étions davantage impliquée dans les échanges sociaux. Nos observations ont pris la forme d'un entonnoir, étant d'abord descriptives et ensuite prenant une forme plus spécifique lorsque nous avons observé un certain niveau de saturation.

Le lieu de notre ethnographie, l'église évangélique, est un lieu de sociabilité et de transmission culturelles et religieuses qui nous a donné accès à la famille en tant qu'unité d'observation. A l'intérieur de ce champ, les sujets faisaient référence à d'autres cadres institutionnels, tels que l'école et leur travail, en évoquant d'autres représentations d'appartenances (Althabe, 1990). Chaque sujet s'inscrit dans une continuité historique, construite dans les échanges sociaux, mais est également créateur d'une production symbolique inépuisable. Nous saisissons ces deux dimensions dans notre enquête.

L'analyse de notre ethnographie se fait à partir de nos notes d'observation prises directement sur le terrain et élaborées et rédigées après chaque séance d'observation. Dans un premier temps, nous ne nous sommes pas particulièrement focalisée sur nos observations, ni sur notre problématique, nous avons privilégié un temps d'imprégnation. Pendant cette première étape, nous nous sommes habituée au lieu, aux participants, aux activités faisant l'objet de nos observations et aux normes, en termes de gestes et de langage qui réglementaient ce lieu. Ces notes d'observation nous servaient non seulement à laisser apparaître les processus sociaux récurrents qui sont l'objet de notre analyse, mais également notre expérience subjective que nous avons soumise à une analyse réflexive afin de rendre notre point de vue un outil pour nos analyses (Adler & Adler, 1994; Angrosino & Mays de Pérez, 2000).

Nous avons choisi de prendre le plus grand nombre de notes possible dans un petit cahier, discrètement placé dans notre sac. Souvent, nous étions obligé de participer à l'activité, de la lecture de la bible jusqu'à la danse, pour célébrer la fin du culte ou la solennité silencieuse pour marquer la prière. Pendant ces moments, nous n'avons pas noté de manière simultanée car nous estimions que nous aurions été trop éloignée des pratiques habituelles, si centrales pour l'ensemble des acteurs de l'église. Nous avons privilégié le plus souvent la prise de notes qui enregistraient les discours précis des acteurs, car leurs dires constituaient l'élément le plus difficile pour nous à retenir après l'observation. Pendant le culte, ou pendant les échanges sociaux, nous avons fait de notre mieux pour noter au plus vite les échanges auxquels nous étions exposée. Petit à petit, nos notes ont pris un double format : celles sur les échanges sociales entre les sujets, et celles sur les activités et les discours formellement transmis pendant le culte. Ces notes répondent aux deux niveaux de la réalité sociale qui se présentent dans ce terrain : les idéaux et les attentes du cadre religieux qui structurent les échanges sociaux du lieu, ainsi que les rapports de force, les liens familiaux, la reproduction sociale. L'interaction, le va et vient, entre ces deux niveaux nous intéresse davantage car c'est à cette intersection que nous observons la dynamique de la transmission des représentations et pratiques sociales. Nos notes, d'abord sous forme de narrations libres, se sont petit à petit focalisées dans des patterns identifiables. Ce processus, en forme d'entonnoir, a rendu notre attention de plus en plus focalisée sur les éléments qui émergeaient comme étant essentiels, au niveau empirique aussi bien que théorique (Spradley, 1980). Nous avons poursuivi nos observations jusqu'à un point de saturation théorique, lorsque les aspects génériques des nouveautés reproduisaient ceux déjà observés.

Si notre présence questionnait la norme des participants au culte, le contenu et la structure des activités à l'église n'ont pas été modifiés par notre absence ou notre présence. En effet, l'église en tant que lieu d'observations, a eu le même rôle et effet social pour ses fidèles, indépendant du fait que le lieu ait été soumis à une

observation. En effet, l'église n'est pas une mise en scène provoquée par notre présence ni par notre demande académique, mais un site de production symbolique inépuisable (Althabe, 1990). Cette stabilité de l'église, en tant que lieu qui produit un sens, a donné une pertinence à notre production de connaissance de l'intérieur. Nous y étions ainsi impliquée, et de fait, avons été insérée dans des réseaux d'alliances et d'oppositions sociaux qui se transformaient au cours de notre enquête et après notre départ.

Une fois le lien social construit, les données recueillies ont été produites par une connaissance cultivée de l'intérieur, grâce à une place acquise seulement après plusieurs mois d'observation. De l'intérieur donc, acteurs du terrain et enquêteur, nous avons partagé un univers social séparé de celui de l'extérieur, la France, la société, l'école, notre monde universitaire. Nous avons pu rentrer à l'intérieur, partager leur intimité grâce à leur désir d'évangéliser leurs croyances religieuses d'une part, et d'autre part par notre nationalité étrangère qui a fait que nous partagions tous un statut de non-français. Nous étions ainsi refoulés systématiquement à l'extérieur d'une séparation, une frontière ; nous n'appartenons pas au même groupe social, en même temps que nous faisons, petit à petit, partie de cette communauté, un visage attendu parmi d'autres. Des frontières existantes ainsi, un lien et un mode de communication se sont établis au cours de l'enquête qui nous a permis de rentrer à l'intérieur de ses frontières et a permis notre capacité à attribuer du sens, à interpréter leurs comportements et discours en ce qui concerne notre objet de recherche.

Chapitre 3 - Analyses discursives

Dans ce dernier chapitre méthodologique, nous nous intéressons à l'analyse discursive de nos données. Nous allons tout d'abord traiter de notre deuxième technique de recueil de données, l'entretien semi-directif. Ensuite, nous allons approfondir la méthode d'analyse du discours et de l'énonciation. Enfin, nous allons nous focaliser sur l'intérêt de l'étude des interactions à partir de l'entretien collectif mené avec le groupe des jeunes de l'église.

Nous rappelons que notre corpus final soumis à l'analyse de contenu discursif se compose de 31 entretiens avec des adultes ayant migré en France et qui y élèvent leurs enfants. Sur ces 31 entretiens, 17 sont individuels, et 7 ont été menés en présence des deux membres du couple (donc 14 participants). Neuf jeunes ont été interviewés : 3 dans le cadre d'un entretien individuel et 7 dans le cadre d'un entretien collectif (l'une d'entre eux a été interrogée dans un entretien individuel). Le cadre méthodologique de notre analyse de contenu se fonde sur plusieurs approches de l'analyse du discours et se décline en plusieurs étapes (Bardin, 2001 ; d'Unrug, 1974).

1. L'entretien semi-directif

Nous avons choisi l'entretien semi-directif pour saisir des éléments du système de pensée de chaque sujet dans sa singularité. Le recueil et l'analyse de tels systèmes de pensée nous donne accès aux valeurs, représentations, émotions et affects des individus inscrits en tant que membres d'un groupe social. La singularité de chaque entretien implique également son ancrage collectif, nous donnant un accès multidimensionnel aux dynamiques psychosociales de l'individu. Il a été important de soutenir un double mouvement diachronique et synchronique des

trajectoires quotidiennes des sujets (Althabe, 1990), d'entendre leurs récits qui expriment comment les inscriptions sociales s'entrecroisent avec leurs idéologies, valeurs et sens de soi. L'entretien conduit entre la non-directivité et le semi-directif donne place aux mouvements identitaires, les saisissant de manière photographique pour que nous puissions après, par l'analyse, les décrire de manière procédurale.

Comme une photographie, l'entretien individuel enregistre le discours du sujet à un moment particulier dans un contexte particulier. Il s'agit d'une construction d'une image du locuteur, une production que le sujet fait de lui-même en même temps qu'il partage comment il est produit en tant qu'acteur social. Nous nous intéressons aux récits et représentations qu'utilisent les sujets dans l'entretien pour décrire le sens des catégories et pratiques sociales de leur vie quotidienne (Howarth, 2010 ; Connolly, 2000). Ces échanges sont essentiels pour un objectif compréhensif qui tente de décortiquer comment se passe la transmission des identités sociales.

Nous nous sommes situé dans une position entre la non-directivité et la semi-directivité, selon la capacité et la volonté du sujet à dominer la prise de parole. Notre attitude pour le déroulement de l'ensemble des entretiens a incité l'enquêté à raconter et exprimer ses perspectives, à produire des représentations autour du genre. Cette attitude est fondée sur un aspect de « considération positive inconditionnelle » (Jodelet, 2003) par laquelle nous adoptons le cadre de référence du sujet, sans sélection ni dévalorisation. Cette attitude facilite le développement de l'entretien selon la logique de l'interviewé qu'il exprime avec son langage. Tout de même, certains sujets s'attendaient à ce que nous dirigions l'entretien ou encore d'autres étaient retenus par la gêne occasionnée par le contexte de l'entretien, leurs représentations de nous ou de nos objectifs finaux. Lorsque les conditions des entretiens exigeaient une intervention plus importante de notre part, nous avons toujours tenté d'assurer un flux conversationnel centré sur l'expérience de chaque sujet afin d'accéder à leur univers de pensée et représentations sexuées. Nous les avons fait partir des aspects concrets de leur vie quotidienne, ou de leur lien avec

l'association ou l'église, pour favoriser l'expression libre et pour éviter une forme interrogatoire.

La transmission de l'identité sociale genrée se produit de manière implicite et est donc inaccessible en tant qu'objet patent d'entretien. Nous avons dû ainsi maintenir un certain aspect d'improvisation et une relative autonomie pour chaque entretien. L'objet du discours de chacun étant construit et focalisé sur la subjectivité élaborée par chaque locuteur. Nous avons analysé les entretiens par un double processus fondé sur l'analyse du contenu et l'analyse épistémologique. A la lumière de notre problématique, le sens se produit par et dans l'interaction, dont la situation de recueil des données. La relation entre le chercheur et le sujet se déploie, selon notre déontologie de recherche, une interprétation permanente entre l'analyse du contenu et l'analyse épistémologique.

2. Le sens des mots : la méthode d'analyse de l'énonciation

Nous avons adopté des règles de Bardin (2001) pour déterminer la constitution de notre corpus final. La première règle de l'exhaustivité exige à ce que nous prenions en compte tous les éléments du corpus. Seuls les entretiens enregistrés, et ensuite retranscrits¹⁵ intégralement, ont été inclus dans le corpus soumis à l'analyse. Pour chaque entretien, la retranscription comprend les hésitations, rires, silences ainsi que nos relances en tant qu'intervieweur. Notre analyse s'est effectuée sur l'ensemble des données recueillies et non sur un seul

¹⁵ Les retranscriptions des entretiens se trouvent en annexe.

échantillon ; pour cette raison nous n'avons pas adopté la règle de la représentativité. Compte tenu des contraintes que nous avons rencontrées pour tisser un contact avec un public entièrement homogène, nous avons fait notre possible pour que les sujets ne soient pas restreints seulement à leur singularité mais également reliés entre eux. En effet, nous avons rencontré des sujets par des biais différents suite aux contraintes du terrain, et nous avons enregistré nos données dans des contextes sociaux différents. De ce fait, nos données n'ont pas été obtenues par des techniques identiques et notre cadre méthodologique n'intègre pas la règle d'homogénéité à proprement parler. Tout de même, notre corpus représente les discours d'individus comparables. La dernière règle, celle de la pertinence est intégrée car le corpus est une source d'information adéquate pour répondre à l'objectif de notre problématique.

Nous avons conduit les entretiens de manière plus ou moins active selon le contexte et le sujet. Si nous avons adopté une attitude non-directive, la réalité des entretiens montre qu'ils étaient tout de même dirigés un minimum par nos questions de recherche et notre besoin de stimuler une discussion la plus naturelle possible. Notre attitude non-directive se prête à l'objectif d'entreprendre une parole spontanée, un discours parlé (Blanchet, 1983, 1985). Une subjectivité est toujours présente, l'entretien servant de mise en scène de ce que pense, vit, ressent le sujet à propos de nos questions et à propos de la situation de l'entretien que nous avons imposée. Les indices non prévus que permet cette approche laissent une marge d'entrée dans l'univers des pensées et représentations du sujet. Le locuteur, par l'entretien non-directif, peut amener ses propres variables à partir desquelles nous pouvons tisser des relations possibles (Bardin, 2001). Chaque discours produit est marqué par les multiples dimensions des significations exprimées, exigeant ainsi un travail de décortication et d'organisation afin de pouvoir analyser le plus grand nombre de niveaux possible. Nous nous sommes servi de la singularité de chaque entretien en tant que « corpus individuel » pour comprendre le social (Michelat, 1975).

Le contenu discursif est comme un système d'orientation interne, une entité cohérente qui contient sa propre logique (d'Unrug, 1974 ; Blanchet, 1985). Ce système interne organise, en particulier, les nouvelles expériences, qui intéressent notre problématique sur la transmission. Zittoun (2004) s'arrête sur quatre types différents d'analyse de la transition, telle que la migration, repérée sur trois niveaux différents. L'analyse du contenu du discours, en termes de procédures, des choix et négociations mis en place par le sujet, identifie un premier niveau de transition. Ensuite, les décisions individuelles évoquées dans son récit pourraient signaler des dynamiques identitaires. Un troisième indicateur de la transition est établi par le lien que tisse le sujet entre ses propres représentations orientées vers l'avenir et son étayage sur des ressources davantage traditionnelles. Enfin, la transition peut être identifiée dans le discours à un niveau que Zittoun appelle interprétatif, par lequel les processus identitaires sont repérés selon leur niveau d'intériorité. Ici, le discours est considéré en tant que système sémiotique organisé, à partir duquel les nouvelles expériences sont structurées, réfléchies et à partir duquel il pourrait évoluer (Rosa & Valsiner, 2007). Ceci soulève la capacité de chacun de reconnaître et d'organiser les aspects variés de notre expérience immédiate dans des patterns que nous attachons à certains mots identifiants en particulier. Par la suite, d'après ces auteurs, nous rassemblons ces différentes expériences en groupe, dans des catégories générales, et y incluons des aspects plus abstraits et généraux qui pourraient s'appliquer à un champ plus global d'expérience (Zittoun, 2006).

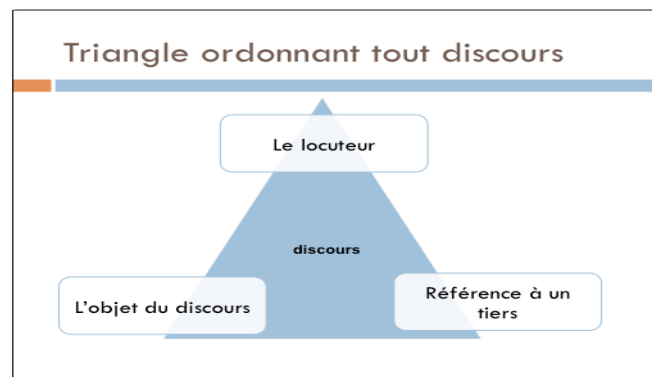
Ici nous introduisons une méta-perspective d'un système, or orientation, sémiotique élaboré à travers les expériences de chacun dans des sphères différentes. Les sphères d'expérience qu'une personne traverse pourraient être plus ou moins consonantes, impliquant les mêmes personnes ou les mêmes langues, des valeurs comparables ou bien avoir lieu dans des contextes sociaux variés, voire contradictoires. Les enfants des familles migrantes, par exemple, auront tendance à traverser les sphères d'expérience différentes au quotidien, entre des systèmes de valeurs, de langue, et de règles implicites qui gouvernent des relations sociales et

demandent des compétences particulières (Hale & De Abreu, 2010). Dans ce sens, la religion pourrait être un système symbolique qui est « transparent » pour le sujet (Bruner, 1990) ou rendu visible lorsque le sujet traverse des sphères d'expérience différentes, qui reconnaît certains actes comme légitimes ou non. La construction, dans ce cas, d'un système d'orientation demanderait davantage de réflexivité, voire de la créativité et des compromis (Zittoun, 2013).

En adoptant cette perspective d'un système d'orientation sémantique qui existe chez chaque sujet, nous observons comment l'étude du sens, du processus psychologique de la création et de l'adoption du sens, ne peuvent pas être observés directement. Le contenu de notre analyse est ainsi restreint à l'externalisation, ce que disent les sujets et ce qu'ils montrent de leur propre système sémiotique. Nos données se composent de manifestations discursives, qui ont émergé en situation d'entretien individuel et collectif, aussi bien que des mouvements observés dans le contexte de l'église.

Avant d'entreprendre l'analyse formelle du discours, nous avons soumis notre corpus à une première étape, la « pré-analyse » (Bardin, 2001). Chaque entretien est individuellement décortiqué afin de repérer sa logique interne, l'organisation affective qui la structure par le processus de pensée de l'interviewé. Pour chaque entretien, nous nous demandons quelles thématiques se manifestent de manière répétitive, quels types de structuration discursive apparaissent ? Nous cherchons, par ce double mouvement, à comprendre la dynamique qui coordonne le processus de pensée du sujet, la logique propre à l'organisation de leur discours, à pouvoir observer qui est ce sujet ? La structure de pensée de chaque sujet se repère par la manifestation, de manière répétée, des thématiques qu'il soulève. Cette lecture structurelle nous permet de voir les hypothèses émergentes et de faire un retour à la théorie qui organise la problématique, donnant enfin lieu à un plan d'analyse. Tout discours est ordonné par la présence de trois types d'acteurs:

l'émetteur (le sujet de l'entretien), le récepteur (nous et d'autres personnes à qui le discours pourrait être adressé) et le message (le contenu) :



Plus précisément, nous nous posons des questions articulées par Bardin (2001, p.99) :

- Que dit vraiment cette personne ou que cherche-t-elle à signifier ?
- Comment cela est-il dit ?
- Qu'aurait-elle pu dire de différent ?
- Que ne dit-elle pas ?
- Que dit-elle sans le dire ?
- Comment les mots, les phrases, les séquences s'enchainent-ils les uns par rapport aux autres ?
- Quelle est la logique discursive de l'ensemble ?
- Puis-je résumer la thématique de base et la logique interne spécifique de l'entretien ?

Cette première lecture est à la fois « syntagmatique » du cheminement unique de l'entretien par l'énoncé manifeste, et « paradigmatique » par l'univers de sens pourrait être le même à travers plusieurs entretiens.

Une deuxième étape de lecture s'organise selon le « guide d'écoute » par Doucet et Mauthner (2008). Ici, le premier niveau de lecture est une narration constituée par la relation que nous avons entretenue avec le sujet et nos réflexions autocritiques. Ce contact avec le corpus est organisé par une lecture « flottante » qui fait émerger nos impressions, représentations et orientations. La réflexivité, nos réactions et nos premières interprétations, soulèvent nos présupposés et nos perspectives (personnels, politiques et théoriques) afin d'identifier leur effet sur l'interprétation du discours du sujet. De plus, Zittoun (2004) précise qu'il y a trois niveaux de sens qui se révèlent par cette analyse interprétative. D'abord, nous repérons une reconstruction de la présente période de transition par le sujet. Ici, ils révèlent leur propre relation à leur vie biographique dans la manière dont ils la reconstruisent. Ensuite, le deuxième niveau se fait par l'analyse approfondie des éléments culturels auxquels le sujet fait référence. Est-ce qu'ils font référence à des films, des chansons, des textes religieux ? Enfin, le troisième niveau se situe davantage dans la sphère affective du sujet par l'identification des « nœuds conflictuels » dans le discours. Ici, il s'agit des poids affectifs, les questions moins clairement élaborées par le sujet. Nous identifions de tels nœuds dans le discours, repérés de manière explicite ou par les changements d'intensité affective, les récurrences phonologiques, les répétitions, les contradictions. Nous nous différencions de Zittoun (2004) ici, car elle propose d'identifier ces nœuds affectifs et de ne pas les expliquer, ce qui, pour elle, serait une analyse clinique. Dans nos analyses, nous identifions des éléments qui transmettent un affect particulier, et nous les interprétons, sans pour autant les expliquer en tant qu'une vérité ni en tant qu'une proposition clinique du sujet.

Les trois niveaux d'analyse sont lus en parallèle ; le récit sur sa propre vie et les aspects affectifs comparés avec le niveau structurel ainsi que les références culturelles. Ces niveaux d'analyse interfèrent si les ressources symboliques ont été utilisées et en fonction de la manière dont elles l'ont été. Quand une personne fait référence à une histoire en particulier, elle délègue des tensions, le contenu interne,

et la narration les transforme, les tensions sont ensuite réincorporées de manière transformée, élaborée (Zittoun, 2004). Le deuxième niveau de lecture de Doucet et Mauthner (2008) suit les grandes lignes du sujet narratif. Ici, nous explorons comment le sujet parle de lui-même et de son monde social, nous donnant accès à ses perspectives variées du soi. Le troisième niveau de lecture se situe autour du sujet narratif relationnel, à savoir comment le sujet est constitué en relation avec d'autres sujets présents dans son discours. Enfin, le quatrième niveau de lecture se situe autour du sujet, structuré par les relations de pouvoir et les idéologies qui dominent le cadre de sa narration. Le premier déchiffrement structurel associé à la lecture aux quatre niveaux nous permet d'appréhender le sujet par un regard micro, fondé sur l'organisation de sa pensée et un niveau macro, en tant que sujet structuré socialement.

Ayant présenté le cadre de notre méthode d'analyse et le premier niveau d'analyse, nous allons maintenant présenter la technique de l'analyse de l'énonciation par laquelle nous avons effectué notre analyse formelle du discours.

L'énonciation est, pour nous, le signal par lequel nous accédons à la structure psychosociale du discours du sujet. Notre objectif a été ainsi de repérer le sens subjectif du contenu du discours pour chacun des participants, de comprendre comment ils vivent, projettent, subissent et transforment la transmission de l'identité sociale genrée chez les parents et leurs enfants.

Dans un premier temps, nous avons codé le corpus afin de transformer les données brutes de la retranscription, ce qui nous permet d'aboutir à « une représentation du contenu ou de son expression » (Bardin, 2001, p.134). Nous découpons chaque entretien en unités, non pas pour les énumérer de manière quantitative, mais afin

de mettre en place une organisation par unités. Les indices qui servent d'unité de base à notre analyse sont déterminés par les thèmes présents dans chaque entretien, stimulés par nos relances. Le découpage s'effectue au niveau sémantique, tels que des thèmes, les événements racontés ou les individus auxquels le sujet fait référence : « Le thème est l'unité de signification qui se dégage naturellement d'un texte analysé...découpé en idées constituantes, en énoncés et propositions porteurs de significations isolables » (Bardin, 2001, p.136). Le thème nous intéresse en tant qu'unité de signification pour ses qualités psychologiques et peut renvoyer à plusieurs opinions, affirmations, et propositions (d'Unrug, 1974). La forme du discours fonctionne comme des « opérateurs » introduisant des transformations efficaces, une fonction de résistance qui permet de retarder le conflit, de le maîtriser partiellement ou de le résoudre par des moyens détournés (d'Unrug, 1974). Ce processus est éclairé par l'énonciation repérée par les éléments formels mais atypiques, qui organisent le discours étudié. Nous nous sommes appuyés sur ce processus de repérage afin de proposer une interprétation qui se porte sur l'organisation de la motivation, l'attitude et les représentations que tient le sujet. Notre interprétation, ou notre compréhension de ce processus, résulte de la confrontation de différents indicateurs discursifs, tels que les différents éléments formels.

Ces divers traits composent l'unité singulière de chaque production discursive, chaque locuteur faisant passer sa propre dynamique dans le discours. Nous nous livrons ainsi à l'organisation de chaque discours en le considérant comme une totalité organisée et singulière, une communication ici conçue comme un processus.

Ensuite, l'analyse de l'énonciation considère les structures et éléments formels du langage. Nous avons repéré des « *noyaux de sens* » qui fondent la signification de la communication par leur absence, présence et fréquence dans un discours. « Le discours n'est pas un produit fini mais un moment dans un processus d'élaboration avec tout ce que cela comporte de contradictions, d'incohérences, d'inachèvements » (d'Unrug, 1974, p.224). Ce processus est particulièrement

manifeste dans un contexte d'entretien conduit avec la spontanéité du discours, tel que nous l'avons imposée par notre cadre méthodologique. Le discours est conçu en tant que processus d'élaboration des désirs, motivations, projections, et investissements du sujet qui sont repérables par leur tentative de maîtrise de la parole. Les figures de rhétorique fonctionnent comme des « opérateurs » introduisant des transformations efficaces, une fonction de résistance qui permet de retarder le conflit, de le maîtriser partiellement ou de le résoudre par des moyens détournés. La compréhension du processus facilite le repérage et l'interprétation des contenus (motivation, attitudes, représentations et leur organisation). L'énonciation pourrait être distinguée à trois niveaux différents : la structure grammaticale, l'agencement logique du discours, et l'analyse des éléments atypiques tels que les failles logiques et les silences.

L'analyse de la logique interne au discours se construit à partir des relations entre les propositions que fait le sujet (d'Unrug, 1974). L'observation de la succession des propositions met en évidence des relations, des modes de raisonnement. Tout se passe comme si un mode de raisonnement était présent dans le discours avant même d'être formulé. Par contre, l'analyse séquentielle s'organise chaque fois qu'il y a changement de sujet ou passage de la narration à la description, de la description à l'explication. Nous repérons les changements de séquences par la présence de ruptures dans le discours (silences, mots de transition tels que « maintenant, cela dit, toutefois, c'est-à-dire que »). Ce niveau d'analyse met en relief le rythme, la progression du discours à un niveau plus global que l'analyse logique. Il s'agit d'une analyse qui prend en compte les ruptures, les événements et forces sous-jacentes, ou la réaction aux choses exprimées susceptibles de modifier le contenu ou l'expression. Les niveaux d'analyse logique et séquentielle révèlent tout particulièrement la dynamique de l'entretien en lien avec les thèmes abordés, structurés par les tensions, détente, pertes de la maîtrise, contrôles, contradictions, et conflits (d'Unrug, 1974).

Le style de l'énonciation dévoile l'expression discursive qui va de pair avec la pensée. Par exemple, le blocage fréquent en début d'entretien se manifeste dans l'organisation logique. Certains entretiens obéissent à la dynamique du plus ou moins contrôlé. Un style contrôlé pourrait être indicateur d'une reprise de maîtrise du discours après un passage confus. Les répétitions d'un même thème ou d'un même mot dans des contextes différents peuvent être un indicateur d'importance. Si la fréquence parle du niveau d'investissement du sujet autour d'un thème, sa résurgence pourrait également laisser penser qu'il est mal intégré dans le système conceptuel du locuteur. La répétition pourrait également être le signe d'un désir de se persuader d'une certaine idée, telle que la dénégation (d'Unrug, 1974). Au delà des répétitions, d'autres formes illogiques nous donnent accès aux différents niveaux de discours. Les alibis, par exemple, paraissent comme une résolution apparente de conflits, la justification ou réassurance de ses propres convictions. Les lieux communs sont des raccourcis sociaux qui fonctionnent en tant que justificateur pour obtenir l'adhésion de l'interlocuteur ou pour détourner son attention par le recours aux phrases toutes faites. Les jeux de mots peuvent être le signe d'une détente, mais aussi un moyen de détournement, une prise de distance, un procédé de contrôle sophistiqué par la décontraction apparente face à autrui. Les figures de rhétoriques jouent avec le raisonnement ou avec le sens des mots et interviennent lorsque l'implication affective au référent est forte, mais nécessitent un minimum de distance. L'hyperbole, par exemple, amène un écart entre l'expression et la réalité qui traduit un désir, tandis que la métaphore désigne quelque chose par autre chose et le signifiant de remplacement est plus symbolique.

Les méthodologies qualitatives ici utilisées témoignent de notre prise en compte des faits humains dans l'ensemble de leurs variations, qui ne sont pas causales et linéaires mais sont multiples et en interaction, ayant une dimension dynamique, changeante. Cet aspect interactionnel est particulièrement souligné dans l'entretien mené avec le groupe des jeunes de l'église. Nous allons nous arrêter

sur les spécificités de cet entretien collectif avant de nous pencher sur les résultats de nos analyses.

3. Le groupe des jeunes : l'analyse en interaction

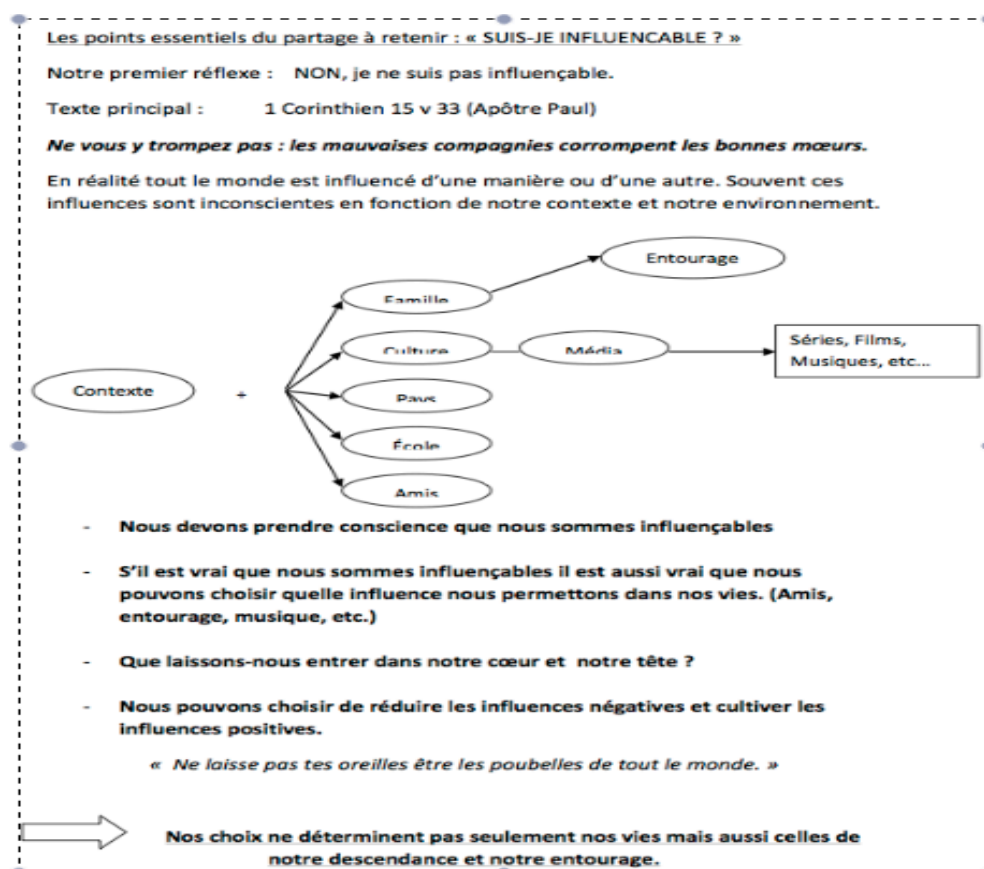
Après avoir déjà effectué une année de travail ethnographique, nous avons organisé un entretien collectif avec le groupe de jeunes de l'église. Nous avons conçu cette discussion en tant que méthode complémentaire afin d'approfondir le thème du groupe social, soulevé lors des trois entretiens individuels conduits avec des jeunes membres de l'église. Nous avons ainsi considéré qu'il serait pertinent de recueillir des données sur la place du groupe de pairs, par une méthode qui nous permettrait de mettre un groupe de pairs en interaction au sein d'un contexte social qui leur est familier. Nous avons adopté la discussion en tant qu'outil adapté pour mettre en place une interaction réelle entre ces participants, dans un cadre dit « naturel ».

Le recrutement des participants s'est fait par discussion auprès du leader, Alain, le responsable du groupe des jeunes à l'église (cf. le chapitre sur les analyses des observations ethnographiques). Ayant déjà établi un lien d'alliance avec Alain suite à notre présence régulière à l'église, nous lui avons parlé de notre sujet de recherche et de notre intérêt à pouvoir en discuter avec les jeunes. Une fois que nous avons eu son accord tacite, nous avons convenu que nous viendrions assister à la sortie du groupe des jeunes pendant laquelle il leur présenterait notre souhait qu'ils participent à notre recherche. Lors d'une « sortie des jeunes » au bowling, Alain annonçait aux participants que la prochaine réunion « des jeunes » serait consacrée à notre intervention. De manière conforme aux normes de l'église, Alain a tenu une prière collective pendant laquelle il leur a demandé de prier pour notre réussite et de nous aider par leur participation. Notre discussion a eu lieu dans une salle de

l'église, au créneau du samedi après-midi, consacré au groupe des jeunes. Elle s'inscrit pleinement dans notre travail ethnographique, biais par lequel l'ensemble de ces participants a été rencontré, lieu où le groupe a été conduit et source d'observations.

Cet entretien collectif a été ainsi constitué à partir d'un groupe préexistant à notre venue sur le terrain ethnographique, un groupe de jeunes qui partagent un savoir symbolique commun du fait qu'ils sont tous membres du groupe de jeunes de l'église, et que la plupart d'entre eux ont été élevés à l'église. L'interaction au cours de l'entretien collectif a été utilisée en tant que méthode de recueil de données et « comme un point de focalisation dans l'analyse » (Marková, Kalampalikis, 2004, p. 237), telle que développée dans les focus groups.

Le compte rendu de la réunion précédente nous servait d'objet de stimulus pour initier l'échange entre les participants du groupe.



Notre consigne a été développée à partir du sujet de leur dernière discussion collective, consigne à partir de laquelle nous avons relancé et reformulé afin d'alimenter la spontanéité des échanges. L'entretien collectif a duré 50 minutes, et a été ensuite retranscrit.

Cette technique d'entretien collectif nous donne accès à un matériel verbal riche en interactions et favorable à une analyse qualitative fondée sur l'énonciation thématique, telle que nous l'avons appliquée pour les entretiens individuels (tels que développés par Bardin, 2001 ; Blanchet, 1983, 1985 ; d'Unrug, 1974 ; Michelat, 1975). En effet, l'entretien collectif permet l'analyse des effets entre l'interaction, la parole, les modes de pensée, et le sens symbolique. Il est propice ainsi à l'analyse des représentations sexuées qui peuvent être « construites, transmises, transformées et soutenues dans les processus communicationnels » (Kitzinger *et al*, 2004, p. 241; Linell & Marková, 1993). Ayant accès à cette dynamique de groupe, l'analyse de l'entretien s'organise non seulement autour de l'énonciation (comme pour les entretiens individuels), mais également autour des interactions entre participants. Nous nous sommes intéressés plus particulièrement aux types différents d'interaction, à la manière dont certains participants souscrivent l'opinion et l'adhérence des autres, comment les avis changent au cours de l'entretien, et où intervient la censure (Kitzinger, 1994). Nous considérons la façon dont les participants négocient la transmission des représentations sexuées en tant que jeunes issus de l'immigration.

Mais quels sont les processus qui construisent une production commune, d'un sens collectif par les sujets d'un groupe ? Nous considérons que la narration en groupe se crée et s'inspire par des dynamiques de groupe que les individus subissent, participent, amènent. La matière narrative est co-crée par les membres du groupe, ils élaborent leur appartenance à l'interstice entre leur subjectivité singulière et leur appartenance au groupe. Le récit, issu des singularités, s'est effectivement construit

par le passage régulier du 'je' au 'nous', du 'nous' au 'je'. Par la médiation de l'autre, on parle de soi, « l'autre toujours positionné comme porte-parole et négociateur privilégié du mouvement discursif » (Durif-Bruckert, 2005, p.107). La dimension groupale est fondée par l'étayage que chacun en fait pour produire un sens qui est aussi bien social, que cognitif et affectif. Les participants de notre focus group se connaissant préalablement, ils partagent un certain niveau de signification attribué aux énoncés, mais nous observons aussi un processus d'assignation du sens qui est propre aux interactions spontanées dues au contexte de l'entretien collectif. La signification se construit par des échanges, la production des contenus et du sens intervient à la jonction du manifeste et du latent, de l'explicite et de l'implicite (Blanchet, 1982 ; 1985 ; Durif-Bruckert, 2005; Kerbrat-Orecchioni, 1994 ; Salazar Orvig, 1999 ; D'Unrug, 1974).

Compte tenu des cadres théorique, épistémologique et méthodologique que nous venons de présenter, nous allons maintenant nous intéresser aux résultats de notre recherche. Le phénomène de la transmission de l'identité sociale genrée, dans sa complexité, sera appréhendé à travers les observations ethnographiques et les entretiens.

Partie 3 – Ethnographie en milieu pentecôtiste africain

Notre précédent travail de problématisation théorique révèle que la migration pose inévitablement la question de l'appartenance. Nous avons vu que la traversée des frontières administratives et physiques d'un pays soulève l'aspect symbolique des frontières identitaires, le « nous » et le « eux », centrales dans l'organisation de l'identité sociale. Notre analyse théorique laisse entendre la place importante du genre dans l'organisation sociale et dans la transmission identitaire. A la suite des entretiens, une nouvelle donnée centrale est ressortie des discours : la religion. Cependant, jusqu'ici dans notre réflexion, nous ne nous sommes pas intéressés au rôle de la religion dans ce contexte d'acculturation familiale. Or, dans les entretiens, la religion occupe une place centrale. Nous avons ainsi développé une méthodologie ethnographique afin de comprendre et d'intégrer cette dimension de la vie des sujets à notre questionnement. Une participante, Betty, a mis particulièrement en cause l'intérêt et la validité de notre recherche, sans nous intéresser à l'Eglise : « ...*Je veux que vous voyez aussi des africains dans notre église...Comment veux-tu écrire un livre sans aller sur le terrain?...* ». Sa critique de notre méthode implique plusieurs logiques, telles que la sollicitation de son église, qui pourrait souligner son engagement en tant que fidèle pentecôtiste (Demart, 2013). Nous verrons par la suite comment, tel que ces propos le laissent entendre, l'Eglise tient une signification première dans la vie des participants de notre recherche.

Nous allons maintenant nous plonger dans l'univers de notre travail ethnographique, plus qu'une année passée au sein du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». Notre réflexion sur notre travail ethnographique intègre trois axes principaux : l'Eglise en tant que grande famille, le modèle genré promulgué par l'Eglise, et les fondements moraux qui structurent le projet de transmission religieuse.

Tout d'abord, nous examinerons comment le « Centre évangélique parole d'amour et vérité » prend la forme d'une famille élargie pour ses fidèles. Cette organisation sociale est fondée et structurée sur une identité racisée partagée entre les générations. En effet, le projet fondateur de cette église repose sur les relations intergroupes entre minorités africaines et le groupe majoritaire des français. Cette « grande famille » étend ses bras pour offrir aux fidèles une appartenance religieuse transnationale, une inscription sociale qui articule un espace-temps entre le pays d'origine des fidèles et la France. Cette famille est fondée par le pasteur Paul-Antoine qui, en compagnie de sa femme Christine « maman pasteur », représentent un couple parental pour l'ensemble des fidèles.

Dans un deuxième temps, nous examinerons comment cette « grande famille » propose un modèle social qui différencie les sexes de manière hiérarchisée. Nous découvrirons comment ce modèle est mis en scène dans les rites religieux qui implique la mise en scène esthétique. Jeunes comme parents s'investissent dans l'apparence qu'ils identifient comme un trait culturel.

Enfin, les fondements moraux du discours religieux justifient un certain modèle sexué qui y est transmis, et régissant en particulier le groupe des jeunes. Cependant, entre des générations élevées dans deux contextes socioculturels différents, apparaissent d'inévitables réagencements des normes éducatives, qui informent, construisent et reproduisent des identités sociales.

Suite à cette première analyse de notre enquête ethnographique, nous nous pencherons sur les entretiens individuels afin de pouvoir revenir à notre question sur la transmission des identités sociales de manière transversale.

Chapitre 1 - Le « Centre évangélique parole d'amour et vérité »

L'univers social qui constitue l'objet de notre terrain ethnographique est une église pentecôtiste située dans une banlieue populaire d'une agglomération urbaine en France. Ce « Centre évangélique parole d'amour et vérité » a été fondé par le pasteur Paul-Antoine qui, né en République Démocratique du Congo, a migré à 24 ans en France, en 1978 pour ses études¹⁶. Converti en tant que chrétien évangélique en 1981, il s'est installé en Suisse auprès d'un pasteur congolais, son « père spirituel », qui l'a formé pendant trois ans avec l'intention de lui apprendre à prendre en charge sa propre église. Intégré dans le réseau social des chrétiens africains pentecôtistes en France et en Suisse, le pasteur Paul-Antoine a pu établir sa propre église lorsqu'il a appris qu'un groupe, déjà établi mais sans « leader », était à la recherche d'un chef.

¹⁶ Le contexte social et politique des pays d'origines des participants de notre recherche se trouve en annexe.

Le contexte de la fondation d'une telle assemblée religieuse est lié aux mouvements migratoires de l'Afrique subsaharienne des années 1990 et 2000¹⁷. Les églises évangéliques, ou pentecôtistes, telle que le « Centre évangélique parole d'amour et vérité », ont connu une croissance depuis les années 1990 et sont portées par les pasteurs qui revendiquent une capacité charismatique qui aurait un effet thérapeutique sur les fidèles (Fath, 2005). Elles opèrent de manière indépendante d'un réseau formel d'église ou de formation théologique.

Avant de se pencher plus en détails sur l'organisation du « Centre évangélique parole d'amour et vérité » nous allons brièvement nous arrêter sur l'origine du pentecôtisme même. Le contexte religieux nous permettra par la suite de situer le discours évangélique qui structure l'ensemble des observations à la rencontre de l'expérience migratoire.

1. Regard historique du pentecôtisme

Le pentecôtisme trouve ses origines aux Etats-Unis¹⁸ au début du XXe siècle suite au travail de deux pasteurs : Charles Parham, pasteur méthodiste en 1901 à l'école biblique de Topeka Kansas, et William Seymour, pasteur baptiste en 1906 à la

¹⁷ Ces migrants ont parfois un profil d'exilés politiques, mais par rapport aux migrants venus plus tôt, ils sont plus détenteurs de diplômes du supérieur (Coulmont, 2013; Barou, 2002).

¹⁸ Nous examinerons par ailleurs dans le chapitre sur l'épistémologie comment être Américaine nous a permis d'être acceptée par les fidèles en vue de leur association entre le pentecôtisme et les Etats-Unis.

Mission Azuza à Los Angeles, en Californie (Willaime, 1999). Ce mouvement religieux est rapidement associé à une expansion mondiale et transnationale : introduit en Europe en 1906, il l'ont transmis par leurs activités missionnaires en Afrique dès les années 1910. Le pentecôtisme est associé au mouvement de sanctification du protestantisme venu des Etats-Unis, une filiation méthodiste marquée par des individus qui expriment leur ferveur religieuse et qui sont identifiés en tant que prédicateurs. Il s'agit ainsi d'une des expressions chrétiennes du protestantisme. Le pentecôtisme insiste aussi bien sur la sanctification que sur la conversion mise à l'épreuve par chacun des fidèles qui doivent mener une vie structurée par sa transformation par la croyance.

Le chemin parcouru par un fidèle pentecôtiste s'organise en trois étapes : la conversion (ou régénération), la sanctification (considérée comme une seconde bénédiction), et le baptême dans le Saint-Esprit (attesté par la capacité de parler en langues et considéré comme une troisième bénédiction) (Hollenweger, 1972; Willaime, 1999). Si le pentecôtisme s'organise par de multiples dénominations, ces chrétiens portent le nom de pentecôtistes car ils insistent sur les dons du Saint-Esprit manifestés pendant la Pentecôte, en référence à la descente du Saint-Esprit sur les apôtres réunis à Jérusalem pour l'Ascension, suivant Pâques. Les pentecôtistes insistent particulièrement sur la glossolalie, parler en langues, en tant que signe du baptême du Saint-Esprit : « ils furent tous remplis du Saint-Esprit et se mirent à parler en langues selon ce que l'Esprit leur donnait à exprimer »¹⁹. Par cette dimension prosélyte fortement inscrite, chaque fidèle pentecôtiste devient ainsi un évangéliste. Le pentecôtisme est catégorisé en tant que secte conversionniste, justement par cet aspect de la foi approprié par la vie individuelle de chaque fidèle.

¹⁹ La Bible, livre des Actes des Apôtres chapitre 2 verset 4 <http://www.aelf.org/bible-liturgie/Ac/chapitre/chapitre/2>.

En tant que branche du christianisme, le protestantisme est un univers religieux chrétien qui est caractérisé par sa référence à la Bible en tant que source fondamentale de la vérité et de la morale et un individualisme religieux. Ce deuxième aspect désacralise les institutions cléricales qui, autrement, détiennent seules la médiation religieuse. Le protestantisme permet au pasteur de s'approprier lui-même la manière dont les croyances sont pratiquées par leurs fidèles, laissant la possibilité à différentes interprétations de la mise en scène de la croyance, contrairement à un contrôle extérieur qui pourrait être nécessaire dans d'autres branches chrétiennes (Willaime, 1999). L'objectif est de remettre la Bible au plus près des fidèles par une appropriation émotionnelle, qui enlève le besoin des médiations institutionnels ecclésiaux. Le pentecôtisme constitue ainsi un réseau d'églises « locales » déliées d'une autorité centrale, donnant fruit aux réseaux de sociabilités qui constituent une « fratrie spirituelle » (Mottier, 2012). Les pasteurs nourrissent le capital social procuré par de tels réseaux, ce qu'ils soutiennent en s'invitant à leur tour pour animer un culte dans leur église. Cette appropriation se fait par l'expérience physique et subjective de la puissance « divine », une expérience affective et émotionnelle vécue par la communauté des croyants. Par ailleurs, Willaime ajoute comment cette insistance sur l'oralité et l'immédiateté de l'expérience divine peut enlever l'importance du texte biblique, utilisé dans la mise en scène de la croyance.

Ayant esquissé l'arrière fond religieux du projet protestant de l'église étudiée, nous allons maintenant examiner les aspects ethno-nationaux de sa fondation.

2. Le protestantisme émotionnel d'une église « africaine »

Le « Centre évangélique parole d'amour et vérité » est fondé non seulement sur une transmission du charisme qui s'organise de manière hiérarchisée à partir du Pasteur Paul-Antoine, mais également sur une identité « ethno-nationale » en tant qu'église « africaine ». Nos observations témoignent de la hiérarchie des attributs sociaux au cœur des relations intergroupes entre français blancs majoritaires et fidèles noirs minoritaires, hiérarchie présente au même titre dans la fondation de l'église que les attributs religieux. En effet, Paul-Antoine n'est pas seulement pasteur nommé par les autorités spirituelles, il est également pasteur « africain », soulignant comment l'identité ethnicisée est au cœur de sa socialisation religieuse. Bien que le pasteur et la majorité de ses fidèles soient d'origine congolaise, l'église accueille des migrants de l'Afrique francophone aussi bien que des Antillais, qui s'identifient tous comme étant non-français. Cet entrecroisement des attributs sociaux dans ce contexte religieux s'explique par le contexte des migrations africaines et antillaises en France, sur lequel nous allons brièvement nous arrêter afin de comprendre la place sociale d'une église « africaine » en France²⁰.

La France des années 1980 et 1990 a vu l'émergence de nombreuses églises pentecôtistes africaines nées du besoin des migrants de mener un culte avec les éléments de leurs cultures d'origines. Ces éléments culturels se manifestent notamment par les chants, les danses, et la musique. De plus, la politique d'immigration sous le Président Mitterrand a permis aux étrangers de constituer des associations sous les lois de 1901 et 1905, leur ouvrant la possibilité de se constituer des églises (Ndiaye, 2008; Mottier, 2012). Si les premiers regroupements religieux

²⁰ Le contexte historique des pays d'origines des sujets se trouve en annexe.

ont eu lieu d'abord chez les uns et les autres et ensuite au sein d'églises protestantes françaises, ils ont pu voir naître leur propres églises.

Le Pasteur Paul-Antoine est congolais d'origine et la majorité des fidèles sont nés au Congo ou en Europe de parents congolais. Suite à la décolonisation, les processus de démocratisation des états africains ont été accompagnés par de multiples troubles économiques et sociaux qui ont déclenché les mouvements migratoires massifs de populations africaines à la recherche de meilleures conditions de vie (Kagne, 2001 ; Condon, 2000). Si le Pasteur Paul-Antoine est venu en France dans le cadre de ses études, sa trajectoire migratoire est singulière parmi les participants de notre recherche. De même que les participants aux entretiens, les fidèles de l'église sont arrivés en raison des situations économiques et politiques très instables dans leur pays d'origine. En effet, les années 1980 et 1990 ont vu des conflits sanglants, notamment dans la région des lacs de la République Démocratique du Congo (la RDC), à l'origine de la migration congolaise envers la Belgique et la France, pour leurs liens linguistiques et économiques datant de l'époque colonial.

Tel que nous venons d'informer, le « Centre évangélique parole d'amour et vérité » accueille non seulement les africains, mais également une minorité d'antillais. L'histoire coloniale des antillais s'est transformée par une migration organisée et administrée par la France des années 50-70, réalité loin de celle des congolais. Les années 1980 en France soulevaient, en particulier, des difficultés d'insertion pour les originaires d'Outre-Mer. Même s'il s'agissait d'un changement régional, et non pas national, pour les personnes issues de la migration antillaise²¹, il s'agissait davantage d'un accueil normatif et assimilationniste. L'appartenance à une minorité culturelle et les discriminations raciales qui y sont associées, ont suscité une discrimination

²¹ Des « provinciaux d'outre-Atlantique montés à Paris », Constant, 1987, p.24.

positive visant à garantir les droits des citoyens, notamment leur application aux originaires d'Outre-Mer²².

Nous verrons par la suite comment l'appartenance au groupe minoritaire des noirs est un lien fondamental de l'axe ethno-national qui est au cœur du projet fondateur de l'église. Cette recherche d'une appartenance s'applique aussi bien aux congolais qu'aux antillais. Tandis que les fidèles antillais sont, de loin, un groupe minoritaire au sein de l'église²³, ils partagent tout de même la stigmatisation ethnique des africains en France.

Ces repères historiques soulignent comment l'église émerge en tant que lieu d'accueil des migrants congolais et des français antillais, tous stigmatisés par la couleur de leur peau. La communauté spirituelle serait également un lieu dans lequel l'identité racisée, en tant que minoritaire ethnique, et le sujet colonial sont partagés et mis en avant dans le lien d'appartenance. Les liens culturels dominants étant congolais, les antillais de l'église peuvent également s'étayer sur leurs origines « noires », qui servent comme un point d'identification supraordonné à Dieu, et qui dépasse un statut de « migrant » potentiellement stigmatisant. Pasteur Paul-Antoine explique explicitement ce besoin pour un lieu « africain » :

« ...On a eu besoin de cette église africaine dans les temps parce que on peut pas nier notre culture...On allait dans les églises françaises, les églises dites des blancs, mais on s'est retrouvé pas trop, il y avait toujours un quelque chose qui manquait. Alors, quand on s'est retrouvé entre nous, en groupe, c'était différent »

²² A titre d'exemple, l'Agence Nationale pour l'insertion et la promotion des Travailleurs d'Outre-Mer proposait de l'aide personnalisée telle que des « voyages-vacances » à l'aide sociale exceptionnelle en passant par les différents types de prêts (mobiliers, logement, avances sur salaires etc.) offerts au public concerné (Constant, 1987, p.24).

²³ Pierre, sa femme et trois enfants, et Renata et sa fille Rayana sont les seuls fidèles Antillais de l'église.

L'expression religieuse évoquée par le pasteur distingue cette génération d'églises pentecôtistes dont fait partie le « Centre évangélique parole d'amour et vérité » des églises « françaises ». En effet, les différentes migrations de l'Afrique francophone et des Antilles se sont projetées dans des églises exprimant un « protestantisme émotionnel » ostensiblement africain, et même prioritairement « congolais » (Willaime, 1999). Nous examinerons l'intersection entre les religions africaines traditionnelles et le pentecôtisme dans le prochain chapitre, qui analyse en détail nos observations. L'ancrage administratif de tels lieux de cultes ne cesse pas son envolée ; en 1990, la Communauté des Eglises d'expressions africaines de France, créée et en 2010, recense une quarantaine d'églises affiliées. En 2012, l'Association des Pasteurs Congolais de France rassemble plus de deux cents pasteurs fondateurs d'églises pentecôtistes en France (Mottier, 2012).

La production, et reproduction, culturelle s'organise par les dispositifs cérémoniaux qui mettent en scène ce « protestantisme émotionnel » par les cérémonies hebdomadaires. Nos analyses révéleront comment les rites, associés à la délivrance (Fancello, 2006), renforcent l'appartenance religieuse-ethnique, et sont structurés par les rapports sociaux de sexe (Kergoat, 1982).

3. Acteurs principaux de l'église

Le Pasteur Paul-Antoine est fondateur et *leader* du « Centre évangélique parole d'amour et vérité », cependant il n'anime pas tous les cultes. Ce pouvoir de la parole est attribué à trois acteurs principaux de l'église : Alain, Pierre et Renata. Avec le pasteur, ces quatre figures ont ainsi eu l'influence la plus importante sur la légitimité de notre présence en tant qu'observatrice, car elles nous accueillaient et nous présentaient à leurs fidèles. Nous présenterons ces acteurs dans cet ordre avant de s'intéresser de plus près au contenu même de nos observations.

3.1. Pasteur Paul-Antoine : père fondateur de l'église

Le Pasteur Paul-Antoine est le personnage clé de cette communauté. A la tête du régime de filiation exercé dans cet univers social, il est le père spirituel qui détermine la division du travail qui structure la hiérarchie sociale au sein de l'ensemble des relations sociales observées. En effet, il représente la figure du père comme origine d'une parenté sociale élective qui est propre à l'église pentecôtiste (Fine, 1994 ; Héritier & Copet-Rouge, 1995 ; Mottier, 2012).

Pasteur Paul-Antoine représente une direction telle qu'est la tradition du protestantisme qui privilégie un leader pastoral, nommé sur le charisme de la personne et non pas sur la reconnaissance institutionnelle, telle que l'épreuve des diplômes en théologie. Le barème par lequel les fidèles déterminent son aptitude à être pasteur dans sa communauté religieuse, est sa capacité de communiquer avec le divin, et sa manifestation de sa puissance divine par les guérisons. En effet, pasteur Paul-Antoine a été reconnu par son propre « père spirituel » comme ayant la « vocation », ce qui l'a fait basculer de la position de simple fidèle, ayant été « appelé » par Dieu, à devenir leader de ce groupe de croyants, et a donc fondé l'église « Centre évangélique parole d'amour et vérité » en 1987. Il nous explique sa position particulière :

« ...Tout le monde peut être chef mais tout le monde ne peut être leader c'est très différent...Tout le monde est appelé et tout le monde n'a pas la vocation : tout le monde est appelé euh quand tu viens à l'église, tu donnes ta vie à Jésus, tu es appelé, mais c'est pas pour ça que tu dois à tout prix avoir un rôle supérieur aux autres ».

Dans son processus du devenir pasteur-leader, Paul-Antoine révèle comment son don spirituel est apparu en parallèle de son inscription dans un réseau social pentecôtiste. Lorsqu'il a pris la responsabilité du groupe de croyants, il semblerait que son « appel » a été la suite concrète de son « don » de pouvoir charismatique et l'a rendu légitime. Cependant, il a fallu qu'il attende 1991 afin d'être reconnu officiellement en tant que pasteur, et non pas seulement « leader » par ce « père

spirituel » et son groupe de fidèles. Cette notion de charisme met en avant que celui qui porte le charisme est un individu chez qui les admirateurs, ou fidèles ou les « dominés charismatiquement », reconnaissent des qualités extraordinaires (Weber, 1971/1921, p. 320-329 ; Geertz, 2012/1986). La légitimité du Pasteur Paul-Antoine est ancrée dans une tradition de charisme personnel, reconnu par ses pairs spirituels, mais n'est pas rendue légitime par une institution légale ou bureaucratique (Coulmont, 2013).

Le « Centre évangélique parole d'amour et vérité » est ainsi fondé sur une logique de transmission paternelle par laquelle Paul-Antoine représente la figure du père fondateur d'une nouvelle famille spirituelle (Fine, 1994 ; Héritier & Copet-Rougier, 1995 ; Mottier, 2012). Les relations sociales au sein de cet univers sont structurées par une sociabilité religieuse au sein de laquelle se situent tous les liens sociaux dans une fratrie spirituelle : parents-enfants, aînés-cadets, frères-sœurs, oncles-neveux. En tant que figure du père, le pasteur est responsable de la socialisation et de la reconnaissance du potentiel spirituel (intitulé « l'appel » ou « la vocation ») de ceux qui appartiennent, en tant qu'« enfant », à sa famille. Ayant été lui-même reconnu en tant que « fils » spirituel du pasteur africain en Suisse, le pasteur a hérité du pouvoir charismatique qu'il lui a été transmis de sa hiérarchie spirituelle.

Fondateur de l'église, il s'intitule « chef » ce qui semble, en effet, correspondre au fait qu'il détient le pouvoir ultime pour toute décision matérielle et symbolique. En tant que représentant spirituel, Paul-Antoine entretient la liaison avec Dieu de la part de l'ensemble des fidèles, et, à ce titre, est impliqué dans l'ensemble des rites qui transmettent et entretiennent le sens religieux (mariages, baptêmes et retraites religieuses). Au cœur de son discours, au niveau collectif, lors des sermons aussi bien qu'en discussion individuelle, le pasteur se présente, parle, comme un leader naturel, choisi par Dieu. Il dégage une confiance et contrôle et transmet sa domination du lieu : l'église, et toutes les personnes qui traversent le seuil sont ainsi placées comme sous sa tutelle.

Les fidèles de l'église, les jeunes aussi bien que les adultes, expriment une adoration et une admiration pour le pasteur, qui parle de façon animée et rythmique, et qui domine toute interaction. Ses cultes prennent l'élan d'un spectacle performatif par les rythmes et tonalités de sa voix, ses gestes ainsi que le contenu de ses anecdotes par lesquelles il tient l'attention des fidèles entre ses mains. Systématiquement, le pasteur met sa réussite en avant, son pouvoir de transmettre la parole religieuse, sa conversion évangélique, sa légitimité spirituelle. Un mélange entre le français et le lingala, il délivre son sermon comme une chanson parsemée avec de nombreux appels aux fidèles à répondre. Les fidèles répondent systématiquement aux sermons, porteurs des leçons de morale, avec des « *amen* » et « *merci Jésus alléluia* » enthousiastes. Le rythme ascendant de sa voix et ses mouvements coordonnés incitent les fidèles à s'y impliquer. Les cultes du pasteur se terminent toujours par un éclat de musique aux rythmes congolais, la salle entière est prise par des chants et des danses.

Au fil du temps sur le terrain, nous avons observé que le Pasteur Paul Antoine a peu animé « *la prière* » ou « *le culte* » des mercredis. Cependant, il anime exclusivement le culte de dimanche. Ce partage des tâches hebdomadaires semble souligner comment l'administration routinière de l'église est confiée aux « fils » du pasteur, Alain, Pierre et Renata, qui sont formés petit à petit, à modérer des cultes. Il semblerait qu'une dialectique émerge entre le charisme du pasteur, révélé par l'appel de Dieu, qui s'oppose au charisme de sa fonction de *leader*, qui pourrait s'user par les tâches quotidiennes de l'église (Mottier, 2012). Tout de même, le pasteur est souvent physiquement présent lors des cultes du mercredi, mais occupé en réunion et laissant ses « fils » spirituels assurer les rites de la prédication. Pendant le culte, le pasteur reçoit des individus en réunion et intervient parfois avant la fin du culte pour transmettre des informations pertinentes. Au fil du temps de nos observations, le pasteur est de plus en plus absent lors des cultes du mercredi, seulement présent les dimanches en mode performatif. Nous apprenons, lors d'un entretien individuel avec une des filles du pasteur, Palma, comment la réalité

matérielle exige à ce qu'il travaille en dehors de cette fratrie spirituelle : « Mes parents sont occupés, fatigués, mon père travaille beaucoup, la sécurité, toujours de la sécurité, donc il travaille tard dans la nuit ».

A l'intérieur de l'église, Paul-Antoine est le responsable ultime de l'ordre charismatique tandis qu'en tant que vigil de sécurité à l'extérieur, il maintient un ordre commercial et social avec un poste à bas niveau hiérarchique. La position sociale qu'il occupe en tant que vigil s'oppose catégoriquement à sa position de pouvoir ultime de leader désigné par l'intervention divine. En effet, son travail rémunéré est vide de pouvoir matériel et symbolique, sa présence est utilisée afin de procurer un sentiment de sécurité chez la clientèle et de protéger la marchandise du propriétaire²⁴. Sa couleur noire est sa qualification principale pour ce poste, car la stigmatisation ethnique est utilisée comme manière de maintenir l'ordre dans ce cadre commercial. Le pasteur Paul-Antoine délègue ainsi la modération des cultes, non pas seulement pour valoriser l'effet charismatique lors du culte de dimanche, mais aussi pour subvenir aux besoins matériels de la vie quotidienne.

Après cette exposition sur le père fondateur du « Centre évangélique parole d'amour et vérité », nous allons maintenant nous intéresser de plus près aux trois « fils » du pasteur, à qui il a attribué le droit à l'enseignement religieux chaque semaine.

²⁴ Au sujet des métiers de l'ordre: Proteau, L. et Pruvost, G. (2008). Se distinguer dans les métiers d'ordre » (armée, police, prison, sécurité privée), *Sociétés contemporaines*, 4, 72, p. 7-13. DOI : 10.3917/soco.072.0007.

3.2. Trois « fils » du pasteur

Alain, Pierre et Renata sont les trois fidèles dotés du pouvoir, par le pasteur, qui leur cède la modération des cultes du mercredi. Ils entretiennent une relation métaphorique de fraternité en tant que « frères et sœurs » d'une seule famille en prière, dont le pasteur Paul-Antoine est le père spirituel et fondateur (Laurent, 2003). En plus de ces trois interlocuteurs, d'autres pasteurs, venus d'église africaines en France et en Afrique, sont invités de manière ponctuelle à animer le culte, renforçant le réseau élargi du capital social du pasteur (Mottier, 2012). Dans une véritable logique de lignage de cette « fratrie spirituelle », Paul-Antoine représente un patriarcat « spirituel » qui, en confiant des responsabilités hebdomadaires, reconnaît et socialise Alain, Pierre et Renata par leur potentiel charismatique. Cette parenté spirituelle hiérarchise et structure les relations entre les individus : même par son absence, Paul-Antoine reste la figure du pasteur fondateur qui a béni leur présence. Nous allons présenter ces trois individus qui tiennent des responsabilités particulièrement importantes au sein de cette communauté. De plus, nous avons tissé un lien social particulièrement fort avec Renata et Alain, qui nous ont offert une légitimité nous permettant d'avoir un accès auprès d'autres fidèles.

Alain

Alain est le seul interlocuteur blanc du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». Nous avons tout d'abord tissé un lien avec lui par le partage de nos attributs sociaux en tant que personnes blanches et anglophones. Tandis que des personnes blanches assistent de temps en temps aux cultes, Alain est le seul qui appartient au noyau central de l'église. Il est fortement impliqué dans l'organisation et la hiérarchie de l'église. Trentenaire, il est né en Allemagne, d'un père Egyptien et d'une mère Finlandaise et il vise une carrière de pasteur. C'est sa femme, Raushana, qui est congolaise, qui l'a introduit dans la communauté congolaise évangélique.

Alain a vécu aux Etats-Unis dans le cadre de ses études en théologie et entreprend un projet pour y retourner et s'y installer avec sa femme et leurs quatre enfants, afin d'y poursuivre ses études. Parmi Pierre et Renata, Alain est le seul qui n'a pas seulement appris à animer le culte sur le tas, mais qui a aussi entrepris un apprentissage formel de la prédication évangélique.

Au delà de notre partage du statut de personne blanche et anglophone à l'église, Alain a été la seule personne de l'église à s'intéresser aux questionnements théoriques de notre étude. Nous avons longuement discuté avec lui sur notre sujet de recherche pendant les moments informels d'échange social suivant le culte. Alain et Raushana nous proposaient également de nous déposer chez nous après le culte, et ces trajets en voitures étaient propices aux échanges au sujet de l'église et de notre recherche. Nous nous sommes vus une fois à l'extérieur de l'église, après le culte, pendant un entretien informel sur les coutumes congolaises, la communauté de l'église et les rites de leur mariage en tant que modèle de la morale protestante. Très engagé dans les activités diverses de l'église, Alain est notamment le responsable du groupe des jeunes et est ainsi devenu une personne clé pour notre entrée ethnographique.

Renata

Si les femmes sont quasiment exclues du devenir de disciple, les hommes exerçant une domination sur les femmes en qualité de leader, Renata est l'exception singulière. Dans cet univers, dont la figure du père comme patriarcat social recouvre l'ensemble des relations, Renata est la seule femme qui a accès au pouvoir charismatique par l'enseignement ministériel. Au début de notre travail ethnographique, nous avons eu peu d'interactions avec Renata ; le pasteur nous

avait conseillé de faire un entretien d'abord avec elle, afin qu'elle puisse nous apprendre le fonctionnement de l'église, de part de son implication importante. Au fil du temps, nos interactions ont été régulières et nous nous dirigeons vers elle avant et après le culte pour échanger autour d'une complicité féminine ; le travail, le couple, les pratiques esthétiques. Tout de même, nos échanges étaient toujours parsemés de petits reproches : « *on t'as pas vu depuis longtemps toi ! Tu as était où ?* ». Son intonation laissant entendre qu'elle estimait qu'on aurait pu venir plus souvent, notre engagement religieux n'étant pas suffisant à son regard, même après lui avoir décrit l'objectif de notre venue.

Une fois que nous assistions régulièrement aux cultes, Renata nous a fait part de ses qualités chaleureuses et amicales. A l'inverse de la vaste majorité des femmes, elle vient au « Centre évangélique parole d'amour et vérité » sans être accompagnée par un homme, se décrivant comme étant « mariée » à l'église. En effet, elle y passe la majorité de son temps depuis sa venue en France de la Guadeloupe, il y a plus de vingt ans. Renata est omniprésente à l'église, absente seulement très rarement du culte. Lorsqu'elle tient le pouvoir charismatique, de par sa parole quand elle « *fait la prière* » ou anime « *le culte* », son discours rapide, est composé principalement de termes bibliques, et est énoncé sous forme de prière rythmée, sans aucun sens logique auquel nous pourrions nous accrocher. La glossolalie propre aux performances charismatiques serait devenue sa manière de parler lors des interactions sociales non-religieuses.

Nos interactions avec Renata ont surtout pris un élan plus intime par rapport à d'autres acteurs de l'église, lorsqu'elle nous déposait à l'arrêt de métro après le culte. Ces trajets nous ont permis d'entretenir des discussions banales sur la vie quotidienne, qui étaient, au fond, responsables du développement du lien social. De plus, lorsque Renata déposait d'autres fidèles chez eux, nous avons pu ainsi écouter leurs échanges, qui se centraient autour de l'organisation des retraites et des critiques portées sur les directives financières. De telles discussions ont surtout soulevé des dynamiques de hiérarchie sociale interne du groupe, qui ne se révélaient

pas par la méthode d'observation des cultes. Ces moments informels dans la voiture nous ont également permis d'avoir un contact plus proche avec sa fille, Rayana, qui nous livre ses préoccupations majeures : son activité sociale sur Facebook, son copain du moment, ses études. Grâce à ce contact privilégié, nous avons pu mener un entretien individuel avec Rayana, et gagner par la suite, une certaine alliance avec les jeunes.

Pierre

Pierre est la troisième personne qui anime régulièrement « *la prière* » et « *le culte* » du mercredi. De même qu'Alain et Renata, il n'anime jamais le culte le dimanche, place privilégiée réservée seulement au pasteur Paul-Antoine. Tandis que notre lien avec Pierre est resté assez distancié, il s'agit tout de même d'une des personnes avec qui nous avons parlé systématiquement après le culte. Pierre parle doucement mais très rapidement, avec un appui sur des termes bibliques qui dépasse notre capacité de suivre le fil de son discours. De même que Renata, il semblerait que le style issu de la glossolalie charismatique serait devenu sa manière de discuter, même en dehors de la performance religieuse. Pierre est marqué par un discours fort moraliste. Ses sermons, comme son discours informel, se fondent sur la menace des conséquences négatives pour ceux qui ne suivent pas le chemin chrétien dont il est lui-même exemplaire. Père de famille, Pierre est systématiquement accompagné par ses trois enfants ainsi que par sa femme. Sa fille aînée, Valentine, vingt ans, est responsable du groupe des petits enfants de l'église et s'en occupe notamment pendant le culte du dimanche, quand il y a une trentaine d'enfants enfants à l'église (une sorte de crèche interne). Son fils Xavier a dix-huit ans et est membre de la chorale. Il s'occupe de la technique de la salle pendant les répétitions et les spectacles. Enfin, sa plus jeune fille Charlotte, huit ans, est le seul membre de la famille avec qui nous partageons un échange même s'il est non-verbal ; lors de chaque culte nous croisons nos regards silencieusement, et elle nous sourit de manière spontanée et joyeuse. Quand elle n'est pas assise à côté de sa mère pendant le culte, Charlotte s'assoit à côté d'une des jeunes femmes ou parmi les

jeunes enfants d'autres fidèles. Contrairement à sa mère, sa sœur et son frère, Charlotte recherche l'interaction avec nous, nous saluant toujours avec grimaces rigolotes lorsqu'on arrive à l'église, ainsi que pendant le culte.

Ayant présenté les acteurs centraux de l'église, nous allons maintenant présenter les objets de nos observations, les pratiques religieuses du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». Le lien avec ces trois interlocuteurs nous semble avoir établi un lien de confiance avec les autres fidèles et une légitimité quant à notre présence régulière.

3.3. Dispositifs cérémoniaux : les rites de la délivrance

Nous allons maintenant nous immerger au sein de l'église « Centre évangélique parole d'amour et vérité » afin de nous intéresser au contenu de notre enquête ethnographique. Tandis que nos entretiens nous ont fourni une matière discursive, les observations ethnographiques nous ont fourni une matière symbolique faite de gestes, de bruits et d'observations de personnes lors de séquences rituelles.

Le « Centre évangélique parole d'amour et vérité » est situé au sein d'un ancien hangar, au fond d'un parking sur un terrain vide entouré par des barres d'immeubles, dans une zone industrielle, à l'extérieur d'une agglomération urbaine en France. Quand on ouvre la porte en métal de l'église, la porte originale du hangar, on arrive dans l'entrée avec un bureau à gauche, une salle de réunion à droite, une cuisine et des toilettes. L'ensemble de cette moitié du bâtiment est délabré, l'ancien carrelage détruit, le sol tâché. Le lieu est pourtant propre mais donne l'impression d'être sale parce que son état structurel est en désarroi. Les portes sont trouées, le papier peint se décolle, des inscriptions sont inscrites sur, le bureau et la salle de

réunion sont sombres, froides, modestes. L'évier dans les toilettes fuit, les toilettes elles-mêmes sont cassées. Seuls le miroir en forme de croix et les croix dessinées sur le carrelage au sol rappellent qu'il s'agit d'un lieu religieux/de culte religieux .



A l'étage se trouve une grande salle qui s'étale sur la superficie de l'église entière, utilisée seulement pour des repas collectifs organisés, pour célébrer des jours de fête. Retour au rez-de-chaussée, le couloir d'entrée se termine par deux portes vitrées qui s'ouvrent sur la salle principale de l'église. Au pied de ces portes se trouvent deux bancs sur chaque côté du couloir, au-dessus desquels est affiché un article d'un journal local avec des photos des fidèles de l'église et du pasteur Paul-Antoine. D'autres affiches décrivent les actualités de l'église, s'ajoutant aux posters de publicité pour des cultes de pasteurs congolais enregistrés sur DVD, tous mettant en scène l'image d'une réussite sociale par leurs costumes soignés et embellis par des bijoux en or.

La salle principale de l'église dans laquelle se déroule le culte, dégage une ambiance plus légère, plus soignée et plus rénovée que la première moitié du bâtiment. C'est un espace propre, lumineux, entretenu, la vraisemblable artère centrale de l'église qui est l'objet de soins décoratifs. Les murs de la salle principale de l'église sont décorés par des citations bibliques, des rideaux colorés, des fleurs en plastique. Des étagères exposent la littérature chrétienne à gauche, et on trouve une petite salle technique à droite, dans laquelle sont réglés le son des instruments de musique et le vidéoprojecteur. De ce premier espace ouvert, se prolonge un couloir principal qui descend au milieu de la salle, avec une quinzaine de rangs de chaises sur chaque côté et s'ouvre sur un deuxième espace ouvert où se situe le pupitre. Le pupitre est réservé seulement à celui qui anime le culte, qui est le seul à être face aux fidèles, assis dans les rangs de chaises. Derrière le pupitre s'élève une scène remplie d'instruments de musique. Lors du culte, les membres de la chorale, chanteurs et musiciens, y restent pour les périodes de prière pendant le culte. Cependant, lors du sermon même, les membres de la chorale s'assoient dans un groupe de chaises orientées dans un angle vers le pasteur, ainsi situé lui-même de manière clairement à part du reste des fidèles. Un écran pend à droite de la scène, utilisé seulement pour les cultes du dimanche, quand le pasteur projette des citations de la Bible référencées dans son sermon. Un panier est posé à côté du pupitre de manière permanente pour recevoir les offrandes, on trouve aussi une boîte en bois sur laquelle il est écrit : « *dons pour construire une église à Kinshasa* ».

Ayant présenté le local du « Centre évangélique parole d'amour et vérité », nous allons maintenant nous intéresser aux rites qui structurent son contenu religieux, ainsi que les dispositifs collectifs du groupe de jeunes et de la chorale.



Le rythme hebdomadaire de l'église s'organise à travers plusieurs rites réguliers qui mettent en scène l'espace de conversion au sein du projet du prosélytisme pentecôtiste. Ces rites sont ainsi l'objet de nos observations : les « *cultes* », les répétitions de « *la chorale* », et les réunions du « *groupe des jeunes* », dont une de leurs sorties à l'extérieur de l'église. Par ailleurs, c'est l'aspect du prosélytisme qui nous permet de gagner une entrée en tant qu'observatrice. Ce véritable défi épistémologique sera examiné au fur et à mesure dans nos chapitres qui portent sur l'analyse des données recueillies. Le « *culte* » est pratiqué le mercredi soir de 19h00 à 21h00 et le dimanche matin de 10h00 à 12h00, et est parfois suivi d'un repas collectif. Les « *veillées de prière* » se tiennent le vendredi soir de 20h00 jusqu'à 2h00, cependant, nous n'avons jamais observé cette activité par réticence d'être parmi les croyants pendant cette durée de temps importante, et pendant la nuit. Le « *groupe des jeunes* » se réunit une fois par mois à l'église et propose également des sorties collectives. Enfin, l'église organise des « *retraites* » de plusieurs jours, pendant lesquelles les participants se réunissent pour prier, étudier la Bible ou accueillir un pasteur qui rend visite d'une autre église. Nous avons seulement assisté aux retraites lorsque le « *culte* » habituel a été animé par un pasteur venu dans le cadre de la

retraite. Cependant, nous n'avons pas suivi les autres manifestations tenues pendant la retraite.

Le culte

Le culte est l'activité principale de l'église, activité qui s'organise autour de la transmission religieuse par l'enseignement biblique. Nous décrirons, dans un premier temps, le culte du mercredi et ensuite celui du dimanche. Ces deux cultes ont lieu toutes les semaines de l'année, mais, on découvrira que leur mise en scène se différencie, ce qui justifie cette analyse séparée.

Le culte du mercredi a lieu de 19h00 jusqu'à 21h00, et est découpé en plusieurs temps : « *faire la prière* » est suivi par « *le sermon* » qui se termine par un deuxième temps de « *prière* », suivi d'une procédure de faire « *les offrandes* », et enfin, « *les annonces* ». Le temps qui suit la fin du culte, que nous intitulons « *échange social* », comprend la fermeture de l'église et la mise en place du transport entre les fidèles. Pendant ce moment de petit rangement, les fidèles se saluent, se parlent, alimentent leur liens sociaux. Schématiquement, l'ensemble d'activités du « *culte* » du mercredi soir s'organise de la façon suivante :

« Culte » du mercredi soir

19h00 à 19h30 – fidèles arrivent dans l'église, « prière »

19h30 à 20h00 – « le sermon »

20h00 à 20h10 – « prière »

20h10 à 20h40 – « offrandes », « annonces »

20h40 à 21h00 – « échange social », fermeture de l'église, départ

Le premier temps de « *prière* » est animé par un interlocuteur, décidé d'avance par le pasteur. Tandis que le rythme et le style de la « *prière* » se différencient entre les animateurs, l'interlocuteur reste toujours sur la scène de devant de la salle. Certains

s'adressent à la salle directement, tandis que d'autres font leur prière à voix haute sur la scène, sans s'adresser aux fidèles. Ce modérateur énonce sa prière, de la même manière que l'ensemble des fidèles dans la salle : les mots coulent à grande vitesse de manière spontanée et s'accompagnent parfois de gestes, cris, dance. Il commence toujours à prier et à louer Dieu en incitant « *les frères et sœurs* » à accueillir Dieu dans la salle, en tant qu'enfants de Dieu issus de cette fratrie spirituelle. Il fait souvent appel aux difficultés auxquelles les fidèles pourraient être confrontées, et à comment Dieu interviendra pour les aider matériellement, ou les consoler spirituellement. Ce temps de « *prière* » est le moment où les fidèles arrivent et s'installent dans l'église : ils choisissent des places aux rangs, espacés les uns des autres. Silencieusement, ils se saluent avec le regard à travers la salle, ou bien avec le partage d'un « bonjour » émis en voix basse. Chacun fait sa prière personnelle, certains se mettent debout, les mains et le front contre le mur, ils parlent, crient, et chantent à haute voix. D'autres restent assis avec la tête baissée dans leurs mains ou posée sur la chaise de devant, leurs prières énoncées à voix basse ou silencieusement. La « *prière* » dure une trentaine de minutes, lorsque l'animateur annonce que c'est le moment « *du culte* », cela indique aux musiciens d'arrêter de jouer, et de descendre de la scène pour s'installer parmi les fidèles, dans les rangs de chaises de la salle. La personne qui anime la « *prière* » peut également animer « *le culte* », ou bien une autre personne monte au devant de la salle pour prendre sa place.

Pendant ce temps de transmission de la prière entre le modérateur et la salle, les musiciens de la chorale jouent parfois de la musique pour accompagner celui qui mène la « *prière* », accompagnés par les chanteuses qui prient à voix haute, synchronisées avec la musique. Contrairement au culte en lui-même, la « *prière* » est souvent animée par des femmes fidèles de l'église telles que Raushana, la femme d'Alain, Pauline, une femme qui chante dans la chorale, et Renata, qui participent toutes, régulièrement, à mener cette ouverture du culte.

Le sermon

Le « *sermon* » est fondé sur un sermon chrétien, sélectionné par l'animateur. Il s'agit d'un moment de communication unilatéral, les fidèles écoutent cette parole singulière qui suit la thématique décidée par l'animateur, telle que la famille, la souffrance au quotidien, ou les directives morales de la Bible. Chaque animateur cite des extraits de la Bible qui soulignent la thématique de son sermon que les fidèles suivent en lisant leurs propres Bibles en parallèle. Selon l'animateur, le temps du « *sermon* » peut être principalement consacré à la lecture directe de la Bible, tandis que d'autres animateurs utilisent comme exemples des leçons de vie chrétienne juste. D'autres, encore, proposent une présentation structurée des leçons à extraire de la Bible, ou comment mener une vie quotidienne selon « le » chemin chrétien. Pendant le « *sermon* », les fidèles écoutent l'animateur, avec l'exception de ceux qui répondent « *amen* » aux questions rhétoriques posées ou ceux qui se proposent de lire à voix haute un passage sélectionné de la Bible. Certains fidèles prennent des notes, mais la majorité d'entre eux sont assis et écoutent passivement. Beaucoup de fidèles portent un regard de désintérêt ou une attention portée ailleurs, peu de fidèles ont un visage marqué par la concentration.

Le « *sermon* » se termine après une trentaine de minutes, quand l'animateur met fin à son intervention. Celui qui a animé la « *prière* » précédant le « *sermon* » revient ensuite au devant de la salle pour animer un deuxième temps de prière, si celui qui a fait le « *culte* » ne reste pas animer ce deuxième temps de « *prière* ». Les musiciens reprennent leur place sur scène, et, selon le nombre de personnes de la chorale présentes, ce temps de « *prière* » peut comprendre un moment musical très animé ou plutôt une « *prière* » concentrée sur la parole, avec la musique et les chants en arrière-fond. Contrairement au premier temps de « *prière* », l'animateur s'adresse systématiquement à tous les fidèles qui doivent, à sa demande, se mettre debout pour prier. Selon le choix et la vigueur de la musique, les fidèles participent entre un léger applaudissement jusqu'à l'engagement du corps entier pour danser avec ferveur. Il y a un répertoire de chansons religieuses aux rythmes de la musique

congolaise, connus par tous les fidèles, et ils chantent à l'unisson lorsque la chorale, ou l'animateur seul, les chante. Parfois, l'animateur prie à voix haute dans le microphone, pendant que les fidèles font leur propres prières à voix haute ou de manière silencieuse, les mains levées dans l'air, ou la tête penchée vers l'avant de façon plus solennelle.

Ce deuxième temps de « *prière* » se termine quand l'animateur prend le panier pour « *les offrandes* », indiquant aux fidèles d'y participer financièrement. A ce moment, la musique diminue, les prières et les chansons continuent à voix basse. Un par un, les fidèles quittent leur chaise et descendent le couloir central jusqu'à l'avant de la salle où ils déposent leur argent dans le panier. Pendant « *les offrandes* », s'il s'agit d'un culte particulièrement animé, les fidèles pourraient descendre le couloir en dansant jusqu'au panier et sur le retour à leur chaise. Quand chacun est passé pour « *les offrandes* », l'animateur signale aux musiciens d'arrêter la musique et il fait des « *annonces* », tel qu'un rappel des horaires pour « *la veillée* » ou le lieu pour la prochaine sortie du « *groupe des jeunes* ».

Les « *offrandes* » et les « *annonces* » indiquent la fin du « *culte* », mais un dernier temps informel, « *l'échange social* », indique la fin du temps à l'église. « *L'échange social* » est le premier moment libre où l'ensemble des fidèles s'embrasse et se salue. Ils circulent, « *Bonjour ma sœur, comment tu vas ?* », ils discutent ensemble avant la fermeture de l'église. Parmi ces saluts généralisés, des sous groupes se forment assez vite : les « *jeunes* » se réunissent pour se parler, tout en s'auto divisant encore par sexe, les filles se font la bise et les garçons se serrent la main. Même si les adultes se divisent également par sexe, ils se mélangent davantage au début de leurs échanges. Les femmes s'embrassent et se disent bonjour et échangent des nouvelles de leurs vies quotidiennes. Les hommes se serrent la main et se parlent souvent en lingala. Certains fidèles vont parler en voix basse au pasteur, ou à celui qui a animé le « *culte* », vraisemblablement à la recherche d'un conseil ou un avis. Enfin, tout le monde se déplace dehors, dans le parking, et

continue d'échanger quelques minutes pendant que le covoiturage s'organise. Ce moment convivial et informel s'étend également dans la voiture.

Le culte de dimanche

Le « *culte* » du dimanche suit la même organisation de celui du mercredi avec certains ajustements, notamment parce qu'il prend l'ampleur d'un spectacle encore plus animé, d'une performance soigneusement mise en scène. Le « *culte* » commence à 10h00 et se termine à 12h00, quand un repas collectif est parfois proposé ou des sandwichs sont vendus à la sortie de l'église. La différence majeure avec le « *culte* » du mercredi est l'ampleur de l'animation. En effet, le « *culte* » du dimanche est investi comme une véritable performance, chorégraphiée par la chorale, qui comprend le double de musiciens que pour le culte du mercredi. Si, habituellement, une dizaine de fidèles assiste au culte le mercredi, une cinquantaine de personnes remplit la salle le dimanche. Les animateurs, aussi bien que les participants, sont tous méticuleusement habillés, les vêtements colorés et parfois extravagants. L'ambiance est donc beaucoup plus animée et l'échange social plus étendu. Le culte du dimanche est caractérisé par l'ampleur des activités, les fidèles dansent, crient, traversent la salle, descendent le couloir entre les rangs de chaises, les enfants courent et se chassent, les petits nourrissons passent de mains en mains. Si le culte de mercredi se marque par un air sérieux, de rappel à l'ordre religieux, le culte de dimanche se veut comme une fête, une célébration de la joie que procure la religion dans cette communauté.

Les jours où un repas collectif est proposé, un noyau central d'une dizaine de femmes, qui assistent régulièrement au culte, le préparent. Elles sortent de la salle du sermon avant la fin pour s'en occuper dans la cuisine de l'église, souvent stressées de devoir terminer les préparations du repas avant la fin du culte. Une fois le « *culte* » terminé, la chorale continue à jouer de la musique congolaise, et

l'ensemble des personnes dans la salle dansent, chantent, font la fête. Petit à petit, les fidèles montent à l'étage et sont servis à manger par les femmes, qui ont été responsables de la préparation. Tout le monde s'assoit pour manger à une des grandes tables qui remplit la salle à l'étage.

3.4. Le groupe des jeunes

Le « *groupe des jeunes* » est une activité parallèle au culte, au sein duquel le discours religieux est spécifiquement transmis à la prochaine génération. Alain est le responsable du « *groupe des jeunes* » pour lequel il organise des réunions mensuelles, pendant lesquelles ils discutent de thématiques chrétiennes en lien avec leur vie personnelle. Le « *groupe des jeunes* » constitue un véritable lieu de transmission des valeurs et croyances de l'église parmi les adolescents, qui représentent la prochaine génération d'adultes qui prendra le relais des activités de l'église. Les réunions régulières commencent avec une prière menée par Alain, suivie d'un enseignement chrétien. L'enseignement est ensuite discuté par le groupe. Enfin, la réunion se termine avec les annonces et une prière.

Au delà des enseignements chrétiens, le groupe organise des retraites de plusieurs jours à l'église, pendant lesquelles ils approfondissent les sermons et les discussions abordées lors des réunions mensuelles. Le « *groupe des jeunes* » participe également aux retraites menées par les jeunes d'autres églises et partent en voyage organisé tous ensemble, pour les séjours inter-église.

3.5. La chorale

La chorale de l'église répète souvent, avant ou après le culte du mercredi, en vue de leur performance pour le culte de dimanche. Nous n'avons jamais observé la

répétition de la chorale entière qui accompagne le culte de dimanche, une dizaine de personnes. Les répétitions, qui ont été l'objet de nos observations, étaient le plus souvent avec Palma et Justine et avec une ou deux autres jeunes femmes de l'église, qui se préparent pour le culte du dimanche suivant. Elles sont accompagnées par Xavier et Marc, qui jouent à la guitare ou s'occupent du son de la salle technique. En effet, une division sexuelle est clairement installée dans la chorale, les hommes jouent les instruments de musique, tandis que les femmes chantent et dansent.

Les répétitions sont investies de manière concentrée par les membres de la chorale, mais il s'agit également d'un moment privilégiant des interactions informelles. L'atmosphère est détendue, entre les chansons ils rigolent ensemble en se lançant des blagues. Les filles, particulièrement, s'expriment de manière très corporelle, leurs mains, leurs bras, les grimaces soulignent leur rires, cris et critiques. A la fin de la répétition, ou bien après avoir joué pendant un culte, les jeunes de la chorale se regroupent entre eux, souvent les filles en petit comité, et les garçons entre eux. Lorsqu'un homme plus âgé fait la démonstration de ses capacités musicales sur la guitare, les jeunes le regardent, silencieux, en apparente admiration de son expertise.

Ayant présenté le lieu de nos observations ainsi que l'organisation des dispositifs qui s'y déroulent, nous allons maintenant nous intéresser à l'analyse du symbolique religieux, fait de gestes, de bruits et d'observations de personnes lors des séquences rituelles (Mary, 1988) et rencontres informelles.

Chapitre 2 - La grande famille transnationale

Trois axes ressortent de notre observation de l'église en tant que famille élargie. Tout d'abord, l'église est fondée sur un projet identitaire qui repose sur l'expression corporelle lors du culte. Né des relations intergroupes entre chrétiens français et congolais, l'espace le pasteur Paul-Antoine a voulu relier les fidèles « africains » dans un espace leur appartenant. Ensuite, l'église propose ainsi un lieu de culte dans lequel les fidèles peuvent intégrer les codes congolais dans leurs rites de délivrance, rites qui impliquent le corps, d'après le pasteur Paul-Antoine, d'une manière différente que dans une église de « blancs ». Enfin, cette grande famille est modelée par un couple parental, le pasteur Paul-Antoine et sa femme Christine. Les deux incarnent les idéaux de cette communauté et régissent les normes sexuées qui sont transmises d'une génération à l'autre.

1. Une corporéité pentecôtiste

Le Pasteur Paul-Antoine définit son église en tant qu'église « africaine », principe fondateur qui organise ce lieu de pratique religieuse et le différencie de l'église « des blancs ». En effet, cette « *église africaine* » se définit par la manière dont ils mettent en scène le culte. Des entretiens individuels jusqu'aux observations, les fidèles ont exprimé leur identification en tant que membres d'un groupe supraordonné, chrétiens africains, qui dépasse l'organisation hiérarchique interne de l'église. Ce serait ainsi par le corps que se distinguent les différences symboliques, qui ferait que les fidèles appartiennent à l'église. Leurs mouvements et leurs sons musicaux leur permettent d'exprimer leur amour et leur fidélité à Dieu par les pratiques sociales qui les réunissent, et par lesquelles ils se définissent.

Pour le Pasteur Paul-Antoine, la manière dont le culte est mis en scène définit le principal facteur de différenciation entre une église « *française* » et une église « *africaine* ». L'extrait suivant de nos observations souligne particulièrement la place du corps dans le culte :

« ...Les fidèles sont en plein prière à voix haute...Ce soir la chorale est dominée par un couple congolais qui occupe le centre de la scène, comme les musiciens principaux dans un concert. Ils sont habillés de manière assortie en rose, lui avec une chemise rose et elle dans une robe rose qui descend jusqu'aux talons eux aussi roses fluo. Elle chante avec tout son corps, elle se lâche entièrement dans ses chansons-prières et s'étale par terre, sur le ventre, des émotions fortes. Pliée par terre elle crie, elle chante, elle est dans sa performance pendant une trentaine de minutes, avec la salle entière qui s'exprime en rythme avec elle... ».

En effet, les pas de danse viennent de la culture congolaise, l'animateur s'engage dans un système « d'appel et réponse » chantant avec les fidèles sur les rythmes musicaux africains qui s'ajoutent aux chansons chrétiennes. Les fidèles prient à haute voix, ajoutant parfois les cris, les pleurs et les chants. Leur prière se passe avec le corps et la voix, éléments qui s'opposent, d'après le pasteur, à une église « *française* », où la prière se fait silencieusement. L'appartenance à une identité racisée, en tant qu'africain est ainsi au cœur de la fondation de cette église.

Malgré les changements significatifs entre les différents rites hebdomadaires, selon leur animateur, ils se relient toujours par leur référence aux origines non-françaises. Le culte peut aussi bien être le lieu d'un enseignement pédagogique, que la mise en scène d'une transe, associée à l'expérience du divin, de l'effusion du Saint-Esprit. Cette expression physique, émotionnelle et musicale, semble être celle d'un protestantisme synchrétique qui relève des caractéristiques chrétiennes traduites à travers une lecture du prophétisme, associé aux origines congolaises. D'après Mary (1993) et Willaime (1999), ce croisement de pratiques trouve ses origines dans l'époque coloniale quand les administrations européennes, installées en Afrique, ont

réprimé des pratiques indigènes. Sans le droit de louer ouvertement leurs dieux de prédilection, les africains colonisés ont été paradoxalement encouragés à s'identifier aux faux prophètes, à la posture du martyr, et à s'approprier une version « indigène de la figure du Christ » (Mary, 1993, p.1). Les religions africaines traditionnelles, à l'intersection avec les images chrétiennes venues de l'occident, s'expriment par le corps. Cette pratique corporelle se retrouve au centre du projet fondateur, et des pratiques hebdomadaires, au « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». Les instances hebdomadaires de la « *prière* » et du « *sermon* », mais aussi des retraites et guérisons, mettent en scène l'expérience de l'effusion du Saint-Esprit et de la transe comme dans un jeu interactif entre culte de possession et culte pentecôtiste (Mottier, 2012). Ce « protestantisme émotionnel », appelé ainsi par Willaime (1999), privilégie la communication « divine » en parlant en langues comme preuve d'un agissement divin. Selon la personne qui anime le culte, il peut prendre une dimension de performance créative, de divertissement.

Comme nous avons témoigné dans notre chapitre sur la méthodologie, nous avons adopté certains gestes afin d'appartenir au contexte social de nos observations. Tel que nous l'avons vécu nous-même, un culte tenu par un fidèle peut être l'instance d'une expressivité corporelle et affective très animée, alors qu'un autre culte peut être un moment de transmission verbale calme et ordonnée. L'expressivité du rite dépend de l'animateur qui change entre le temps de « *prière* » et du « *sermon* », mais aussi entre le culte du mercredi et celui du dimanche. Les animateurs du sermon les plus réguliers, le Pasteur Paul-Antoine, Alain, Pierre et Renata, ont chacun leurs styles d'animation auquel les fidèles dans la salle répondent différemment. L'animateur dirige la qualité de l'expression et laisse toujours l'ensemble des fidèles s'exprimer sans aucune condition d'une certaine capacité intellectuelle, car toutes formes de paroles sont autorisées. Lorsque qu'Alain, par exemple, anime la « *prière* » ou le « *culte* », il monte sur scène avec un discours écrit à l'avance, structuré par les citations bibliques qui soulignent son

argument d'une vie morale car croyante. Dans l'extrait de nos observations qui suit, Alain parle aux fidèles, les incitant à se sentir étayer par leur Dieu bienveillant, sans s'appuyer sur un langage trop théorique, ni un comportement particulièrement expressif :

Alain étend les limites de l'église à un corps spirituel auquel chaque fidèle appartient. Il anime le culte en citant près de dix citations de la Bible qui transmettent son idée de communauté spirituelle. « Quand je parle de la maison de Dieu ou de l'église, je ne parle pas de ces quatre murs mes frères et sœurs, je parle de l'ensemble des personnes dans le monde entier qui croient dans la parole de Dieu et qui se sont repenties devant Jésus-Christ. Toutes ces personnes et toutes ces églises comprennent le corps spirituel avec Jésus Christ en tête ». Ensuite il s'assimile lui-même à Jésus quand il décrit l'amour que lui exprime son fils. Alain propose que Jésus aime la paroisse et ses fidèles comme lui aime son fils, de façon éternelle et bienveillante, même quand il y a violence : « Mon fils me dit : papa je t'aime tellement, même quand tu es en colère, même quand tu me frappes, parce que je sais que tu m'aimes et donc je t'aime ». Les fidèles confirment son message en y répondant avec un « amen ». Cependant, après le culte, certains fidèles le critiquent en nous interrogeant : « t'as compris quelque chose toi ? Moi je n'ai rien compris » disent-ils.

Dans la transmission de son enseignement chrétien, Alain s'appuie sur sa capacité de construire une image métaphorique et d'établir des liens entre sa vie personnelle et celle de Jésus. Cette disposition davantage intellectuelle semble relever de son style choisi, mais également de sa formation théologique universitaire. Son éducation le distancie du reste des fidèles, ce qui semble révéler de l'incompréhension, possible source de leurs questions critiques. Le discours religieux d'Alain semble leur paraître trop éloigné, et pas suffisamment dans l'immédiateté de l'expression divine.

A l'opposé du spectre de l'expressivité corporelle d'Alain se trouve l'animation du culte par le Pasteur Désiré, invité de son église à Paris dans le cadre d'une « retraite de guérison ». L'extrait suivant de nos observations souligne notamment la place sonore de son intervention :

« ...Le pasteur crie dans le micro, les mots incompréhensibles. Il se plie en position assise sur le sol, son front par terre comme une prière musulmane

et puis il enlève sa cravate. Ensuite il s'allonge entièrement à plat ventre et il crie et pleure ou fait semblant de pleurer, je n'arrive pas à discerner si c'est une mise en scène ou une émotion réelle...La musique est très forte, la prière une combinaison d'une clameur, une cacophonie avec des prières plus audibles, des termes bibliques, des phrases compréhensibles parmi d'autres qui sont incompréhensibles, l'ambiance frénétique. La prière et ses interventions de « guérisons par la parole de Dieu » produisent une poly sonorité. Après une vingtaine de minutes, la musique descend, les voix se calment, la calamité se réduit en quelque chose de plus posé et le pasteur nous invite à nous asseoir... »

Le pasteur semble avoir utilisé sa voix et son corps pour transporter les fidèles dans cette foulée performative, ils rentrent dans l'espace-temps proposé et semblent trouver la satisfaction à leurs attentes. Cette coordination entre la performance du pasteur et les attentes des fidèles se met en place comme une danse, soulignant précisément l'expression qui serait transgressive dans une église « *de blancs* ». Ce partage des codes de la mise en scène du contenu religieux est au cœur du projet institutionnel de l'église, ce qui lui fournit un étayage identitaire fondé sur l'appartenance africaine.

Tout de même, l'ensemble des fidèles n'intègre pas une corporéité si effervescente que ceux qui tiennent la parole. Certains fidèles montrent une concentration assidue à la parole de celui qui anime le culte. Une poignée de fidèles, notamment Renata, Pierre et Alain, prêtent leur entière attention au fidèle qui anime le sermon. Ils s'orientent vers l'avant de la scène, synchronisés, ils ouvrent leur bible au chapitre auquel l'animateur fait référence. Cependant, pour la majorité des fidèles, ils semblent plutôt endormis pendant le sermon, alors que pendant la prière ils se secouent à droite et à gauche de manière habituée rythme avec la musique. Ils chantent en accord avec celui qui mène les chants, les chansons appropriées et mémorisées par tous. On pourrait avoir l'impression que pour beaucoup de fidèles, le sermon représente un moment de tranquillité dans leur semaine. Certaines femmes plus âgées, telle que Christine (« *mama pasteur* » la femme du pasteur), semblent profiter du moment creux pour se reposer, son corps et visage relâchés, presque endormis. Une atmosphère plus ou moins léthargique s'installe pendant les

cultes du mercredi, selon la personne qui prêche le sermon et leur style personnalisé. Certains semblent davantage dissociés, un sommeil s'exprime par de nombreuses têtes baissées, des yeux qui se ferment. La majorité d'adolescents consultent leurs portables constamment, quelques adultes aussi. Les très jeunes enfants bavardent entre eux tout au long du culte, la jeune fille de Pierre, Jenny, fait des dessins dans son cahier. Ils sont présents physiquement au sein de l'église, mais leur attention ne semble pas portée sur le sermon, du moins, c'est ce que nous pouvons observer. Seulement Rayana s'écarte physiquement tout en étant présente ; souvent, elle reste dans la voiture de sa mère, un désintérêt qui se fait sentir même à l'intérieur de l'église lorsqu'elle passe le culte avec son portable à la main pour une consultation constante.

Cette participation moins active de la part des fidèles semble souligner comment l'église occupe un rôle social qui n'est pas toujours dépendant du contenu chrétien. L'église apparaît comme lieu d'échange et d'appartenance social. En effet, même si les fidèles de l'église ne sont pas tous originaires du Congo ni d'autres pays africains, ils sont reliés entre eux par leur désir d'inscription dans un groupe social qui se démarque du groupe dominant, les français blancs. Les relations intergroupes, français blanc/étranger noir, sont au cœur de leur revendication d'un espace communautaire et renforcent la mise en scène religieuse. Pour certains, le culte « congolais » serait une manière de maintenir le contact avec le bain culturel d'origine, tandis que pour les non-congolais, l'expression congolaise du culte leur fournit un lieu dans lequel ils pourraient s'exprimer en tant que non-français. L'établissement de l'église et leurs pratiques hebdomadaires semblent toujours être sous le regard des français, laissant entendre une ligne de démarcation nette et infranchissable entre africain et français.

Ces investissements corporels semblent marquer l'appartenance des fidèles à l'église, et peut-être leur implication. Au delà de cette corporéité, nos observations révèlent comment la question de l'appartenance organise les relations sociales qui, elles, interviennent au cœur de leurs pratiques religieuses. Nous examinerons par la suite le rôle en tant que lieu de culte transnational qu'occupe le « Centre évangélique parole d'amour et vérité ».

2. La religion entre « ici » et « là-bas »

Le « Centre évangélique parole d'amour et vérité » fonctionne en tant que lieu physique dans lequel les personnes d'une même communauté se réunissent, mais où ils tissent et retissent aussi leur lien d'appartenance à une communauté chrétienne plus large. Ce « corps » chrétien dépasse non seulement le lieu physique de l'église, mais aussi les frontières politiques et identitaires entre les pays. En devenant un « frère » ou une « sœur » dans la famille de Christ, les fidèles participent à un étayage identitaire supraordonnée. Dans un contexte de relations intergroupes entre ces fidèles en tant que groupe minoritaire en France, l'identité chrétienne offre une manière de se considérer comme membre d'un groupe d'appartenance transnationale inclusif (West, Pearson, Dovidio, Shelton, & Trail, 2009). Cette appartenance religieuse est fortement structurée par des éléments ethno-nationaux, comme en témoigne le discours du Pasteur Paul-Antoine, au sujet du projet fondateur de cette église « africaine ».

En effet, la prise en compte d'une perspective transnationale, permet de considérer que les migrants tissent et alimentent des liens sociaux, économiques, et culturels, aussi bien dans leurs contextes de vies actuelles que passées. Les recherches qui portent sur ces aspects transnationaux soulignent notamment la manière dont de tels liens relient les pôles des déplacements des migrants (Basch, Glick Schiller et

Szanton Blanc, 1994 ; Portes, 1999, 2003 ; Levitt et Jaworsky, 2007 ; Ambrosini, 2008). Notre travail ethnographique nous amène à considérer l'église comme un lieu fondé en tant qu'espace transnational. Les pratiques et discours religieux paraissent ainsi être des « passeurs de mémoire » (Muxel, 1996) du contenu symbolique, que les fidèles mettent en œuvre au bénéfice d'un avenir béni par Dieu. Penser la migration tend à renforcer des limites dichotomiques entre autochtone et migrant, l'avant et l'après migration. Cependant, la mise en scène de la « voie chrétienne » semble, au contraire, articuler l'ensemble de ses frontières au service d'une identification chrétienne plus large. Lors d'un culte du mercredi, Alain anime le sermon et invite les fidèles à s'imaginer comme faisant partie d'un seul corps unifié, leur tête ou esprit critique remplacé par la croyance religieuse, témoigné par nos observations :

« Quand je parle de la maison de Dieu ou de l'église, je ne parle pas de ces quatre murs mes frères et sœurs, je parle de l'ensemble des personnes dans le monde entier qui croient dans la parole de Dieu et qui se sont repenties devant Jésus-Christ. Toutes ces personnes et toutes ces églises comprennent le corps spirituel avec Jésus Christ en tête ».

En s'appuyant sur l'image d'un corps spirituel dans lequel réside chaque fidèle, Alain fait appel à une inscription identitaire collective qui est de l'ordre divin et transnational. La grande famille spirituelle ne change pas avec la migration, son contenu symbolique est disponible aux « frères et sœurs » des différents pays. De plus, le fait que l'église soit fondée sur une base ethno-nationale articule en soi le rattachement aux origines et la réalité de la vie en tant que minoritaire en France. Renata souligne les catégories différentes des fidèles pour mettre en avant l'identification supraordonnée à la religion. La différence est, pour elle, preuve du pouvoir charismatique. Lorsqu'elle anime le sermon, elle y fait référence, nous impliquant dans sa liste de groupes d'appartenances divers : *«...Montrez votre amour à Jésus, levez-vous de vos chaises et louez Dieu....Ce soir on a des antillais, on a des africains, on a l'américaine... ».*

Ici, Renata nous identifie par notre nationalité qui nous situe de leur côté, personne n'est de nationalité française. Nous observons ici comment, du point de vue des acteurs du terrain, nous sommes inéluctablement utilisées en fonction des enjeux de leur pratique, chacun d'entre eux ayant des attentes spécifiques qui ne sont que rarement congruentes avec les objectifs de la recherche. Nous voyons ici comment, tel que l'est l'intérêt de l'ethnographie, les phénomènes sociaux sont en train de se produire, et les acteurs dans toute la conflictualité de leur problématique, avec leur ambivalence et les dilemmes auxquels ils sont confrontés (Payet, 2005). Encore faut-il, pour s'y retrouver, « maîtriser la langue indigène » (Malinowski, 1922) sans pour autant se convertir aux croyances et cultes de la tribu (Mercader, *et al*, 2014). Notre présence sur le terrain a été appropriée dans la logique de cette grande famille et notre nationalité américaine nous a situé du côté migratoire et non-français. Nous partageons un aspect identitaire, celui d'être un migrant, malgré la structure profondément asymétrique entre une migration choisie et subie de nos expériences de migrants. En effet, tandis que les fidèles sont considérés comme des minorités ethniques en arrivant en France de l'Afrique subsaharienne (catégorie sociale s'accompagnant pour certains d'une expérience de stigmatisation liée à leur couleur de peau), nous, américaine, faisons l'expérience d'une migration choisie et nous nous insérons dans un groupe ethnique majoritaire : celui « des blancs » (Weber & Levasseur 2013, Weber 2013a).

Si la grande famille implique la croyance comme principe organisateur, elle fonctionne selon certaines valeurs de solidarité d'entraide de ses « enfants ». L'aspect transnational de cette grande famille est à nouveau souligné par les projets de soutien pour lesquels sont utilisés les fonds des offrandes.

« Le pasteur reprend la parole et parle d'une « maman » qui vient de décéder en France et de pourquoi sa famille a besoin de soutien pour pouvoir rapatrier son corps au Congo. 'Mes frères et sœurs, on va prier pour notre maman', dit-il. Tout le monde se tient par la main pour prier

pendant quelques minutes. Ensuite le pasteur demande à chacun 'de donner tout ce que vous pouvez pour aider notre sœur...aidons notre sœur aujourd'hui' ».

Tandis que l'usage de « maman » est utilisé pour communiquer son respect à une femme âgée et non pas pour un lien de filiation (Igué, 1987), il semble souligner tout de même la valeur affective. Le pasteur s'appuie sur le « nous », évoquant la signification d'un décès d'une membre de la communauté élargie. Il fait appel aux ressources religieuses et financières des fidèles afin d'offrir des funérailles à une membre de cette grande famille dans le pays de ses origines.

Enfin, cet aspect transnational est également articulé sous forme d'invitation d'un pasteur, venu pour renforcer la réputation du pasteur hôte ou même pour soutenir la carrière d'un nouveau pasteur. Cette grande famille chrétienne se manifeste également par l'investissement entre pasteurs et églises pentecôtistes implantés aussi bien en Europe qu'en Afrique. Se faire inviter en tant que pasteur serait une pratique qui l'associe à un certain statut pentecôtiste (Coulmont, 2013) et est considéré comme un « don » qui peut être également associé à une éventuelle concurrence. De tels déplacements évoquent des échanges qui soulignent une mobilité sociale au reflet de la valeur de l'ascension sociale prêchée par le « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». S'inviter en tant que pasteur peut être l'occasion de contourner la hiérarchisation locale, qui situe les fidèles de cette église au bas de l'échelle sociale (Demart, 2011). L'aspect transnational repose sur les liens sociaux actifs et dynamiques qui, au contraire d'un projet d'assimilation, envisage les limites d'une communauté qui peuvent dépasser les distances physiques (Ambrosini, 2008). Les rapports asymétriques qui peuvent paraître stables et permanents semblent être subvertis par cette dynamique d'expansion tant au niveau de la foi qu'au niveau financier.

Par ces exemples issus du travail ethnographique, nous observons que le contenu symbolique constituant les rites et discours est exploité par l'ensemble de la communauté pour constituer un « nous », qui se différencie en partie des français par son projet d'identité-ethnique « africain », mais plus particulièrement des non-croyants. De même que les lectures bibliques, le respect de la morale par les codes de comportement, la mise en scène de la délivrance, ou même le jeûne, réifient une identité supraordonnée et collective pentecôtiste. Ils sont également exploités par les individus pour se constituer un « soi » qui existe parmi le « nous ». Dans ce sens, la pratique religieuse souligne le processus de l'appartenance, aspect, nous avons vu, qui est fondamental à l'identité sociale. Tel que Muxel (1996) évoque le « fond commun » qui est transmis au sein d'une famille, nous considérons que cette grande famille spirituelle transmet du matériel symbolique. Les gestes de la délivrance, la musique qui accompagne la prière, parler en langues à l'entrecroisement du français et du lingala, constituent des « objets emblématiques, dont la réappropriation obéit plutôt à des impératifs dictés par une volonté collective de transmission, mais relayée individuellement » (Muxel, 1996, p. 157). Ce matériel symbolique est défini et utilisé en tant que source de cohésion autour de la continuité entre un passé, celui de la vie utopique de Jésus, et un avenir, celui d'une intemporalité divine.

En effet, les fidèles peuvent avoir de multiples origines de motivation qui animent leur pratique religieuse, dont leur continuité dans un contexte de migration. Le développement de cette église et la diffusion de sa parole sont des processus religieux ancrés dans le flux migratoire de ses fidèles. Cette religion « ethnique » et communautaire véhicule ainsi des ressources identitaires, telle que l'évocation du pays d'origine et des pratiques sociales qui y sont associées. Le « Centre évangélique parole d'amour et vérité » est un lieu au sein duquel ces migrants existent socialement et à partir duquel ils investissent le territoire imaginaire de la religion qui est mobile. La pratique religieuse, ici, semble les relier aussi bien à un lieu, leur pays d'origine, qu'elle affirme leur présence dans un autre lieu, la France. Cette « géographie religieuse » (Bava et Capone, 2010, p.8) se superpose ou dépasse des

frontières nationales, permettant à ce groupe de chrétiens de s'ancrer en France tout en renforçant un discours sur l'origine.

Ayant voulu montrer la structure que prend cette grande famille, nous allons maintenant nous intéresser aux figures paternelles et maternelles du « Centre évangélique parole d'amour et vérité », le « papa pasteur » et la « maman pasteur ».

3. Un couple parental, une fratrie spirituelle

L'église est structurée par une hiérarchie qui attribue le pasteur en tant que *leader*, accompagné par sa femme, les faisant couple parental de l'ensemble des fidèles, « frères » et « sœurs ».

Le pasteur Paul-Antoine est le plus souvent appelé « papa » par les fidèles, responsable de l'ensemble de la communauté, il exerce une autorité sur ses « enfants » de l'église qui s'appellent entre eux-mêmes « frère et sœur ». De même que son mari, Christine, la femme du pasteur Paul-Antoine, est appelée « maman pasteur » par l'ensemble des fidèles. L'usage des termes « papa » et « maman » pasteurs semble faire appel aussi bien à la parenté classificatoire (Ortigue & Ortigue, 2000) qu'à une identification des rôles issus de l'organisation sociale de l'église pentecôtiste africaine. Appeler les hommes « papa » et les femmes « maman », de l'âge de ses parents, peut témoigner de la classification hiérarchique propre à ce groupe social. Une telle hiérarchie implique des normes et codes, tels que le respect, et même de la soumission, que l'enfant doit avoir pour l'adulte. Ces pratiques évoquent les liens sociaux qui s'ajoutent aux liens de filiation biologique et inscrivent l'enfant dans un réseau social étendu. Appeler de multiples adultes « papa » et « maman » semble reproduire un système social de la famille élargie qui

serait déjà répandue dans le pays d'origine des fidèles (Janin, 2003). Il s'y ajoute ensuite le titre de « pasteur », qui se réserve à Paul-Antoine en tant que *leader* et fondateur de l'église (Mary, 2002).

L'adoption du rôle du père attribue une certaine autorité au pasteur Paul-Antoine, une autorité est mise en scène dès notre première rencontre quand il nous appelle « ma fille ». Il a nous demandé, à plusieurs reprises, quand est-ce qu'on allait lui « faire des enfants ». Nous identifier comme sa fille le positionne en tant que père, nous prenant sous son aile, en tant que *leader* spirituel de cette fratrie chrétienne. En effet, sa responsabilité au « Centre évangélique parole d'amour et vérité » s'étend au delà des cultes : il anime l'ensemble des rites sociaux associés à la vie communautaire (mariage, baptêmes, décès). D'ailleurs, comme nous l'élaborerons davantage dans le chapitre portant sur les entretiens, une de ses filles biologiques, Paloma, nous fait part des enjeux sociaux de sa propre vie romantique, et de sa peur que son comportement en dehors de l'église puisse transgresser les normes que ses deux parents incorporent. Pasteur Paul-Antoine occupe le rôle de « père spirituel » aussi bien que « père social » de par ses responsabilités dans l'ensemble des rites sociaux (les mariages, baptêmes et rites de funérailles). Les fidèles et le pasteur se pensent comme une grande famille, ils élisent mutuellement le pasteur en tant que père spirituel et social (Fancello, 2005). Son rôle semble lui attribuer la capacité de nous approprier en tant que « sa » fille pour qui nous ferions des enfants.

Si la « maman pasteur » mérite ce titre de parenté par son alliance privilégiée au pasteur, elle n'a jamais la parole lors des rites spirituels. En tant que femme du pasteur, elle est une figure de référence dans la vie du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». Lors du culte du mercredi, elle reste toujours dans l'arrière fond de la salle, paraissant endormie dans sa chaise. En effet, la « maman Pasteur » se distingue de l'ensemble d'autres femmes car elle occupe une place privilégiée en tant que femme du pasteur. Cependant, même si « maman pasteur » est accordée à un statut respecté, elle n'a pas d'autorité directe sur d'autres fidèles, mais est allouée du pouvoir par son association au pasteur. De par son rôle, elle est garante

de la respectabilité sociale du pasteur Paul-Antoine dont dépend le succès de la paroisse (Maskens, 2009).

Lors du culte de mercredi, Christine parle avec les autres femmes adultes, discutant de leurs préoccupations hebdomadaires en tant que mères de famille et du poids des tâches de la vie quotidienne. Si en semaine elles semblent, pour la majorité, être prise par une fatigue importante, elles s'embellissent et se rendent énergiques lors du culte du dimanche. Cette transformation est particulièrement remarquable chez « maman pasteur ». Alors que le mercredi elle se pare de son châle habituel, le dimanche elle se distingue des autres par ses robes de soirée, ses bijoux assortis, une couche épaisse de maquillage. Le mercredi, Christine s'assoit systématiquement au dernier rang, et semble se reposer pendant le culte. Elle parle peu, mais laisse tout de même entendre des soupires. Au contraire, les dimanches elle s'approprie son rôle de « maman pasteur » et elle reste au devant de la salle pendant le sermon, elle monte sur scène pour danser avec la chorale et lance les mouvements de danse collective pendant les offrandes. Souriante, dégageant une vitalité pétillante, elle est au centre de l'effervescence de l'église. Si le mercredi elle semble être une femme parmi les autres qui viennent se reposer au fond de la salle, avec le poids de l'entretien de l'église, le dimanche apparaît « maman pasteur », qui symbolise le pouvoir de son mari. Elle occupe un rôle idéal, la femme du pasteur, une femme connue dans la communauté et qui doit entretenir l'image en tant que représentante de l'église.

Nous venons d'examiner les rôles particuliers de « papa pasteur » et « maman pasteur » en tant que couple parental de cette grande famille spirituelle. Nous allons maintenant davantage nous intéresser au modèle sexué qu'ils soutiennent. Nous verrons comment la performance esthétique met en scène une pratique sexuée particulière. Ensuite, nous verrons comment à l'ensemble des femmes, y compris à la « maman pasteur », sont attribués les rôles domestiques

laissant apparaître la structure sexuée de l'univers du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ».

4. La fidélité harmonieuse brisée

Nous avons précédemment souligné que le projet fondateur de l'église semble être le fruit d'une recherche d'un lieu d'appartenance ethno-nationale, qui se fleurit dans le cadre des relations intergroupes qui s'imposent par la migration en France. Tandis que la corporéité de l'expression pentecôtiste « africaine » semble répondre à certaines demandes identificatoires au sein de la « fratrie » spirituelle, nous observons que des tensions de la sphère publique apparaissent dans cette sphère privée de l'église. Nous examinerons dans un premier temps comment la question du pouvoir social apparaît au cœur du discours religieux. Ensuite, nous verrons comment les relations intergroupes, entre fidèles d'origines différentes, semblent structurer les discours alors même qu'ils partagent tous une identité en tant que sujet « racisé ». Le Mal qui semble si bien tenu à distance, réside au final au sein de l'église, brouillant la différenciation entre la sphère privée de l'appartenance religieuse avec la sphère publique du monde non-chrétien. Notre travail ethnographique nous apprendra comment les relations intergroupes se reproduisent au sein de l'église, avec, notamment, les antillais qui méprisent les congolais pour leur domination culturelle et leurs façons d'exprimer leur foi. L'appel à l'identité religieuse qui englobe toute identification culturelle pourrait répondre à un besoin de rapprocher des fidèles, qui se divisent sur la base de l'identité basée sur les origines.

Le culte du dimanche, met particulièrement en scène l'esthétique qui se situe dans le « monde des plaisirs », notamment le plaisir de regarder et d'être regardé. La mobilisation du lien social de la famille élargie convoque une effervescence au nom

du divin, mais rappelle le risque de transgresser les configurations religieuses qui y sont soutenues. L'image harmonieuse d'une religiosité transnationale est brisée par les discours des fidèles, qui critiquent le rapprochement du Mal que représente la ferveur pentecôtiste pour certains. La mise en scène « émotionnelle » qui caractérise le pentecôtisme « africain » et qui définit, de même, le projet fondateur de l'église, semble menacer l'ordre divin. Le clivage entre le Bien, à l'intérieur de l'église, et le Mal, à l'extérieur, serait ainsi brouillé par le comportement trop expressif de certains fidèles.

Pierre est le fidèle qui critique le plus les autres lorsqu'il estime qu'ils n'ont pas tenus à cœur les valeurs centrales à l'église. Il généralise pour l'ensemble de la paroisse, avec un ton de reproche sévère, et finalement, finit par se mettre lui-même en avant. Même si la grande majorité des fidèles de l'église sont d'origine africaine, principalement congolaise, seulement Pierre et Renata sont antillais. Leur référence aux origines martiniquaises pour Pierre et guadeloupéennes pour Renata, révèle comment l'universalisme de l'inscription religieuse supranationale n'efface pas pour autant le champ des origines, notamment lorsqu'il s'agit d'une petite minorité. Le discours de Pierre se focalise tout d'abord sur une critique du niveau d'investissement de la paroisse. Il remet en cause leur engagement avec la croyance, dont leur comportement souligne, d'après lui, qu'ils sont loin d'un idéal. Il porte un jugement fort critique sur les fidèles qui ne se comportent pas de la manière qu'il attend, estimant ainsi que leur religiosité n'est pas aussi élevée qu'elle devrait être : *« ils sont dans la maison de Dieu et ils devraient avoir suffisamment du respect pour amener leur propre bible... »*²⁵. Il étend cette critique de ceux qui n'ont pas leur matériel biblique à porter de main, à ceux qui viennent pour participer à la ferveur spirituelle typique des cultes du dimanche : *« ...Les gens viennent pour s'éclater avec*

²⁵ Par ailleurs, par crainte d'être critiquée par lui nous avons commencé à amener une Bible suite à ces remarques.

la musique...C'est pas un lieu de fête, mais un lieu de Dieu ». Pierre tient à une certaine vision du « bon » comportement qui devrait être cultivé et dont tout écart est une transgression morale. Il donne des raisons qui rendent illégitime le culte festif du dimanche, en comparaison avec son « bon » culte du mercredi, qui est sévère. Il se présente comme la seule personne qui se comporterait « correctement » et qui pourrait satisfaire les critères imposés par son système de valeurs. Pierre continue ses critiques de cette expression jouissive de la croyance : *« je ne suis pas de ce monde des fêtes ».*

Il semblerait que sa logique interne est construite par une hiérarchie de la souffrance qui rend légitime sa position de pouvoir, étant donné la magnitude de son handicap. Personne ne pourrait donc porter une critique à sa logique, parce qu'il a associé implicitement la souffrance physique à son engagement auprès de Dieu. Il dessine une image de son propre abandon du monde du plaisir au bénéfice d'un investissement religieux. De sa critique du culte festif de dimanche, Pierre bâtit une généralisation contre l'expression de la joie, vraisemblablement fondée sur le fait que sa maladie a fait qu'il ne pouvait pas profiter de la fête que lui-même avait organisé pour son anniversaire.

Pierre fait systématiquement référence aux différences entre son endogroupe, *« les antillais »* et l'exogroupe dominant *« les africains »*. Pour lui, ce dernier entretiendrait un écart trop important avec le bon chemin chrétien, s'approchant trop souvent, et de trop près, du péché. Il porte un jugement plus clairement sur la manière dont les « africains » pratiquant la religion viendraient au culte pour l'ambiance festive et non pas pour leur investissement religieux : *« Il faut se méfier, il faut pas oublier qu'on est dans la maison de Dieu, on se prend pour qui ? Moi je n'aime pas des dimanches... »*. Son discours souligne, en particulier, comment la ligne de démarcation entre un comportement, qui se situe du côté « Bien » et qui tient à distance le côté du « Mal », est toujours exposé au risque d'être brouillé. Par la critique, Pierre les menace d'être situés du mauvais côté du clivage, menace qui semble fonctionner comme rappel à l'ordre de cette maison religieuse. Même à

l'intérieur de l'église, le risque du Mal serait toujours présent, trop présent, demandant ainsi à ce que chaque fidèle soit très exigeant quant à son propre comportement, ainsi qu'avec celui du voisin. « L'autre », normalement positionné extérieur à l'église, n'est pas autant menaçant que celui de l'intérieur qui ne suit pas suffisamment de près les normes. Son attitude est fondée sur la critique négative, la menace d'être chassé de la maison de Dieu (Fancello, 2008). Cependant, ici « l'autre » qui représente le risque du Mal se situe à l'intérieur même de cette sphère religieuse. Pierre mène un combat contre les tendances collectives du groupe majoritaire, le rapprochement avec le Mal est la source de leur suspicion.

Pierre se différencie de ce Mal auquel il attribue les comportements de certains des Congolais alors qu'Antillais et Congolais sont tous les deux sujets à la stigmatisation en tant qu'autre aux yeux des français blancs. Pierre et le Pasteur Paul-Antoine, en tant que minorités ethniques, sont au même titre exclus de la place de l'autochtone, car ils sont porteurs d'un stigmate qui ne s'efface pas avec l'historicité de leur présence en France. Les antillais, par exemple, ont connu le régime de ségrégation juridique entre « les nationaux citoyens » et les « nationaux sujets », qui étaient privés des libertés publiques et des droits politiques jusqu'à la fin de l'ère coloniale (Bernand, 2001). Dans ce contexte extra-religieux par lequel antillais et africains sont rendus semblables par leurs place en tant que minorité noire, Pierre relève une différence qui situe les africains comme source potentielle de transgression contre le Bien chrétien.

Nous venons de voir comment les vies de ces sujets « hors » église semblent fragilisées par les parcours de migration et les contextes socio-économiques peu stables, tandis que leur vie spirituelle est fortement investie et structurée. L'église apparaît ainsi comme un lieu séparé de cette vie *dans* la société laïque et professionnelle de la France. Tout de même, en tant que communauté élargie, les fidèles sont sur une scène publique lorsqu'ils sont à l'église, scène régie par les lois internes, mais tenue à l'écart des lois et normes de la société française. Ce lieu entre plusieurs sphères implique ainsi des dynamiques intergroupales diverses. Nous

observons que les fidèles se réunissent en tant que non-français, ce qui semble renforcer une appartenance à une sphère privée par rapport à la sphère publique de la société française. Cependant, au sein de leur univers se dessine des divisions entre africains et antillais, distinctions qui apparaissent sur la scène publique de cette société religieuse. De telles normes sont tout particulièrement transmises aux jeunes par le groupe des jeunes, qui se révèle comme le lieu privilégié de la transmission religieuse qui tient le fil entre une identité africaine et pentecôtiste.

5. Les adultes modèlent la performance esthétique

Le sermon du dimanche au « Centre évangélique parole d'amour et vérité » jaillit d'un ton exubérant pour tous, la musique est forte et tous les fidèles dansent. L'extrait qui suit témoigne de cette ambiance festive au sein d'une famille qui s'étend à toute la communauté élargie :

« Ils [maman et papa pasteur] sont tous les deux habillés de fins vêtements et sont devant la scène. Lui avec le micro, il fait des chants et tient sa main, ils dansent, leurs filles, avec d'autres danseuses, font des mouvements chorégraphiés. La maman et les danseuses se déplacent dans la salle et prennent d'autres participants sur la scène, tout le monde se tient par les mains ; ambiance festive très forte, avec une centaine de personnes qui chantent et dansent. Tout le monde debout, les corps en mouvement, tout le monde applaudit, chante, se lâche et se laisse partir dans le rythme de musique, ils semblent tous prendre du plaisir ».

Dans cette mise en scène qui frôle avec le monde « des plaisirs », le monde non chrétien, l'esthétique règne. La majorité des femmes « âgées » (ayant des enfants adultes) portent des châles de grande marque de luxe, les insignes de Gucci, Louis Vuitton et Hermès décorent entièrement le tissu. Le dimanche, d'autres femmes moins âgées, celles avec les jeunes enfants ou les adolescents, ont un style plus contemporain, elles ne portent pas de châle, mais la richesse est affichée. Robes de marque de luxe, sacs à main perchés sur l'épaule, chaussures de mode, le choix

semble être fait par le désir de montrer son pouvoir d'achat, aussi bien que pour afficher les valeurs d'une réussite sociale.

Les ressources matérielles organisent les fidèles de l'église par lignes de démarcation qui sont rendues palpables par l'esthétique, particulièrement investi le dimanche. Cette mise en scène est également soulignée chez les hommes qui sont dotés d'un pouvoir matériel qui les différencie de ceux étant dans une situation précaire.

De même que les jeunes hommes, les hommes plus âgés se côtoient en comité masculin difficile à pénétrer, notamment en tant qu'observatrice femme. Ce sous-groupe est composé de différents types d'hommes selon le jour du culte. Le mercredi, ce groupe d'hommes est organisé par les hommes qui s'habillent de manière sobres : costumes en couleurs foncées, lunettes et chapeaux stylisés d'une autre époque. Ils semblent être d'une génération ancienne, d'une Afrique et d'une Europe traditionnelle. Contrairement à ce premier groupe, le dimanche on voit apparaître une nouvelle génération d'hommes, considérablement plus jeunes, qui prennent place avec leurs mots, leurs chansons, leurs pas de danse. Ces hommes dansent plus facilement que ceux du mercredi, ils frappent leurs mains fortement avec la musique, dégagent leurs hanches avec le rythme musical. De plus, les codes esthétiques qu'ils investissent se différencient clairement des habitués du culte du mercredi : chaussures oranges fluo, chemises à rayures, chapeaux colorés portés sur le côté, le style vestimentaire est exubérant, investi. En effet, ils occupent un espace par leur présence que les autres hommes laissent vide, si les premiers semblent démunis et fatigués, ces deuxièmes dégagent de l'effervescence, de la confiance, de la fierté. La grande majorité d'hommes partage le fait d'être père. Ils montrent leurs nouveaux nés avec fierté, ils tiennent les enfants des uns et des autres facilement dans leurs bras, ils viennent accompagnés de leur femme, les hommes plus jeunes paraissent pleins de vitalité, d'espoir, de motivation. La paternité semble ainsi être le modèle dominant de la masculinité auquel tous les hommes pourraient s'identifier, malgré leurs apparentes distinctions esthétiques.

Après le culte, quand les fidèles socialisent dans le parking, de telles divisions de classe sociale se révèlent davantage par leurs voitures : certains rentrent dans le dernier modèle de Mercedes, hommes et femmes se protègent de la lumière avec les lunettes de soleil gigantesques, la marque en grande lettre sur les bords. D'autres fidèles n'ont pas de voiture et sont déposés devant leurs appartements dans des immeubles délabrés, au fond de rues dans des zones industrielles. Participant au covoiturage, nous apprenons qui a acquis la nationalité française, qui est en France de manière illégale, ou encore qui est au chômage, tandis que d'autres rentrent en formation supérieure.

Pour encore d'autres acteurs de l'église, l'habillement semble être le reflet d'un pouvoir symbolique qui serait au-delà du pouvoir associé aux ressources matérielles. Le Pasteur Paul Antoine se distingue du reste du groupe par ses habits, le désignant comme un personnage à part des autres et qui attire l'attention. Un dimanche par exemple, il porte un costume fait de rayures épaisses noires et blanches, des épaulettes larges, carrées, des chaussures en cuir verni brillant. Le pasteur Désiré venu de Paris dans le cadre d'une « retraite de guérison » exemplifie la mise en scène de son pouvoir symbolique par ses chaussures extrêmement pointues et couvertes de paillettes brillantes, sa veste bleue est ornée d'épaulettes importantes qui agrandissent la largeur de ses épaules. L'organisation spatiale met le pasteur sur la scène ou devant la scène au-devant de la salle, et ses vêtements semblent matérialiser cette position privilégiée. Positionné en tant que lien spirituel entre Dieu et les fidèles, leur distinction esthétique semble mettre en scène leur proximité exceptionnelle avec le pouvoir divin.

Les adolescents entretiennent une séparation entre garçons et les filles à l'église, qui se prolonge lorsqu'ils sont à l'extérieur, observée par exemple lors d'une sortie du « *groupe des jeunes* » au bowling. L'élément principal qui différencie les garçons des filles est l'investissement de l'esthétique. Les filles semblent soumises à l'obligation, qu'elles s'approprient pleinement, de s'investir esthétiquement, tandis qu'être un garçon est délié de l'apparence extérieure. L'organisation de la dimension esthétique

révèle ainsi des normes qui s'appliquent différemment entre garçons et filles ainsi qu'entre les générations.

Chapitre 3 - Les femmes dans la marge du pouvoir charismatique

Tandis qu'une performance esthétique est investie autant par les hommes et femme que par les deux générations, les femmes sont tout de même attribuées à une place démunie de toute autorité hiérarchique.

Au premier regard, dans le « Centre évangélique parole d'amour et vérité », on observe une mixité entre hommes et femmes, garçons et filles. L'espace du rituel pentecôtiste ne s'est pas divisé par les sexes, il n'y a pas de règle qui prescrit les normes vestimentaires ou un espace réservé pour chaque sexe. Cependant, au fil du temps apparaît une hiérarchie des rôles sociaux adoptés, appropriés et mis en scène quotidiennement, aussi bien par les hommes que par les femmes. En effet, une division sexuelle est au cœur de l'organisation sociale de l'église. Les adultes se divisent entre groupes de sexe, avec les femmes qui s'occupent du déroulement organisationnel de l'église, tandis que les hommes paraissent plutôt en second plan. Au fur et à mesure, nous constatons une division sexuée qui laisse place à une domination masculine, appropriée par acteurs hommes et femmes.

Si « maman pasteur » se distingue du reste des femmes par le pouvoir symbolique de son association au pasteur, Renata est tout de même la seule femme qui entreprend le sermon ainsi que les rites de guérisons. Nous allons maintenant nous intéresser à cette femme qui occupe un rôle autrement réservé exclusivement aux hommes, afin de mieux comprendre l'organisation sexuée de l'église et son effet sur la transmission identitaire entre les générations.

Nous n'avons pas appris de l'existence d'une politique explicite qui mettrait les femmes en marge du pouvoir à l'église. Ni le pasteur, ni les fidèles n'en font jamais référence. Cependant, chacun des acteurs adoptent, implicitement nous semble-t-il, une division sexuée qui permet aux femmes de prêcher au moment de « la prière », mais de céder la place aux hommes lorsqu'il s'agit d'un enseignement religieux lors du « culte ». Les postes qu'occupent les femmes de l'église sont donc limités à celui d'une « sœur » qui prie et qui participe aux tâches domestiques d'entretien. Il y a tout de même deux exceptions à cette règle : la femme du pasteur et Renata.

Nous avons vu comment les femmes s'occupent des tâches domestiques et que le plus grand respect est accordé à « maman pasteur », en tant que femme du pasteur Paul-Antoine. Tout de même, Renata traverse cette division sexuelle, fortement marquée, par son accès exceptionnel à la parole religieuse. La seule femme à être dotée d'une autorité quant à l'administration de l'enseignement religieux, Renata conduit le sermon régulièrement et anime les rites guérisons. Même si plusieurs femmes ont animé le temps de « prière » avant le culte, Renata est la seule à animer, et très régulièrement, le culte. Cependant, elle l'anime seulement le mercredi car le pasteur se charge du culte du dimanche. Tout de même, pour chaque

rite qu'elle n'anime pas elle-même, Renata est très fortement impliquée et toujours présente sur l'avant scène parmi les personnes clés de la mise en scène religieuse.

L'enseignement régulier du sermon est entrepris par les hommes, révélant comment le modèle de parenté sociale qui institue les rapports sociaux entre les membres de l'église est structuré de manière sexuée. Nous allons nous intéresser, dans un premier temps, au culte du dimanche, lorsque hommes et femmes participent à une performance esthétique qui frôle le monde « des plaisirs » et qui risque de distancier les fidèles du monde chrétien. Nous verrons par la suite comment ce modèle sexué repose sur l'attribution des rôles domestiques aux femmes.

1. « Celles qui nettoient »

Le bon déroulement quotidien de l'église dépend du travail de type ménager dont s'occupent les femmes adultes. Si elles doivent tout d'abord servir Dieu, leurs tâches concrètes du quotidien soulignent leurs charges domestiques dans l'entretien du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». Elles se proposent toujours pour nettoyer les locaux, leur accord est implicite et sans échange verbal. Ce sont les mères qui s'occupent du ménage, de la cuisine et du service des repas, ainsi que les enfants. Les hommes font référence à « *celles qui nettoient* », le groupe est constitué de manière implicite, le ménage fait partie tacitement des tâches assignées ou entreprises par les femmes. Ces responsabilités de type domestiques sont prises en charge par un noyau central de femmes, qui ont des enfants et des adolescents qui les accompagnent aux cultes, ainsi que par quelques femmes plus âgées. Le petit local, qui est utilisé comme cuisine, est un espace véritablement réservé à ce groupe de femmes. Malgré notre présence hebdomadaire à l'église, la cuisine est réservée seulement à celles qui tiennent les responsabilités, et non pas à celles qui observent. Cette séparation nous est transmise de manière sous-entendue lorsque nous y

sommes rentrée une fois, pendant que les femmes préparaient à manger frénétiquement pour une centaine de croyants, suite à un sermon du dimanche. Immédiatement, nous avons senti que notre présence les gênait : nous étions en dehors de la place acceptable en tant qu'interlocutrice extérieure. Sans avoir de tâche à laquelle contribuer, nous prenions de la place et cela gênait ces femmes très actives : leurs mains pleines de casseroles gigantesques, leur concentration portée sur la préparation du repas.

Pendant le temps d'échange social à la fin du culte, ce sont ces mêmes femmes qui se réunissent habituellement et qui conversent exclusivement entre elles. Elles discutent en même temps qu'elles récupèrent leurs enfants, « *il faut partir* ». Ce groupe de femmes pousse leurs enfants à quitter l'église, elles leur rappellent, avec une certaine défiance, les tâches domestiques les attendant, lorsqu'ils jouent sans cesse en rejoignant le parking. Cependant, elles semblent exprimer elles-mêmes une certaine réticence à se quitter : elles discutent encore debout, les portes de leur voiture ouvertes, les enfants déjà installés dans leur siège et prêts à partir. En semaine, ces mères nous paraissent épuisées, elles marchent lentement, entourées de leur châle, leurs yeux petits. Le dimanche, tout au contraire, leur visage brillent avec un maquillage théâtral, leurs vêtements pétillants, leurs cheveux soigneusement et outrageusement coiffés. Portées peut-être par l'énergie du sermon et la présence d'autres femmes, qui se passent les bébés de mains en mains, toutes sont ornées de vêtements encore plus étincelants. Le dimanche nous sommes comme invisible, elles paraissent entièrement prises par le déroulement de la performance collective.

Cette parenté paternelle qui tourne autour de la figure du Pasteur Paul-Antoine, laisse les femmes rentrer seulement par les marges. En effet, le modèle social dominant de l'église est celui d'une division sexuée hiérarchisée et naturalisée. Les femmes sont associées aux rôles venant de la sphère domestique (Fancello, 2005). Elles sont responsables de l'encadrement des enfants, de l'accueil de nouveaux fidèles ou orateurs en visite, du nettoyage des locaux, de la préparation de toute

collation ou repas collectif. Les compétences relevant de la sphère domestique se reproduisent dans la sphère communautaire et spirituelle que représente l'église (Maskens, 2009). Il est ainsi possible que les femmes occupent un rôle à l'église semblable à celui tenu au sein de leur famille.

Nous avons voulu montrer ici comment la division sexuelle du travail se structure au sein du « Centre évangélique parole d'amour et vérité », notamment entre les hommes, porteurs majoritaires de la parole divine, et les femmes, responsables de l'entretien quotidien de type domestique. A la lumière de la génération qui leur précède, les jeunes hommes et femmes de l'église se séparent eux aussi par une ligne sexuée claire et implicite. Les jeunes s'inscrivent à nouveau dans le modèle que leur propose la génération précédente en ce qui concerne leur investissement sur le plan esthétique. Nous observons, chez les filles en particulier, une mise en scène de la séduction tel que leur mère le font. Cependant, les garçons semblent épargnés de la mise en scène esthétique des hommes adultes : une mise en scène du pouvoir matériel et symbolique de la religion. Nous verrons par la suite de nos analyses, comment cette division sexuelle est liée à la morale chrétienne qui entretient l'organisation centrale de cette famille élargie.

2. Une guérisseuse sans autorité

L'autorité de Renata semble résider dans son statut de « prophétesse » (Fancello, 2005, p. 87), l'associant à la guérison spirituelle qui se passe avec la découverte de l'évangile. Une véritable femme « leader », son influence paraît plus explicite de celle de « maman pasteur », car elle dirige non seulement le « culte », mais aussi les retraites de guérison. De même que le pasteur Paul-Antoine, sa place de leader est fondée sur son charisme, béni par Dieu, et sur son pouvoir de délivrance lors des rites de guérison. De même qu'elle a une position en tant que

femme, qui n'est pas équivalente au reste des femmes, elle n'est pas, tout de même, dotée d'un pouvoir hiérarchique. Son statut particulier laisse une marge particulière dans la représentation de la femme dans l'univers du « Centre évangélique parole d'amour et vérité », autre que domestique, et sous la chapelle du pasteur leader. Renata semble être vectrice d'une puissance qui serait de l'ordre de la sorcellerie, notamment lors des pratiques de délivrance et de guérison qu'elle anime.

Dans ses travaux portant sur les pratiques des églises pentecôtistes, notamment en Burkina Faso, la Côte-d'Ivoire et le Ghana, Fancello (2005 ; 2008) souligne comment la pratique de la délivrance s'appuie sur une dichotomie nette entre les forces du Mal et les puissances divines qu'elles affrontent. La sorcellerie est une partie intégrante de plusieurs sociétés africaines et fait également partie de la pratique synchrétique du pentecôtisme au « Centre évangélique parole d'amour et vérité »²⁶. Cette lutte contre le Mal, les esprits, qui s'expriment par une emprise qui est parfois physique et/ou spirituelle, est « gagnée » par la guérison divine, qui donne suite à une libération du Mal par la délivrance (Fancello, 2005). Les retraites de guérisons impliquent ainsi une mise en scène de cette lutte contre le Mal.

Nous avons assisté aux séances de délivrance lorsqu'elles occupaient le créneau du culte habituel du mercredi. Même si hommes et femmes se guérissaient lors de ses rites, la majorité des participants étaient des femmes. Cette observation s'accorde avec celle de Fancello, qui explique la féminisation de la délivrance par logique, par laquelle les femmes incorporent la responsabilité du Mal qui prend appui sur la

²⁶ Dans la citation suivant, Fancello (2008) contextualise la sorcellerie en tant qu'élément habituel de la vie africaine : « Comme le soulignait Evans-Pritchard (1972), chez les Azandé, et plus globalement en Afrique, la sorcellerie fait partie de l'ordinaire et n'a rien de mystérieux. Quels que soient les milieux, le discours sur la sorcellerie s'impose comme une réalité quotidienne de la vie sociale et des rapports humains, y compris dans le milieu urbain des sociétés africaines contemporaines, souvent en étroite relation avec « le village », considéré comme le foyer de la sorcellerie » (p.161).

famille ou la communauté. Ici, le Mal trouverait ses racines dans le corps, et notamment dans le corps de la femme, qui serait responsable des problèmes, même de ceux commis par les hommes :

« L'homme, bien qu'acteur ou complice, est considéré comme la victime et c'est sur la femme que pèse la culpabilité de l'état de son mari puisque c'est par l'affaiblissement de sa foi, ses doutes et ses manques, que les 'mauvais esprits' ont pu entrer dans son foyer et atteindre son mari » (Fancello, 2005, p.88).

En effet, au « Centre évangélique parole d'amour et vérité » Renata entreprend la tâche d'expulser le mal qui serait logé chez les femmes. L'extrait suivant souligne en particulier comment Renata est située au côté du pasteur en tant qu'incarnation du Saint-Esprit, qui permettra la guérison contre le Mal, dont la femme serait à l'origine. L'objectif de cette séance étant la guérison du domaine familial, le pasteur se présente « *au nom de Jésus de libérer celui qui est malade* ». Le pouvoir du pasteur, ainsi que celui de Renata, est particulièrement mis en scène par leur emplacement, qui renferme le fidèle sur lui-même, aussi bien par leur agitation ultime, qui inclut les chutes et les cris, les ondulations du corps par terre, des tremblements des mains.

« ...Après la prière très animée, la pasteur Désiré commence une séance de « guérison par la prière » sur la thématique de la famille, dont les femmes sont particulièrement ciblées. Il invite « tous ceux qui ont des problèmes de fécondité, de maladie à venir se faire guérir par la parole de Dieu ». La chorale joue de la musique pendant qu'une dizaine de fidèles, majoritairement jeunes femmes et femmes adultes, se mettent une file face au pupitre. Avec le pasteur Désiré, Renata est co-responsable de la guérison. Elle organise un cercle de personnes voulant être libérées du Mal. Le pasteur Désiré passe devant chacun des fidèles et, pendant plusieurs minutes, crie, chante, pleure pour les fidèles, ses mains posées sur leur tête. Renata est debout derrière le fidèle qui, selon le niveau d'agitation, s'étaye physiquement sur elle. Elle participe à la performance de prière très forte et agitée, participant à une atmosphère puissante par laquelle les mauvais esprits sont expulsés, grâce à la double présence de Renata et le pasteur Désiré ».

Cette séance de guérison collective met en scène un échange corporel entre le pasteur, en tant que vecteur de la puissance divine, et le fidèle, occupé par les

mauvais esprits. Renata semble étayer la transmission de la puissance divine, sa présence soutient l'évacuation du Mal, ses propres cris ajoutent à la valeur explosive du pasteur.

C'est une performance de corps à corps par laquelle les mauvais esprits quittent le fidèle. Dans cette « lutte acharnée » (Fancello, 2008) contre le Mal, le corps à corps met en scène la tension et l'éventuel départ des mauvais esprits qui auraient été chassés par le Bien, représenté par Renata et le pasteur, pour guérir la femme qui a été habitée par le Mal. Renata est ainsi une force de guérison qui utilise sa propre puissance, bénit par le pasteur, pour enlever la maladie spirituelle qui occupe les corps des fidèles, principalement les femmes.

Renata attribue son propre devenir de guérisseuse à sa capacité d'être parvenue à contrôler le Mal qui l'habite, par sa propre conversion, qui l'a libérée de son état de « marginale » (Fancello, 2005). En effet, elle nous livre en entretien individuel que la souffrance engendrée par la mort de plusieurs proches a été la clé de sa rencontre avec Dieu, qui l'a délivrée de sa souffrance :

« ...Ce m'avait donné des douleurs intérieures des blessures intérieures et c'est des blessures qui se guérissent pas comme ça, ça se guérit pas, et finalement le Seigneur m'a guéri et depuis lors, je cherchais vraiment à à vivre ces instants merveilleux ».

La canalisation du Mal en puissance spirituelle s'ajoute à ces « compétences » charismatiques, reconnues par le pasteur qui donne à Renata le droit d'intégrer la marge hiérarchique de l'église en tant que « guérisseuse ». Sa place reste toujours marginale car le discours de la délivrance se repose sur une marginalisation de la femme comme étant à l'origine du Mal, une stigmatisation naturalisée qui structure les relations hiérarchiques du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». En tant que corps qui reçoit le Mal des hommes et des femmes, la femme est légitimée dans sa place, à savoir, dans les coulisses du pasteur (Pawson, 1992 ; Fancello, 2005). Renata a, vraisemblablement, plus d'autorité que n'importe quelle autre femme à l'église. Tout en étant reléguée aux marges implicites, par l'identification de la

femme comme récipient du mal inhérent dans la structure même de l'église, elle revendique sa liberté en tant que femme sans homme.

Renata a véritablement consacré sa vie à l'église évangélique, nous racontant comment sa pratique religieuse est une priorité sur son mariage, son travail, et ses enfants. Elle se présente comme femme structurée par et pour sa relation à Dieu. Cette identité sexuée organisée autour de la religion entraîne des retombées sur sa relation avec son mari :

«...Dieu a fait un travail qu'aucun homme peut faire, il n'y a que Dieu qui peut faire ça, donc ça se fait que des fois des gens croient que je suis même une femme libre...Que je n'ai pas de mari puisque...C'est pas un homme qui va empêcher que... qui va m'empêcher d'aller là où je veux ».

Renata affirme qu'elle ne sera pas contrainte par un homme mortel, laissant entendre que la norme sexuée à laquelle elle objecte serait une domination par un homme, ou la perspective normative de son entourage (« des gens »), s'il devait exister des relations entre elle et des hommes. En comparant Dieu avec un homme mortel, Renata justifie son comportement de « femme libre », ou de femme qui transgresse la norme sexuée, par son investissement en un homme symbolique. Elle affirme son comportement transgressif par amour de Dieu, tout en s'appuyant sur sa croyance comme justification de sa transgression. Sa croyance apparaît comme une forme d'intimité personnelle qui justifie son absence relative de sa maison et de son couple: « ...C'est quand même quand je lui ai dit qu'il vaut mieux avoir une femme qui prie qu'une femme qui cour hein ...». L'autonomie dont elle profite semble transgresser sa propre construction d'une norme sexuée, ainsi que le rôle d'épouse auquel son mari l'assigne. Cette transgression souligne une certaine ambivalence qu'elle évoque lorsqu'elle assimile son investissement religieux à de l'adultère. En effet, elle transgresse l'ordre du mariage mais se rassure, ou raconte plutôt comment elle rassure son mari, que son infidélité avec un homme symbolique est meilleure qu'une transgression amoureuse avec un homme en chair.

Par ailleurs, nous tenons à souligner que Renata s'occupe aussi bien des normes « officielles » de l'église sans jamais laisser de côté ses responsabilités des normes « officieuses » attribuées à l'ensemble des femmes. Toujours reliée à ses « compétences domestiques », les tâches de nettoyage et de préparation culinaire apparaissent en tant que preuve de sa nécessité de ne pas « trop » trahir les normes sexuées.

Notre travail ethnographique révèle une division sexuée au sein de l'église qui attribue les femmes à des porteuses du Mal qui s'exprime chez les deux sexes. De part son engagement religieux qui privilégie Dieu sur son mari, Renata transgresse les rôles sexués lorsqu'elle occupe la position singulière de guérisseuse contre le Mal. Tout de même, les femmes comme les hommes sont tenus de maintenir un lien étroit afin de ne pas se retrouver atteint par le Mal. Pour Renata, nous avons vu que son implication domestique l'assigne de nouveau à la sphère féminine. Nous verrons par la suite comment les enjeux d'appartenance font de cette grande famille un lieu d'ambivalence, notamment pour la génération des jeunes.

Chapitre 4 - En vue d'une continuité morale

Nous observons ainsi comment l'appartenance à la grande famille implique une entreprise religieuse individuelle (Coulmont, 2013) qui semble assurer la continuité de la reconnaissance de la supériorité du Dieu chrétien. L'adhésion à la morale chrétienne est évoquée en tant que condition d'appartenance. Cependant, elle est menacée par les pratiques esthétiques qui s'approchent des « plaisirs du

monde », qui constituent des menaces de l'ordre religieux. Nous avons vu en quoi l'investissement esthétique semble relever d'une identification culturelle et communautaire. Entre les générations, l'identification aux origines semble se situer dans les pratiques esthétiques et de mise en valeur de soi. Si l'identification au pays d'origine fait partie centrale du contenu identitaire transmis par les parents aux enfants, à travers l'esthétique, nous observons que ces « plaisirs du monde » sont également des menaces de l'ordre religieux. De même que le projet fondateur de l'église relie ses fidèles autour d'une identité ethnicisée, la morale chrétienne est également utilisée pour distinguer qui appartient à l'ordre du Bien et qui frôle avec le Mal.

En vue d'une continuité de cette morale divine, nous verrons dans un premier temps comment le discours religieux est structuré selon une pensée dichotomique qui menace les fidèles d'être bannis de cette grande famille. Ensuite, nous verrons comment le groupe des jeunes fonctionne en tant que régisseur des normes promulguées à l'église, en vue d'une continuité entre les générations.

1. Une pensée moraliste et divine

La grande famille du « Centre évangélique parole d'amour et vérité » est régie par un discours sur l'origine et le fonctionnement du monde qui trouve sa source dans les textes bibliques. Cette idéologie chrétienne est utilisée afin de justifier un modèle social différencié et hiérarchisé notamment en termes de genre. Les relations entre hommes et femmes sont soumises à l'injonction d'une hétéronormativité qui associe l'homme à la figure du patriarche (Maskens, 2009). Dans un processus d'idéalisation, les frontières entre soi et autre s'effacent quand la composante idéale de soi est projetée en autrui, l'identité partagée est privilégiée, voire substituée à l'identité individuelle (Berger & Luckmann, 1966; Costalat-

Fourneau, 1997). Ce processus, particulièrement saillant dans les groupes sectaires et religieux, peut expliquer comment un leader, une doctrine ou un mouvement particulier, peut prendre le dessus sur le fonctionnement de l'identité individuelle (Casoni & Brunet, 2005). Ce phénomène est observé en particulier lors de la venue de Pasteur Désiré, un homme congolais, qui rend visite de Paris, afin d'animer une retraite de guérison pour tout trouble de reproduction (*« 10 jours exceptionnels de prières et d'impact. Besoin de réconfort et de délivrance : rejoignez-nous ! »*). Pasteur Désiré s'appuie sur des pratiques ancrées dans le patrimoine culturel du Congo, son service de louange et d'adoration sont menés aussi bien en lingala qu'en français, ses chants sont accompagnés par une musique aux rythmes congolais. Dans son enseignement qui précède le rite de délivrance, Pasteur Désiré incite les fidèles à s'accorder avec une morale chrétienne par une pensée moraliste qui dépend de l'autorégulation de leur niveau de conformité (Coulmont, 2013). Son sermon commence avec l'enseignement le plus prisé, l'exemple du désir de Dieu de créer le monde et par lequel le monde a été créé :

« Dieu dit : qu'il y ait des luminaires dans l'étendue du ciel, pour séparer le jour d'avec la nuit ; que ce soient des signes, pour marquer les époques, les jours et les années ; et qu'ils servent de luminaires dans l'étendue du ciel, pour éclairer la terre. Et cela fut ainsi. »

Le pasteur poursuit son exemple de Dieu qui a donnée l'ordre à l'homme et la femme de se procréer, un ordre qu'il va ensuite étendre aux fidèles devant lui :

« Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme. Dieu les bénit, et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez... ».

Pasteur Désiré utilise ensuite ces deux exemples et demande la participation des fidèles dans la salle par l'appel et réponse. Il les sollicite : *« Si depuis la demande de luminaires de Dieu, si la nature a obéi ? »*. L'ensemble de fidèles dans la salle répond *« Oui ! »*. Il poursuit sa leçon en leur demandant s'ils ont observé ce que Dieu demande :

« Et vous alors ! Est-ce que vous avez obéi la demande de Dieu ? Est-ce que vous avez été féconds dans votre croyance, vous avez fondé des familles, procréé ? ».

Les citations bibliques ainsi que sa demande de réponses affirmatives sont des appels d'allégeance à une morale chrétienne, présentée comme un lieu utopique, fondateur du corps de la grande famille pentecôtiste. Par son articulation des coutumes congolaises avec un discours chrétien, dont l'origine est coloniale, Pasteur Désiré aborde la guérison des troubles de reproduction par l'appel à l'adhésion à un Dieu, ce qui comprend des enjeux identitaires parfois contradictoires.

Par son assimilation de citations bibliques il met en avant comment Dieu contrôle la Nature de façon divine, et appelle les fidèles à se comporter selon cette même logique. Son discours implicite se fonde sur un clivage entre un bon comportement, qui suit de près celui décrit par la Bible, et un mauvais comportement, qui serait tout écart à ce chemin « *divin* ». Par le biais de l'appel et la réponse, Pasteur Désiré les conduit, tacitement, à vouloir s'engager et à obéir à cette prescription, pour ne pas s'approcher des fins menaçantes réservées à ceux qui s'en écartent. Il poursuit son appui sur Dieu, en tant que maître tout-puissant, qui pourrait répondre aux besoins de fécondité de ceux qui entretiennent une pratique religieuse assidue. Sa proposition d'une réponse religieuse à tout problème et besoin de guérison, ne laisse aucune marge pour une autre logique de compréhension de l'infécondité. La famille est située au cœur des devoirs chrétiens, il faut reproduire afin de poursuivre le chemin religieux. La famille est ainsi appelée à s'inscrire dans un projet religieux transgénérationnel qui est indépendant des frontières traversées lors de la migration.

Dieu est le responsable tout puissant de l'univers qui propose un chemin divin dont hérite le pasteur Désiré. Dans son sermon, il soutient sa propre supériorité en se différenciant de toute autre institution de pouvoir. L'ordre divin est, d'après lui, plus puissant et prioritaire que l'ordre légal de la démocratie républicaine, représentée dans la citation qui suit par le Président : «...*Même le président enlève son chapeau*

devant le pape parce que Dieu va avant lui...On te doit du respect ». Les croyants devraient un respect généralisé en échange de leur fidélité aux valeurs internes de leur religion. Il s'appuie sur un exemple de fidèles dans la salle, et fini par comparer deux femmes, Barbara une femme d'une trentaine d'années et Kimiya une femme d'une soixante-dizaine d'années :

« On va ne pas gérer les problèmes d'elle de la même façon que la jeune parce que c'est une 'maman'. On va gérer ses problèmes avec beaucoup de respect, parce que c'est une 'maman'. [Vers la dame] On te doit beaucoup de respect ».

Comme le président doit du respect au pape en tant que représentant de Dieu, cette communauté doit montrer son respect davantage à certaines personnes ayant acquis un certain statut social. D'ailleurs, Kimiya nous confirme qu'être appelée « *maman* » la relie à sa vie au Congo et au respect qui lui est du : *«...Ici et au Congo je suis maman, pas Kimiya. Ici, les gens m'appellent Kimiya- oh non ! Je suis maman ! »*. Elle laisse entendre son mécontentement de l'usage du prénom qui serait vide de respect. De même qu'au Congo, les femmes âgées sont toutes appelées « *maman* » signifiant qu'elles ont acquis une certaine expérience de vie par leur âge. Etre appelée « *maman* » est signe de respect, que le pasteur rappelle être le devoir de chacun, indiqué dans son discours par son usage du pronom « *on* », à manifester envers « *mamans* ». De plus, le pronom « *on* » peut faire référence aux responsables de l'église qui prennent en charge « *les problèmes* » des fidèles. Le Pasteur Désiré semble souligner l'importance de la parenté sociale qui est, dans ce contexte, reliée à un héritage religieux. L'église reproduit ainsi la terminologie de l'ordre social tel qu'il s'organise au Congo, le pays d'origine de Kimiya comme du pasteur Désiré.

Nous observons ainsi comment l'appartenance à la grande famille implique une entreprise religieuse individuelle (Coulmont, 2013) afin d'assurer la continuité de la reconnaissance de la supériorité du Dieu chrétien. Individuellement l'enfant de Dieu, les « frères et sœurs » de la grande famille de Christ, font partie d'une communauté

chrétienne qui dépasse le lieu physique de l'église et qui « se doit de témoigner et d'adopter une posture prosélyte » (Demart, 2013, p.788). La morale est ici fondamentale car elle organise le discours chrétien et affirme l'autorité de celui qui transmet la parole « de Dieu ». C'est, par ailleurs, dans cette même lignée qu'Alain s'élève à une position divine, lorsqu'il s'utilise comme exemple moral lors du culte :

«Mon fils me dit 'papa je t'aime tellement même quand tu es en colère, même quand tu me frappes, parce que je sais que tu m'aimes et donc je t'aime'...».

Il semblerait qu'Alain serait pardonné pour la violence qu'il inflige à son fils parce qu'il l'aime de façon éternelle, comme Jésus aime la paroisse et les fidèles. L'amour éternel serait ainsi l'aspect central qui détermine l'appartenance à ce corps spirituel. Il faut aimer Dieu pour toujours, afin d'être accepté en tant que membre de la grande famille.

Nous avons vu comment la pratique religieuse semblerait proposer un double mouvement, ou contenir une double logique, qui revitalise le lien au contexte d'origine tout en entraînant un ancrage dans le nouveau pays. La religion fonctionne ainsi comme un médiateur transnational qui permet aux fidèles de faire exister dans plusieurs lieux de manière simultanée, et dans une temporalité continue et éternelle. Si la grande famille fournit un pont temporel, qui relie l'avant et l'après migration des normes sexuées sont impliquées dans la transmission entre les générations de fidèles. Nous allons maintenant examiner la continuité de ce système sexe-genre en nous intéressant de plus près de l'expérience des jeunes du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ».

2. Groupe des jeunes : régisseur des normes

Le groupe des jeunes, sous la responsabilité d'Alain, annonce comme objectif de « *transformer des jeunes pour qu'ils portent le fruit pour leur génération* ». Un projet décidemment évangélique, il formalise une transmission de la croyance pentecôtiste à la prochaine génération. Leurs réunions mensuelles, ainsi que leurs sorties, leur permettent de tisser des liens sociaux entre jeunes, sans transgresser les principes organisateurs de l'église. En effet, le groupe réifie les valeurs de l'église transmises lors des rites de délivrance et sermons hebdomadaires, et soutenues par les parents, mais elles sont rendues plus « digestes » car sans la présence des parents, les normes sont transmises par un lien social convivial et adolescent.

Chaque réunion commence avec une prière collective suivie d'une citation biblique qu'Alain utilise pour modérer une discussion thématique autour de la vie selon la voie chrétienne :

« ...La Bible nous fait comprendre que Dieu a donné à chacun des dons et des responsabilités selon ses capacités...Ce qui comptera à la fin, c'est le verdict de Dieu. La réussite pour le Chrétien est donc d'accomplir la tâche que Dieu lui a confiée...L'essentiel, c'est de servir Dieu fidèlement, dans le domaine dans lequel il nous a appelé. Cet appel, on ne peut le découvrir qu'en marchant selon les voies de Dieu...Le Saint Esprit nous conduira alors dans notre destinée propre.

Il a un plan, un objectif pour chacun de nous et nul ne peut vivre une vie véritablement réussie à part celle que Dieu a tracée.

Etant enfant de Dieu, prenons comme modèle Jésus, suivons le comme bon exemple, marchons selon ses voies et considérons le comme notre référence ! Pour conclure, en vivant pour Jésus avec tout son cœur, toute sa force et toute sa pensée, le bonheur et le succès nous sont garantis. Mais ne recourront pas à lui qu'en cas de besoin, qu'il soit réellement notre seul et unique maître ».

La tâche première pour ces jeunes est ainsi d'adopter une capacité de s'offrir à Dieu, de laisser le pouvoir chrétien les informer de leur raison d'être et du chemin à suivre. Ce langage appelle à une certaine soumission, de laisser le pouvoir divin faire une intervention qui les informerait non seulement de leur propre pensée, mais aussi de leur bonheur et succès. De plus, Alain prépare un texte qui récapitule la pensée

organisatrice de la retraite des jeunes précédant cette réunion, texte qui semble rendre le discours chrétien plus assimilable aux jeunes:

« L'objectif de la retraite était de poser le fondement sur lequel nous voulons bâtir la jeunesse. Pour ce faire, il était nécessaire d'établir et de comprendre notre mission, notre vision et nos valeurs :

La mission : Briller pour éclairer notre génération

Notre vision : Former des jeunes qui portent du fruit pour leur génération.

Nos valeurs : C.H.R.I.S.T.

C = Communion, Charité et Consécration

H= Humilité

R= Respect et Responsabilité

I=Intégrité

S=Service

T=Travailler ensemble ».

Comme cet extrait de texte en témoigne, les jeunes sont appelés à suivre une vie définie par une moralité chrétienne, qui propose la vie de Jésus en tant qu'exemple du comportement et de l'état d'esprit que ces jeunes sont appelés à reproduire. Dans un projet évangélique, les jeunes sont responsables de leur propre génération, mais ils sont aussi amenés à être définis comme futurs responsables de la transmission de ce modèle morale. Ils acquièrent, au groupe des jeunes, par le mode de la discussion informelle, le discours des fondements de l'église, afin d'être construits en tant que jeunesse chrétienne. L'église apparaît à nouveau comme une structure familiale qui assure ici une continuité entre les générations par rapport aux parents fidèles mais aussi par rapport au projet évangélique. Le discours religieux est le socle à partir duquel les jeunes apprennent les pratiques sociales de cette société (Gerber & Raffy, 2004).

De même que dans les sermons du culte, le discours du groupe des jeunes s'appuie sur la transgression comme menace de ne plus appartenir au groupe divin. Afin que

les objectifs chrétiens fonctionnent, il faudrait que chacun des jeunes s'approprie les règles et se conduise selon les normes, ce dont témoigne ce rappel à l'ordre :

« Le seul but du diable est de nous séparer de Dieu, car c'est la seule possibilité pour lui de nous détruire. Sa plus grande arme reste le péché. Le péché n'est pas seulement la transgression d'une règle, mais un état de cœur envers Dieu ou son prochain. Consacrons du temps à établir une communication régulière avec Dieu afin de le connaître ».

L'accès à la vie éternelle est utilisée comme une menace afin qu'ils maintiennent un comportement dans les normes de l'église. Les jeunes, aussi bien que la paroisse, se rappellent régulièrement de la garantie d'un accompagnement à vie par Jésus, aussi bien que d'une réjouissance éternelle avec lui. Les jeunes sont ainsi dans une situation qui paraît paradoxale, car l'adolescence se définit autant par la différenciation dans un processus de subjectivation qu'ils sont appelés, et même menacés, de ne pas se différencier du modèle chrétien. Il s'agit ici d'une tension entre l'imposition d'une similitude et la nécessité de la différenciation, énigme, qui traverse la question de la transmission familiale (Muxel, 1998). Dans ce contexte de la grande famille, nous observons comment certains jeunes, le plus clairement Rayana, semblent vouloir s'émanciper de cette fratrie, de se distancier des déterminations sociales, affectives et divines dont ils sont l'objet. Cependant, afin de donner priorité à un « je » singulier et autonome, les jeunes seraient bannis de la horde sociale qui, nous semble-t-il, leur paraît impossible. Les jeunes que nous avons rencontrés fréquentent l'église, et ils n'ont pas encore dénoncé cette fratrie. Peut-être que certains se représentent cette famille élargie comme un système de domination dans lequel ils sont dominés par l'autorité parentale, au sens biologique et au sens religieux (Favart, 2006). Une dichotomie invisible structure des catégories qui opposent le monde des croyants à celui des péchés autour de laquelle s'organise les pratiques d'appartenance qui dépendent, nous le verrons, sur une socialisation sexuée (Journet, 1981).

Nous avons voulu ici montrer comment le groupe des jeunes semble occuper un rôle éducatif, aussi bien pour les garçons que pour les filles, qui tient à soutenir un projet de transmission d'une appartenance à la grande famille africaine et évangélique. Dans l'intérêt des normes de l'église et des parents, les jeunes se socialisent entre eux-mêmes et entre jeunes chrétiens, reproduisant le modèle social qui leur a été proposé.

Synthèse de l'ethnographie

Nos observations ethnographiques ont soulevé trois axes de dynamiques psychosociales. Tout d'abord, nous avons observé la place centrale de l'identification ethnique ainsi que la division sexuée hiérarchisée dans la transmission religieuse. L'église paraît être un lieu communautaire, un territoire imaginaire mobile qui ancre les fidèles dans une appartenance supranationale, qui relie l'avant et l'après migration. L'identité racisée apparaît comme le projet fondateur et idéal de l'église, qui affirme clairement l'appartenance des individus à un groupe social qui se définit comme étant non-français et transnational. Ensuite, nous avons souligné en quoi l'église modèle une organisation sexuée, particulièrement mise en scène par le « papa pasteur » et « maman pasteur ». Tandis qu'une performance esthétique est autant investie par les hommes, les femmes et par les deux générations, les femmes se voient tout de même attribuer une place démunie de toute autorité hiérarchique. Enfin, nous avons vu comment ce modèle sexué est maintenu par un discours évangélique qui indique comment les normes doivent être régies de manière

individuelle. Cependant, la famille élargie, dont fait partie le groupe des jeunes, facilite la socialisation qui soutient leur inscription aux normes chrétiennes dans le moindre de leurs actes et de leurs choix esthétiques. L'ensemble de ces relations intergroupes, français et non-français, homme et femme, parent enfant, soulève une négociation des normes qui prend place dans l'expérience individuelle à la rencontre des attentes parentales étayées sur le collectif de la fratrie spirituelle. Ce sont, en effet, l'ensemble de ces attentes qui sont proposés dans le cadre de la transmission des représentations sociales de genre entre parents et enfants.

Nous allons maintenant nous intéresser aux entretiens individuels qui nous permettraient d'observer comment les individus, de l'église et extérieur à l'église, négocient de telles normes dans le cadre de la transmission de l'identité sociale genrée.

Partie 4 – bouleversements et négociations des projets de transmission

Chapitre 1 - Perspectives des parents

L'ensemble des sujets adultes nous fait part de l'énorme travail de stabilisation qu'il leur fallait suite au traumatisme de la migration. Dans ce chapitre, nous allons nous intéresser à quatre aspects transversaux révélés par les parents autant dans les entretiens que dans l'ethnographie : les apports de la migration, le passage de la famille élargie à la famille nucléaire, leur appartenance au groupe majoritaire dans leurs pays d'origine qui se voit remplacée par une assignation au groupe minoritaire en France et enfin, les projets de transmission pour leurs enfants.

Nous nous intéressons dans un premier temps aux apports de la migration : la sécurité et la paix procurés par l'ordre social en France. Vivre dans un pays sans conflit leur procure également accès aux privilèges matériels associés à l'Etat-providence.

Ensuite, nous nous pencherons sur le passage de la famille élargie à la famille nucléaire qui réorganise les relations de filiation autour de trois axes. D'abord, la perte d'une autorité « africaine » et « paternelle » change les rôles entre les générations et mobilise la réification des identités sexuées et racisées. Ensuite, la

famille nucléaire implique la délégation institutionnelle du travail du care, ce qui renforce la division sexuelle de travail. Enfin, la religion opère comme une ressource symbolique justifiant les dimensions normatives de l'identité sociale religieuse au cœur de leur pratiques de parentalité.

Troisièmement, nous verrons en quoi le changement dans les relations intergroupes entraînent des enjeux autour de la transmission de la langue maternelle et de la stigmatisation racisée qui s'ajoute au déclassement social. La langue maternelle soulève le risque de désaffiliation psychique et sociale autant pour les parents que pour leurs enfants. Nous verrons ensuite comment, en devenant des minorités « ethniques » en France, les sujets ont perdu le privilège d'être invisibles, et sont assignés à la marge sociale par des processus de stigmatisation liés à leurs attributs physiques et sociaux.

Enfin, les parents nous font part des projets de transmission pour leurs enfants qui s'articulent sur le contrôle de la sexualité des filles. Cette logique essentialise les différences entre homme et femme au nom d'une identité « africaine » qui apparaît ainsi essentialisées et homogénéisées. La menace de la malédiction régit les normes soutenant le projet de continuité du modèle parental. Pour d'autres parents, les projets de transmission articulent les modèles sexués à la lumière des rapports sociaux de classe autant que les désirs inachevés suite à la rupture de la migration.

1. Les mères seules

Des trente et un adultes rencontrés, dont dix-neuf qui sont des femmes, nous avons interviewé six femmes qui élèvent leurs enfants seules. Les entretiens avec les mères seules soulignent la place centrale de la politique dans leur migration. Leur engagement politique révèle, pour certaines, un désir de changement social ou

religieux tandis que d'autres subissent les conséquences des activités politiques de leur compagnon. Pour la majorité d'entre elles, la politique est la source de leur obligation de migrer pour se protéger contre les menaces de vie suite à une affiliation à une politique d'opposition.

Les entretiens avec les mères seules nous renseignent sur ces femmes qui vivent toutes des bouleversements profonds suite à la migration, qui engendre des changements, mais aussi une certaine stabilité dans les représentations sociales de genre. Quatre thèmes se révèlent en particulier : le passage d'une famille élargie vers une famille nucléaire, la double journée du travail féminin, la stigmatisation ethnique, et les projections parentales. Pour certaines, leur nouvelle maternité semble être construite sur un manque de la famille élargie, ce qui leur offre une indépendance, par rapport aux rôles sexués, également désirée. Pour toutes les mères, la contrainte de la double journée du travail des femmes apparaît dans la conception du rôle de mère : le travail rémunéré et le travail domestique non-rémunéré sont, pour elles, universellement de la responsabilité des femmes.

1.1. Anne : «...Cette envie de sortir de cette misère va vous envahir »

Anne, 33 ans, a migré en France en 2002 parce que ses actions politiques dans son pays natal, la République Démocratique du Congo (RDC), l'ont obligé à se réfugier à l'étranger car elle était recherchée par son gouvernement. Elle nous a accueilli chez elle, dans son appartement qui fait partie d'un logement social. Ce jour là, son fils était à l'école et nous ne l'avons pas rencontré mais elle nous en a montré des photos. Anne occupe trois postes professionnels (elle travaille en tant qu'auxiliaire de vie, garde d'enfant, et aide familiale) mais elle était en arrêt pour formation et s'est ainsi rendue disponible plus facilement que si elle n'avait pas été dans ce cas. L'échange a été fluide, elle évoquait avec aise ses engagements politiques qui l'ont amené en France, ses multiples postes professionnels et les

différences dans les rôles genrés auxquels elle est confrontée en France. Une forte stabilité interne a émané d'Anne, sans être gênée par notre présence, elle a pris la parole facilement et nous semblait tenir le contrôle de la situation.

Le discours d'Anne s'organise autour de la place qu'occupe le système des valeurs lié à la politique et le processus de changement suite à sa migration. Ces objets discursifs sont à la fois source de passion mais objets qui s'ancrent tout de même dans sa souffrance liée à la guerre. Son engagement pour changer la vie de ces compatriotes congolais a coûté la vie de son frère et la possibilité pour elle de vivre au Congo.

Tout au long de l'entretien, Anne cite des slogans qui datent de ses activités politiques, montrant son identification avec ce groupe. D'ailleurs, elle remplace souvent le « je » par le pronom « on » pour parler de ceux avec qui elle militait, ce qui témoigne de cette identification groupale. Son engagement à faire valoir ses droits l'a conduite à toujours occuper une position dans un parti politique. Même après avoir été emprisonnée et torturée pour ses actions d'opposition, Anne nous explique comment *« cette envie de dire de dire 'non' de sortir de cette misère de cette dictature va vous envahir et puis je revenais toujours à mes activités »*. Dans un premier temps elle relie sa pulsion à nous ou à un interlocuteur généralisé *« va vous envahir »* mais elle l'approprie vite lorsqu'elle se réfère à ses activités politiques comme personnelles. Sa ferveur et son envie d'un changement sociopolitique étaient plus fortes que sa sécurité individuelle, elle continuait alors à se mettre en danger en organisant les manifestations. Ce n'est que lorsque la police, en la recherchant, a tué son frère, qu'elle a décidé d'arrêter son engagement dans la politique et de fuir pour la France.

Toujours dans le thème de la politique, Anne emploie la métaphore *« un loup dans une fourrure d'agneau »* pour expliquer comment les leaders politiques se

protègent contre une opinion internationale négative face à la violence au sein de la politique, en mettant le « petit peuple » au premier rang des actions d'opposition et en le laissant « *payer les pots cassés* ». C'est ce qui lui est arrivé : des tortures qui ont donné lieu à des blessures qui ont été traumatiques. La récurrence des termes « le pot cassé » nous révèle qu'Anne ne se vivait pas seulement comme un leader politique mais se sentait appartenir à ce petit peuple qui est le premier confronté aux violences dues aux conflits politiques. Elle a risqué sa vie pour ses idéaux sociopolitiques, un engagement volontaire qu'elle a investi pour « *revendiquer son droit* ». Elle ne précise pas quels sont les droits qu'elle voulait revendiquer, mais nous voyons comment la politique est une affaire personnelle, non pas un investissement dans une carrière. Les enjeux politiques sont au sein de la guerre au Congo et pour Anne ils sont également au sein de sa réponse à la guerre. La fonction identitaire de la politique chez Anne témoigne de sa manière de s'engager pour effectuer des changements sociaux.

1.2. Camille : « ...Je ne pouvais pas dire où il était, à cause de ça moi, j'ai été arrêtée...»

Camille, 38 ans, a migré en 2003 de la RDC et habite seule avec ses trois enfants. Lorsque nous sommes arrivés chez elle pour l'entretien elle nous a informé : « *je dois aller à la pharmacie* », et très vite elle nous a laissé avec ses trois enfants. Au moment de son départ, nous étions interloquée par la confiance qu'elle nous a accordé sans nous connaître. Après-coup, nous voyons une femme qui élève ses trois enfants seuls et qui pourrait éprouver le besoin de faire des tâches dans la simplicité de l'autonomie que notre présence lui a offert. L'entretien ne s'est pas déroulé particulièrement facilement, Camille nous semblait réticente à parler de son histoire, peut-être pour ses aspects affectifs ou parce qu'elle se méfiait de nos intentions. L'entretien s'est terminé lorsqu'une amie congolaise est arrivée avec

beaucoup de courses à ranger et le sujet de discussion s'est centré sur les produits congolais avant que nous soyons partis.

Camille semble avoir subi les choix politiques de son compagnon et, en résultat, elle élève leurs trois enfants seule en France. En abordant le sujet de son compagnon, et par la suite, à travers le thème de son processus de migration, nous accédons à l'organisation du système de valeurs chez Camille. Elle a été obligée de fuir en France à cause de l'engagement politique de son compagnon au Congo. Il occupe donc une place centrale dans l'organisation de sa vie à l'étranger, en particulier puisqu'il est resté dans la politique au Congo et n'a pas migré en France. Elle a été mise en prison parce qu'elle n'a jamais avoué où était son compagnon, mais les militaires l'ont finalement libérée parce qu'elle a accouché de sa fille en prison. Deux ans après son arrivée en France, Camille a pu faire venir ses enfants grâce au regroupement familial dès que son statut de réfugié lui a été accordé. Après nous avoir raconté l'histoire de son arrivée en France, Camille parle du travail et de la place de la femme dans les sociétés congolaise et française.

Tout au long de l'entretien, elle essaie de parler par séquences chronologiques pendant lesquelles elle raconte les événements de sa migration. Mais parmi les dates, les faits, et les événements, Camille est confrontée à ses émotions qui perturbent l'ordre de son récit. Quand elle décrit les raisons pour lesquelles elle a dû quitter son pays, la sécurité de son compagnon nous apparaît comme étant sa priorité:

« ...Ils m'ont arrêtée pour me demander où se trouvait mon compagnon moi je savais mais je ne pouvais pas dire, j'ai gardé puisque je savais où il était euh... ils m'ont pris, ils m'ont tabassée, ils m'ont torturée, ils m'ont vraiment tabassée, ils m'ont dit 'on veut vraiment savoir où il est' moi j'ai dit 'je ne sais pas'... ».

Elle cite ces échanges avec les représentants du gouvernement pendant ces moments de torture, de l'enfer, des moments décisifs de sa vie. Ces citations, partagées semblent affirmer l'impact de ses interactions, ces moments restent vifs dans sa mémoire. Elle ne présente pas la situation comme si elle avait été actrice de ses actions, mais plutôt comme si elle avait subie la violence qui était orientée vers les actions de son compagnon. La formulation « *je ne pouvais pas dire* » témoigne de cette absence de choix.

Elle revient à plusieurs reprises sur le sujet de son interrogatoire par les représentants du gouvernement pendant lequel elle a protégé son compagnon :

« ...Je savais, je savais bien où il était mais je ne pouvais pas...Sinon, si je disais où il était j'allais mettre sa vie en danger, à sa place moi j'ai payé ils m'ont arrêtée, ils m'ont tabassée, ils m'ont tabassée...Moi je ne pouvais pas dire où il était à cause de ça moi j'ai été arrêtée...».

Nous sommes confrontés à la violence et la brutalité qu'elle a éprouvée pour protéger son compagnon, sacrifiant sa propre sécurité pour lui, la répétition du verbe « tabasser » montre le caractère massif du traumatisme, le caractère physique de cette emprise.

Le départ de Camille du Congo a même été organisé par son compagnon avec l'appui de son réseau politique. « ... Il avait beaucoup de fournisseurs sur les problèmes politiques là...Donc c'est par là qu'il l'a demandé...Là je suis allée déposer mes enfants, euh j'ai quitté le pays...Jusqu'à ce que je me retrouve ici, en France ». Ce récit confirme que Camille n'a pas été actrice, mais qu'elle est partie parce qu'elle est femme, femme d'un homme politique. Son utilisation du verbe « se retrouver » évoque encore qu'elle n'a pas choisi de partir mais y a été contrainte, comme si elle s'était retrouvée en France sans avoir été consciente de la démarche de migration. Son compagnon a organisé la garde des enfants auprès des parents de Camille au Congo pendant qu'elle quittait le pays pour la France. Elle a subi les décisions que son compagnon avait prises ; on entend implicitement dans ce récit que le réseau politique de son compagnon est responsable de la possibilité pour Camille d'avoir pu

sortir vivante du pays. Pendant que Camille a fui en France, ses enfants ont passé deux ans avec ses parents et son compagnon est resté engagé dans la politique. « Puisqu'il m'a dit 'comme tu as été tabassée et torturée là je vais aller me faire revanche, je veux entrer dans les groupes de rébellion pour combattre contre le président' ». Si Camille se voit comme la raison de son choix d'être resté, elle pourrait se sentir valorisée ou lourde de culpabilité. Pour nous, cette description évoque tout de même que la priorité pour son compagnon est explicitement la politique sur la vie de famille réfugiée, et Camille est soumise à son choix à lui. Son compagnon semble être au cœur de son départ du Congo et de son arrivée en France, il semble occuper la position d'acteur de sa propre vie.

Tout de même, Camille n'évoque pas le sujet de son compagnon avec une interprétation quelconque, mais plutôt comme un fait autour duquel sa vie a été construite. Nous observons la place implicite du pouvoir du compagnon, ce qui semble souligner l'organisation sexuée du système familial. Son adhérence à ce système est reflétée dans l'organisation de sa propre vie en tant que femme d'homme politique.

C'est à travers le thème du travail que nous accédons plus explicitement au système de valeur sexuée chez Camille. D'après elle, le rôle de la femme au Congo est de rester à la maison et de s'occuper des enfants et de tout le travail ménager, tandis que le mari est responsable du travail rémunéré. En décrivant son expérience de l'emploi, elle se contredit en disant d'abord qu'elle n'a pas travaillé, ensuite elle se corrige, et puis finalement elle exprime qu'elle a été patronne et qu'elle faisait des stages dans la couture : « *Au Congo, non, je n'ai pas travaillé : j'ai fait la coupe couture...Je n'ai pas trop travaillé je faisais comme des stages, oui, puisque comme j'avais fais études de la coupe couture...* ». De cette contradiction nous comprenons que dans son système de valeurs, ce travail n'est pas considéré comme un métier légitime. En comparant le rôle de la femme au Congo et en France (où elle estime que les femmes travaillent à l'extérieur de la sphère familiale), Camille juge la France supérieure parce qu'elle n'est pas satisfaite de sa situation actuelle qui correspond

au système culturel congolais: « ...En France, c'est mieux que la femme puisse aussi trouver quelque chose à faire, puisque rester comme ça à la maison, euh... tu te sens toujours fatiguée, tu te sens pas bien... ». Ici elle emploie le pronom « tu » comme si elle parlait de façon générale pour toute femme : ce qui laisse entendre qu'elle s'éloigne de son vécu personnel car finalement elle décrit comment elle-même est toujours fatiguée et trop souvent à la maison.

Ses sentiments contradictoires, à propos du travail domestique et travail rémunéré des femmes, semblent exprimer son ambivalence par rapport au travail en France. Elle voudrait travailler, mais insiste sur le fait qu'elle ne veut pas être femme de ménage. Nous pouvons comprendre cette envie de travailler qui rencontre une réticence, comme une réponse à la contrainte d'occuper un travail domestique dans lequel les femmes migrantes sont le plus souvent engagées (Solari, 2006 ; Oso-Casas & Garson, 2005). Les femmes migrantes sont considérées comme la source de main d'œuvre la moins chère du monde (Fuchs, 2005)²⁷.

Lorsque Camille associe le travail rémunéré au monde des hommes, il nous semble qu'elle démarque le monde du travail légitime, tandis que le travail domestique non-rémunéré, qui est celui des femmes, ne l'est pas :

« ...C'est mieux ici. Ce qui se passe ici, vous devez travailler et c'est bien aussi. C'est bien aussi, comme ça la femme aussi va comprendre la souffrance que l'homme aussi endure au travail, euh... mais aussi le travail à la maison c'est pas facile hein, c'est dur aussi hein... Tout ça, ça n'est pas facile, c'est aussi dur ».

²⁷ Le contexte d'emploi pour les migrants reste précaire. Quelle que soit la région d'origine, l'emploi des migrants en comparaison avec les français est plus souvent à temps partiel ou en situation de sous-emploi (36% des migrants d'origine de l'Afrique subsaharienne travaillent à temps partiel comparé avec 29,9% des français, et 16,4% des migrants d'origine de l'Afrique subsaharienne sont sous-employés comparé avec 7,9% des français) (Minni & Mahrez 2012, p.8 ; Insee, 2012).

En décrivant « ce qui se passe ici » elle commente les changements socioculturels liés au genre dans le cadre du travail. En tant que femme au foyer elle revendique le fait que, même s'il est positif que les femmes travaillent en France au même titre que les hommes, c'est aussi une source de difficulté. Sa répétition de la phrase « ce n'est pas facile » met en avant sa position défensive dans son argumentation du fait que la responsabilité du travail domestique est aussi importante que le travail rémunéré, et qu'il implique aussi de la souffrance. Le « sale boulot » du travail domestique serait attribué à celui qui « ne peut pas ne pas » l'occuper (Molinier, 2010, p.166). Contrairement aux personnes qui bénéficient de cette ségrégation professionnelle, Molinier propose que les acteurs et actrices du *care* ne peuvent pas s'absenter de telles tâches et se retrouvent donc, parce qu'obligés de travailler, face aux contraintes du marché de l'emploi. La contradiction de Camille pourrait relever du conflit entre son propre désir de travailler de manière « légitime » et sa contrainte de travailler pour l'intérêt des autres.

1.3. Sarah: « ...On n'est pas chez nous donc il faut faire avec »

Sarah, 48 ans, est venue en 2000 de la RDC et a obtenu le statut de réfugié. Veuve, elle habite seule avec ses 4 enfants et travaille en tant qu'aide soignante et auxiliaire de vie. Par le choix de Sarah, l'entretien s'est déroulé au sein d'une association qui nous avait fourni ses coordonnées. Comme l'entretien avec Camille, l'interaction avec Sarah n'a pas été fluide, nous avons ressenti qu'elle se méfiait de nos intentions et son discours a été restreint. On pourrait analyser la distance sociale dans l'interaction à travers le regard de toute relation d'échange qui participe au lien social qui se tisse entre les partis, ce qui instaure le don et contre-don comme moteur d'action et d'engagement (Mauss, 2004; Pihel, 2008). Malgré leur engagement de participer à la recherche, leur participation peut parfois être vécue ou être interprétée comme une dimension de contrainte ou d'obligation. Sarah nous a marqué par sa fermeté et ténacité, comme quelqu'un qui s'est battue dans la vie

et qui a toujours soif d'une justice personnelle et politique. De plus, en tant que réfugiée politique, on peut supposer qu'elle se méfie également des effets négatifs de l'enregistrement de son discours. En effet, cette procédure fait écho à son expérience passée : c'est parce que son discours n'était pas en lien avec celui du gouvernement au pouvoir qu'elle a dû quitter son pays (Weber, 2013a).

Sarah est entrée dans un parti d'opposition au Congo parce qu'elle a vu la violence de la corruption, une violence à la fois économique et physique, et elle a voulu faire quelque chose pour se battre contre cet avilissement. L'entrée dans la politique était, comme pour Anne, une stratégie de changement social :

« ...J'ai dit 'non' : je vais entrer en politique pour essayer vraiment de me battre pour aller plus loin quoi, pour trouver un Président, un élu qui sera vraiment très bien pour tous les gens hein, donc euh... c'était ça qui m'amenaient... ».

Elle partage avec nous la discussion intérieure qu'elle a eue avec elle-même quant à sa décision de s'engager dans la politique. Ici, Sarah parle avec une perspective de sujet appropriée, elle partage son engagement d'un point de vue qu'elle présente comme personnel. Lorsqu'elle explique comment elle trouve les hommes politiques individualistes, elle semble partager la haine qu'elle éprouve pour les problèmes politiques du Congo :

« ...C'est comme chacun pour soi : si on a un président, le président il a tout, il est tout, il est là : c'est lui le président et c'est tout, il n'y a pas de droits de l'homme, il n'y a même pas de droit de parler... ».

Sarah décrit le système politique congolais dans lequel l'opposant subit de la violence, et est même menacé de mort s'il critique la politique au pouvoir :

« ...Après on te verra plus, c'est fini voyez on n'a pas de droit de l'homme chacun fait comme il veut donc euh, il faut vraiment protéger ta peau c'est tout. En Afrique vraiment si vous voulez vraiment bien vivre, il ne faut pas parler surtout de politique il ne faut pas toucher la politique, oui ».

Encore une fois, elle fait référence à une structure politique qui n'est pas fondée sur la solidarité sociale, « chacun pour soi » qui incite le public à ne pas s'engager de la manière dont elle-même l'a fait. Parce qu'elle s'est engagée dans la politique, elle est aujourd'hui réfugiée en France, peut-être la seule manière de se protéger après avoir « touché » à la politique.

Aujourd'hui, Sarah semble avoir trouvé une synthèse entre son engagement pour la politique et son expérience en tant que réfugiée. En effet, elle est toujours engagée dans la politique, mais d'une manière qui se focalise sur son expérience actuelle en tant que femme migrante. Elle est leader d'un groupe de parole de femmes migrantes venant de plusieurs pays, qu'elle évoque en citant leurs discussions. Le but principal est de les aider à s'adapter en France malgré des injustices de l'ordre de la discrimination. Sarah nous parle de l'objectif de ce groupe en citant des phrases qu'elle dit aux femmes:

« ...Pour dire 'non on n'est pas chez nous' et 'qu'est-ce qu'on va faire ?' et 'il faut...il faut toujours se battre'... 'on n'est pas chez nous' quand même il ne faut pas qu'elles oublient qu'on n'est pas chez nous, donc il faut faire avec, même s'il y a des injustices, même s'il y a de la discrimination ».

Il nous semble qu'elle pourrait faire référence ici à la discrimination suite au stigmatisme ethnicié ou bien à des difficultés de rentrer dans le milieu professionnel. Tout de même, Sarah transmet l'idée que l'intégration dépend de l'effort individuel des femmes en situation de migration. Il ne s'agit pas d'une critique de la société d'accueil, mais toujours d'une critique adressée aux femmes qui soutient l'idée qu'elles sont actrices de leur vie et non pas victimes du contexte socio-politique. Nous observons ainsi comment Sarah s'engage politiquement pour effectuer des changements sociaux, même si cet engagement diffère entre la France et le Congo. Là-bas, il s'agissait de personnes victimes de la corruption politique ; ici en France, il s'agit d'aide aux femmes migrantes pour les inciter à être actrices de leur intégration.

Chez Sarah, un système de valeurs sexuées se révèle lorsqu'elle aborde le thème de la maternité. Elle rejoint le discours de Camille quand elle développe comment le rôle de la mère ne change pas entre le Congo et la France : elle doit s'occuper des enfants, même si elle travaille. La contrainte du double travail des femmes apparaît dans sa conception du rôle de mère : le travail rémunéré et le travail domestique non-rémunéré sont pour elle la responsabilité des femmes.

« ...On a le même rôle hein, c'est de s'occuper des enfants même si on travaille puisque là aussi on avait l'émancipation de la femme, maintenant la femme elle est partout aussi en Afrique donc euh... on peut travailler de partout, partout la femme elle est là, donc euh on s'occupe des enfants ».

Avec le mot « aussi » nous voyons qu'elle implique qu'il y avait une émancipation des femmes en France en ce qui concerne le travail. « *La femme est partout* » semble renvoyer à une idée théorique de la parité, mais qui ne se traduit pas ainsi, dans la réalité, au Congo comme en France. Avant et après sa migration, Sarah fait face à une certaine exclusion professionnelle et surtout à la contrainte du travail domestique, dont celui de s'occuper des enfants.

1.4. Betty : « C'est sous-développé moi j'ai la chance d'être développée »

Betty, 35 ans et également originaire de la RDC, nous a accueilli chez elle où elle habite seule avec son fils unique. Son appartement, comme l'ensemble des femmes rencontrées jusqu'à présent est un logement social, situé en périphérie de l'agglomération urbaine. Chez elle, nous avons ressenti la sensation d'être à l'étranger, sa tenue africaine, le motif du papier peint, le mobilier, les photos de son fils unique accrochées sans ordre décoratifs, la salle-de-bain avec les seaux en plastiques pour faciliter la toilette. Comme chez d'autres sujets, l'appartement de Betty n'a pas été décoré autour de l'esthétique mais autour d'objets qui mettent en

scène un statut social élevé (gigantesque télévision écran plat, ordinateur et un ensemble de mobilier en cuir). Pendant l'entretien, Betty parlait avec une posture tournée vers le magnétophone, et à certains moments elle chuchotait comme si elle ne voulait pas que « d'autres personnes » entendent. Ce jeu de changement, voire de fluctuation, des statuts attribués au chercheur et son magnétophone - à qui pourrait-elle s'adresser? - nous a permis de changer le type de distance sociale pour pouvoir créer le dialogue dans la situation d'enquête. D'ailleurs, une fois le magnétophone éteint, l'interaction est devenue plus lisse, son discours plus spontané. Par exemple, elle explique comment, lorsqu'elle est arrivée en France, elle avait demandé à son médecin si son sang était le même que celui des blancs. Ceci nous montre sa découverte d'une catégorie ethnique, celle des noirs, dont elle n'était pas confrontée auparavant au Congo. Nous avons tenté de cette manière de lui faire tenir elle-même des positions sociales différentes pour matérialiser temporairement des interlocuteurs imaginaires (Haas & Masson, 2006 ; Weber, 2013a). C'est également après l'entretien que Betty ajoute « si tu veux nous connaître, il faut que tu ailles à l'église » et elle sort son annuaire (des pages déchirées et vieilles, son écriture est rudimentaire) pour nous donner des coordonnées du pasteur de son église Evangélique qui, lui, est Congolais et qui pourrait nous mettre en contact avec plus de familles. Il s'agit ainsi d'une rencontre importante qui nous a ouvert la possibilité de mener un travail ethnographique.

Immédiatement au début de l'entretien, Betty explique sa venue en France, il semblerait qu'elle s'attendait à ce qu'un intervieweur lui pose cette question, son récit se présente préconstruit : *« J'ai été maltraitée, ma vie était en danger c'est pour cela que j'ai quitté le Congo et que je suis arrivée ici en France, comme demandeur d'asile »*. A partir de cette première information sur sa migration, le reste de l'entretien se concentre principalement sur son fils et les attentes de Betty en ce qui concerne son avenir professionnel.

Betty a des désirs très clairs pour l'avenir de son fils, d'être avocat ou médecin, des professions qui symbolisent l'ascension sociale. Elle ajoute à ceux-ci un souhait qui

semble irréaliste : « *Je veux qu'un jour il dirige aussi la France* » elle proclame, en le comparant au Président Sarkozy. Répétée plusieurs fois tout au long de l'entretien, la réussite de son fils est au cœur de son discours et elle se considère comme occupant un rôle central dans son parcours de réussite. Elle relie ses désirs de transmission pour son fils à l'éducation qu'elle a reçu de ses propres parents. Il semblerait qu'elle s'identifie davantage à son père qu'à sa mère qui est toujours restée « dans les ménages ». D'après Betty, son père l'a incitée à étudier « *même* » en tant que femme et elle souligne l'importance du « *'gender integration' de la femme dans les processus de développement* ». Il semblerait qu'elle fasse ici référence à la parité au sein d'une intervention, dans le développement en tant que lieu commun, qui l'associerait à une idée d'égalité. Son usage de ce concept apparaît comme un discours préconstruit qui trouve son origine dans les programmes des dispositifs occidentaux situés en Afrique. Elle continue pour exprimer comment elle n'aime pas « *les paternalismes... Je parle avec force ! Je dis avec force je n'aime jamais le paternalisme !* ». De cette envie d'indépendance et d'autonomie, Betty évoque comment sa mère voulait qu'elle suive ce rôle de femme tandis que son père a poussé les enfants à étudier : « *mon père nous donnait des conseils pour étudier, et ma mère, c'était la maternité et les ménages c'est tout* ». Elle attribue ainsi à son père sa réussite professionnelle, sa réussite à l'intégration suite à sa migration en France, ainsi que la future réussite de son fils.

Si, d'un côté, Betty semble s'identifier à l'éducation qu'elle a reçue de son père, dans un contexte congolais, qui soutenait l'égalité entre homme et femme, elle exprime aussi un désir de s'éloigner de certains marqueurs d'une inscription sociale congolaise. Par exemple, Betty dit ne plus manger les repas congolais, ni faire à manger avec des produits congolais. Lors de l'entretien, elle proclame comment « le monde évolue, il faut évoluer aussi ! » et avoue ne plus communiquer par téléphone ou courrier, qu'elle considère « *sous-développé* », mais préfère utiliser Skype comme moyen de communication : « *c'est sous-développé, moi j'ai la chance d'être développée !* ». Elle se différencie ainsi avec un monde « sous-développé », en se

distançant de la cuisine africaine et des rôles subalternes de femmes ménagères. Betty se différencie-t-elle d'une représentation colonialiste d'une Afrique qui serait derrière la France ? Compare-t-elle l'évolution des deux sociétés et souhaite-t-elle s'identifier à celle qu'elle considère la plus avancée ?

Il semblerait que Betty cherche une justification d'un statut social qui n'est pas le reflet de sa réalité actuelle. Elle s'auto-décrit ayant accumulé de nombreux diplômes : « *je suis pompée de formation* », d'avoir un statut administratif stable et légitime en France, « *j'ai tout mes papiers en France* » et de maîtriser parfaitement sa situation financière : « *tout est budgétisé* ». Tout de même, elle laisse entendre des failles dans cette image de femme forte. Après avoir dit à plusieurs reprises comment elle voulait ne pas suivre le parcours de beaucoup de femmes qui font les « *maternité ménage* », telle que sa mère, elle admet finalement qu'elle est elle-même femme de ménage. Actuellement, Betty raconte qu'elle est en arrêt maladie mais ajoute qu'elle ne veut pas renouveler son contrat parce qu'elle n'est pas suffisamment disponible pour son fils « *je ne renouvelle pas. Je suis trop chargée ce n'est pas bien, je suis en train de détruire l'éducation de mon fils* ». Le discours de Betty nous laisse considérer que dans ce contexte d'entretien, elle a peut-être réagi aux représentations d'une Afrique qu'elle pensait que nous avions, mais qu'elle est une femme à la recherche d'un statut social en France, qui par la suite projette une réussite sociale très forte pour son fils.

1.5. Philippa : « Chacun sa vie, chacun sa famille »

Nous avons rencontré Philippa, 33 ans originaire du Centrafrique à l'église évangélique où se déroulaient nos observations ethnographiques. Après le culte, nous avons pris les transports publics ensemble et, de suite, elle a exprimé sa peine parce que son fils refuse d'assister au culte. Mère seule, Philippa se décrit comme étant mariée à Jésus et émane une certaine tristesse, voire une frustration, face à

son fils qui n'intègre pas cette voie, qui fait intimement partie de Philippa. Nous avons poursuivi la discussion sous forme d'entretien dans un café au centre de la ville. Philippa n'a pas voulu nous mettre en contact avec son fils parce qu'elle pensait qu'il refuserait immédiatement de nous rencontrer, vu qu'il refuse tout contact avec l'église dont nous étions, à ses yeux, associée.

Philippa nous semble sur la défensive et triste, frustrée avec son fils et sans beaucoup de joie de vie. Elle est à la fois très gentille et douce mais ne semble pas particulièrement à l'aise, car parler de sa croyance l'amène directement au cœur des aspects difficiles de sa relation familiale. Elle évoque tout d'abord son entrée dans l'église évangélique qui l'a distancié de sa famille et, en quelque sorte, du Centrafrique. Elle raconte sa difficulté à s'adapter lors de son arrivée en France, elle esquisse seulement le sujet du père de son fils, mais nous fait comprendre qu'ils n'ont jamais vraiment été un couple en tant que parents. Elle décrit surtout les difficultés de son fils, qu'elle considère comment étant dans une crise d'adolescence lorsqu'elle décrit comme il lui parle très peu, et comme il rejette la chose la plus importante dans sa vie, l'église. Si elle est dévastée par cette déviation, elle est rassurée tout de même par son impression d'avoir transmis les valeurs de l'église à son fils grâce au catéchisme pendant son enfance.

La place première qu'occupe l'église dans sa vie entrelace sa propre histoire familiale, sa place dans la société française en tant qu'originaire du Centrafrique, ainsi que l'éducation qu'elle souhaite transmettre à son fils unique.

« ...Pour moi, euh ben quand on est chrétien évangélique euh c'est une place, une place première, c'est-à-dire que tu vas à l'église régulièrement pour entretenir ta foi pour grandir...donc moi ça tient une place première dans ma vie euh voilà quoi ».

Ici son usage du pronom « tu » nous laisse penser qu'elle a recours à une certaine idéologie religieuse évoquée par les termes définitifs : « *quand on est chrétien* », « *tu vas à l'église régulièrement* ». Elle fait référence à une seule et bonne façon de faire, droite et orthodoxe. Elle ancre l'origine de son investissement religieux dans

l'histoire de la pratique religieuse de sa famille, notamment l'écart trop important, à ses yeux, entre leur pratique et les normes auxquelles elle adhère. Sa religiosité serait le fruit de sa déception de la pratique religieuse de sa famille ; là où sa famille n'était pas suffisamment engagée, Philippa s'est engagée de manière plus forte, à savoir, dans sa pratique religieuse. Elle laisse supposer qu'elle a trouvé dans l'église une appartenance qu'elle n'a jamais ressentie dans sa propre famille.

Pendant l'enfance de Philippa en Centrafrique, elle a été élevée comme Catholique mais sa première distance avec les normes familiales provient de la dissonance entre leur pratique religieuse et les règles issues des textes bibliques :

« Mais ce qui me frappait c'est que ce qui est dit au catéchisme n'est pas pareil de ce qui est dit dans la bible quoi, l'église catholique il y a beaucoup de saints, il y a beaucoup de statuts mais quand tu lis dans la bible 'il faut pas faire de statuts', donc c'était des petites choses comme ça qui me gênaient un peu... ».

C'est comme si Philippa recherchait un exemple de pratique religieuse plus orthodoxe que celle de sa famille qui la décevait. Ils transgressaient, d'après elle, non seulement les mots de la Bible, mais aussi dans l'authenticité de leur foi :

« J'ai une grande famille : j'ai beaucoup de frères, j'ai beaucoup de sœurs, chaque fois qu'ils prennent les sacrements, le baptême, la communion, dès qu'ils arrivent à la confirmation c'est fini, ils ne vont plus à l'église, c'est-à-dire qu'ils sont assidus jusqu'à ce qu'ils prennent des sacrements et après quand il n'y a plus de fête il n'y a plus de galop, plus personne va dans l'église. Ca aussi ça me... voilà quoi, j'ai trouvé que voilà, je trouvais qu'il manquait quelque chose à cette démarche ».

Elle critique le niveau de leur religiosité et semble de ne pas pouvoir s'identifier dans le lien qu'ils entretiennent avec la religion. Finalement, à la fin de son adolescence, au lycée en Centrafrique, Philippa s'est convertie en tant qu'évangélique. Cette déviation entreprise par sa famille semblerait expliquer sa première séparation dans sa quête d'une appartenance familiale :

«...En Terminal j'ai accepté Jésus, j'ai pris mon baptême, j'ai pris mon baptême. Mais pour moi ça avait une autre connotation, c'est que ce

qu'elle m'a parlé ce Jésus dont elle m'a parlé, pour moi ça signifiait euh... l'amour que je ne retrouvais pas dans ma famille quoi, voilà, si tu veux les familles africaines voilà, j'ai que des demi-sœurs de part et d'autre des demi-sœurs, et des demi-sœurs et voilà quoi, pour moi c'était ce manque d'amour là quoi c'est peu, c'est pour ça d'ailleurs que pour moi c'est ça une première place ».

Ici, elle attribue la place de la religion dans sa vie plus clairement par son manque de place dans sa cellule familiale. La mère de Philippa a eu cinq filles avec son premier mari, et puis s'est remariée avec le père de Philippa qui lui avait déjà treize enfants. Elle est donc fille unique de ses deux parents mais a grandi parmi ses dix-huit frères et sœurs. Elle commence à attribuer son sentiment de ne pas avoir une place dans sa famille à un trait des familles africaines mais se coupe elle-même pour expliquer la spécificité de la structure de sa famille.

« Bon, j'ai vécu avec mes sœurs, je résidais chez mon père donc j'ai aussi vécu avec mes frères, le lien est là, mais bon quand on grandit après euh... voilà quoi, chacun sa vie, chacun forme sa famille et puis fin. Mais bon après c'est subjectif quoi, c'est aussi ce que moi je ressens quoi voilà... ».

Philippa ne termine pas sa phrase mais laisse entendre qu'elle ressent une certaine distance avec ses demi-frères et -sœurs, un manque de lien qu'elle justifie quand elle qualifie ses propos de subjectifs. Il semblerait que Philippa a trouvé dans l'église évangélique un lien d'amour plus fort, éternel et ultime, qui a enfin satisfait ce qui lui manquait pendant son enfance. En effet, « *chacun forme sa famille* » laisse entendre que l'église évangélique est devenue sa famille. De plus, son départ de la religion Catholique, casse le cadre traditionnel proposé par la religion familiale. Sa mère a réagit négativement quant à son départ pour une autre religion. Elle soulignant le conflit vécu dans cette séparation du lien familial et symbolique :

«... Très mal, très mal euh... pour elle je suis rentrée dans une secte donc j'avais interdiction d'aller à l'église...voilà, et donc ma mère, très catholique, pour elle c'était quoi ces trucs là de parler en langues ces églises où on baptise les gens, les gens tombent, on les baptise dans l'eau pourquoi ? Enfin voilà quoi. ».

Son départ de l'église maternelle correspond aussi à son départ de sa famille et de son pays maternel ; elle poursuit ses études en France et, une fois en France, confirme davantage son investissement dans l'Eglise évangélique. D'ailleurs, Philippa ajoute pendant l'entretien comment elle ne se sent plus attachée au Centre-Afrique, surtout depuis que sa mère est décédée :

«En tant que personne qui a changé de pays, le plus difficile c'est l'adaptation, pour moi ça a été l'adaptation quoi. Mais bon, moi personnellement, maintenant que ma mère n'est plus là, je ne me sens pas attaché à mon pays mais ça c'est, après c'est chacun quoi ».

Il semblerait ainsi que l'Eglise évangélique représente un lien originaire qui prend une importance primordiale, la communauté religieuse remplacera sa famille, les textes bibliques représenteraient l'autorité parentale, l'appartenance comme une inscription culturelle.

En ce qui concerne sa vie en France en comparaison avec celle en Centrafrique, Philippa décrit des différences culturelles par leur expression lors du culte évangélique ; le culte sera le lieu d'expression culturelle, qui passerait davantage par le corps en Afrique qu'en France :

«...Ça change aussi de l'Afrique quoi, parce qu'en Afrique on danse, en France surtout en France, ah ! Il ne faut pas bouger hein, il ne faut pas bouger, il faut rester. Alors qu'un pasteur Français traditionnel, il va te dire que 'c'est charnel il ne faut pas danser, il ne faut pas danser' mais bon ils disent ça, mais voilà quoi, il n'est pas. Bon il faut l'accepter aussi si tu vas dans ces églises tu respectes...parce que chaque pasteur a la vision que Dieu lui a donné quoi...c'est lui le maître à bord quoi... ».

Ici, il ne nous semble pas qu'elle critique ces différences, elle ne les considère pas comme un écart de la « bonne » pratique mais les accepte plutôt parce qu'elles proviennent de l'ordre religieux, d'un plan prédéterminé par Dieu. Si ce cadre convient à Philippa, sa satisfaction d'avoir enfin trouvé une inscription sociale est rompue par son fils qui ne tient pas l'Eglise en considération.

D'ailleurs, le sujet de son fils, Maurice, est soulevé lorsqu'elle décrit comment devenir mère a transformé son expérience en France en tant que femme migrante :

« Donc j'étais venue d'abord pour faire des études...l'adaptation n'a pas été facile, du moins pour moi...non ça n'allait pas, ma mère me manquait voilà quoi, ça ne se fait pas tout de suite quoi, être toute seule alors que voilà quoi, j'avais tout mon confort en Afrique chez ma maman non, ça se n'est pas...j'ai eu deux années vraiment difficiles...et puis après j'ai eu mon fils ».

Maintenant que Maurice est un adolescent, Philippa traverse une période de conflit parce qu'il se désengage de son autorité parentale. Maurice commence à prendre ces marques qui ne vont pas toujours dans le sens de sa mère : *« Bon l'adolescence ce n'est pas c'est : vivement que ça finisse quoi ! »*. Si son fils ne va pas volontairement vers l'Eglise aujourd'hui, Philippa se tient à une transmission religieuse qu'elle espère lui avoir inculquée. En effet, l'éducation religieuse est l'élément le plus important qu'elle souhaite donner à son fils, car pour elle c'est ce qui rassemble les valeurs essentielles pour la vie :

« ...C'est Jésus parce qu'on y revient, il y a tout dedans, il y a tout. Le respect que tu peux avoir pour Dieu, mais le respect aussi que tu peux avoir pour ta propre vie, pour le reste... il y a tout dedans et voilà, la politesse, la correction, l'honnêteté, l'intégrité, être vrai, respecter les gens, être poli, il y a tout ça dedans. Mais bon, maintenant il veut ce qui va vite, qu'importe...elle est transmise, elle est bien sûr transmise dès lors que l'enfant va l'école du dimanche, depuis l'âge de trois ans c'est transmis, maintenant il est libre, il est libre d'accepter ou de refuser quoi ».

Contrairement à son ouverture pour les choix de son fils ici, d'après les discussions tenues en dehors de l'entretien, Philippa décrit que son fils est davantage dans un refus complet de l'Eglise et qu'elle en est fortement déçue. Elle associe la distance qu'il garde entre sa vie à lui et celle de sa mère religieuse comme un fait de l'adolescence, mais qui ne cache pas pour autant une crainte qu'elle est en situation de conflit de modèles avec son fils unique. La religion serait ainsi chez Philippa le lieu à partir duquel le lien familial s'articule. Si elle s'est séparée dans un premier temps

de sa famille par le changement de sa religion, nous observons comment son fils reproduit ses pas en se séparant de sa mère par le refus de l'adoption de sa religion.

1.6. Béatrice : « ...Des africains ils aiment pas s'intégrer »

Béatrice, 39 ans, originaire de la RDC, est venue en France en 1994 pour demander l'asile suite à son engagement dans les activités politiques d'opposition. Sa demande a été rejetée mais elle a obtenu la nationalité française lorsqu'elle s'est mariée en France. Elle est actuellement demandeuse d'emploi (en tant qu'aide soignante) et est mère seule au foyer avec ses trois enfants. L'entretien s'est déroulé à domicile au cours duquel ses enfants sont partis et sont revenus, la télévision était allumée et le son très fort. Nous avons ressenti une forte gêne présente pendant l'entretien, Béatrice semble ne pas se percevoir comme « une africaine », son discours est centré sur la mise en avant de sa différence avec les « africains ». L'entretien nous a laissé avec l'impression qu'elle nous percevait comme un stigmatisant potentiel, est-ce qu'elle était persécutée par notre regard catégorisant. En observant l'importance des stéréotypes et des processus psychosociaux de la reconnaissance et la comparaison sociale, notre interaction interroge des processus identitaire à l'œuvre chez Béatrice (Weber, 2013a).

Le discours de Béatrice est particulièrement centré non pas autour de la politique à l'origine de sa migration mais sur ses perspectives ambivalentes envers les migrants. Les critiques que Béatrice établit envers les migrants « africains » apparaissent, tout d'abord, lorsqu'elle fait référence à son ex-mari, le père de ses enfants. Elle l'associe à un groupe généralisé d'africains qui ont un comportement inadéquates avec les normes entretenues en France, un groupe duquel elle semble vouloir se dissocier :

« ...Mon ex-mari euh il voulait avoir deux, trois femmes, on peut pas avoir nos habitudes d'Afrique, il faut... c'est compliqué comme les gens se comportent ici en France: il n'y a pas la polygamie, tu ne peux pas avoir deux ou trois femmes vous vous rendez compte ? ...Comme je dit, « être intégré en France » ça suppose qu'on fait pas de la polygamie ici, en France on fait pas ça, déjà il faut s'intégrer ».

Même si la polygamie est illégale en France, Béatrice l'aborde sous l'angle critique des attributs moraux des africains. Elle semble soutenir une dichotomie par laquelle la France serait le berceau des attributs moraux et où « les africains » manqueraient de saisir ces clés de leur intégration sociale et morale. Une telle division semble évoquer une réaction identitaire liée à sa gestion de la visibilité de son stigmatisme ethnique : elle tente de s'intégrer par identification aux français.

Il nous paraît important, à ce stade de notre réflexion, de nous arrêter sur l'usage de la catégorie « les africains ». La situation migratoire des participants de cette recherche est marquée par des rapports de domination historiquement construits. Dans ce cadre, le groupe dominant, le groupe majoritaire des français « blancs » peut être considéré, d'une part, comme étant à l'initiative de cette catégorie. Une catégorie telle que « les africains » aurait été créée et imposée ou désignée aux individus ou aux groupes. Une telle catégorie désigne certains aspects du réel mais contient en même temps les fantasmes qui viennent du groupe majoritaire (Guillaumin, 1972). Par le discours de Béatrice, nous observons un usage de cette catégorie en tant qu'outil de distanciation avec un contenu fantasmatique stigmatisant (Poiret, 1996).

A nouveau, ce travail révèle la manière dont elle critique et se distance de la défiance « des africains » pour la notion la désirabilité de s'intégrer en France : *« ...Je vois comment des africaines, beaucoup des africains, ils n'aiment pas s'intégrer, ils n'aiment pas s'intégrer...J'aime bien la France du coup je suis d'origine africaine et je veux vraiment que ça change quoi, que ça change »*. Le contexte de l'entretien nous fait savoir qu'elle veut que l'implication des africains dans la société française change, et non pas qu'elle veut changer ses origines. Tout de même, elle impose une

dichotomie entre la France « des blancs » et « les africains », les étrangers porteurs de stigmates ethnicisés. Il nous semble que son auto-catégorisation à se qualifier comme étant « d'origine africaine », souligne que son identification se situe davantage du côté français de sa propre division.

Elle approfondit sa perception critique de ses compatriotes africains lorsqu'elle fait référence à leur recours aux aides sociales de l'état français. Elle semble ambivalente à propos de l'aide sociale ; elle est sceptique sur le droit d'accès aux aides et elle juge négativement ceux qui n'arrivent pas à vivre de manière indépendante. Puisqu'elle ne peut plus travailler de nuit, Béatrice a dû cesser son activité professionnelle régulière et fait actuellement du remplacement. En ce moment, elle est dépendante de l'aide d'une structure sociale mais elle se différencie avec « les africains » par l'idée qu'elle a le droit aux aides sociales car elle les a méritées par son travail : « *...Moi je touche des Assedic hein, j'ai travaillé hein, donc j'ai un droit* ». Ce soutien social est aussi source de soulagement pour Béatrice car elle se sent protégée et privilégiée, mis en avant par une citation dans laquelle elle nous exprime son questionnement intérieur : « *...Et maintenant je me dis bon je suis en France je ne travaille pas, mais ils m'ont donné, euh quand ça va pas, je n'ai pas besoin, j'ai ma carte vitale qu'ils m'ont donné et tout...* ». Elle ne se remet pas en question comme elle le fait pour les autres migrants, puisqu'elle rentre dans le cadre de ceux qui méritent les aides sociales en ayant travaillé.

Sa différenciation avec le groupe social « des africains » s'étend à ses inquiétudes pour le futur de ses enfants et leur réussite scolaire. Ayant associé « les africains » avec la délinquance adolescente qui abuse des allocations et ne s'investit pas dans le futur scolaire de leurs enfants, elle ne veut pas que ses enfant s'en rapprochent : « *...Il y a des africains qui viennent en France, ils viennent faire beaucoup d'enfants pour toucher des allocs et après l'éducation zéro, l'éducation zéro...* ». L'entretien ayant eu lieu à l'époque de la Présidence de N. Sarkozy, elle pense qu'il responsabilisera les parents des délinquants en leur refusant les allocations. D'ailleurs, elle nous pose une question rhétorique qui a un effet

d'adhésion forcée à son discours : « ...*C'est ces français qui paient pour les immigrés qui ont des enfants délinquants pour qu'ils aient des allocs, vous vous rendez compte ces gens-là ?* ». Son adoption de ce discours critique semble renforcer la distance qu'elle entretient, ou veut entretenir, avec ce public. Béatrice continue d'élaborer sa logique sur le nombre débordant d'enfants, de parents migrants, devenant délinquants. Elle semble ressentir un désir de responsabiliser la société, ou plus précisément le groupe social « des africains », comme réponse aux blessures spécifiques qu'elle a pu vivre avec son ex-mari ou même en tant que victime de discrimination en France. Béatrice investit le discours politique de l'ancien président de la République comme solution à ses problèmes d'ordre personnel et aux problèmes d'ordre social.

Lorsqu'elle nous décrit son expérience d'être rentrée au Congo, il semblerait qu'une ambivalence envers ses origines est mise en avant. Ce voyage a confirmé la distance qui a émergé entre celle qu'elle a été avant la migration et aujourd'hui : « *Ça n'allait pas quoi, je suis devenue tellement différente que...Même si je suis une négresse, même si je suis une africaine mais au moins moi je veux euh je veux avancer quoi, je veux avancer dans tous les niveaux* ».

Nous voyons apparaître plus clairement les enjeux d'une identité racisée , développée en France en tant que migrante. Le groupe « des africains » n'existe pas au Congo où les autochtones sont tous africains, donc il ne peut pas être question d'identification à ce groupe. Pourtant en France Béatrice vit l'expérience d'y appartenir, même si elle le rejette face aux français. Bien qu'elle ait la nationalité française et qu'elle soit dans une position de rejet de sa nationalité congolaise, Béatrice se sent indéniablement africaine par la couleur de sa peau. La différence de couleur est stigmatisée quand elle se décrit comme une « négresse », un terme très péjoratif utilisé notamment dans un discours raciste et qui peut montrer qu'elle a intériorisé cette notion. Son usage du terme « même si » implique qu'à l'intérieur de son système de valeur, elle reproche aux africains de ne vouloir pas avancer. Ceci est lié à son discours sur le manque d'effort pour s'intégrer de la part des africains. Elle

prend de la distance avec ses origines congolaises ; elle critique le comportement des africains en France tout en légitimant son statut de migrante car elle suit les normes qu'elle a définies.

1.7. Synthèse mères seules : « La femme elle est là, donc euh on s'occupe des enfants »

Les entretiens avec les mères seules nous renseignent sur ces femmes qui vivent toutes des bouleversements profonds suite à la migration, qui révèle des changements ainsi qu'une certaine stabilité dans des représentations sociales de genre. Quatre thèmes se révèlent en particulier : le changement d'une famille élargie vers une famille nucléaire, la double journée du travail féminin, la stigmatisation ethnique, et les projections parentales.

D'abord, nous avons vu comment, Anne par exemple, vit les relations hommes-femmes différemment entre le Congo et la France, changement dans l'organisation du lien social qu'elle vit comme une libération, un apport de la migration. Cependant, elle décrit notamment comment le lien social congolais, caractérisé par la présence constante d'une communauté, lui manque. Sa parentalité semble être construite sur l'absence de la famille élargie, qui lui offre une indépendance en termes de rôles sexués, également désirée.

Ensuite, nous avons vu apparaître la constance du thème de la double journée du travail féminin entre les contextes culturels du pays d'origine et la France. Par exemple, Sarah explique que le rôle de la femme ne change pas entre les deux pays : les femmes sont les mêmes partout et leur rôle est de s'occuper des enfants. La contrainte de la double journée de travail des femmes apparaît dans la conception du rôle de mère : le travail rémunéré et le travail domestique non-rémunéré sont, pour elle, universellement de la responsabilité des femmes.

La stigmatisation associée aux migrants d'origine subsaharienne est également présente dans les entretiens. Dans ce contexte où des représentations impliquent une forte stigmatisation négative, Béatrice par exemple, se met à distance du public de migrants rejeté par un discours politique en France, ceux qui sont précaires et dépendants de l'Etat providence. Elle semble s'inscrire dans un double phénomène de favoritisme de l'exogroupe et d'une contestation de son endogroupe (Jost & Burgess, 2000). Entre un souhait d'accéder au groupe social des français, et la justification de l'intérêt et de l'estime de son propre groupe, elle semble accepter la légitimité du statu quo en rendant les autres membres de son endogroupe responsables de leur situation sociale.

Enfin, nous avons surtout observé l'importance des désirs dans les projections parentales qui visent l'avenir de leurs enfants. Si Betty souhaiterait que son fils monte l'échelon social en France, Philippa souhaiterait que son fils s'inscrive dans la même religion qu'elle. Pour ces deux mères, les possibilités professionnelles et religieuses de leurs enfants occupent le cœur de leur discours, et constitue une source d'inquiétude.

Nous allons maintenant nous intéresser aux participants de notre recherche qui élèvent leurs enfants en couple.

2. Les couples

Des trente et un adultes ayant participé à notre recherche, vingt sont en couple. Lors de notre venue à domicile, nous avons accepté les configurations familiales telles qu'elles se sont présentées sur le terrain. Des vingt personnes rencontrées qui habitent en couple, nous avons rencontré seulement trois hommes sans la présence de leur femme. Il nous semble que les maris nous identifiaient en tant que femme, étudiante ou chercheuse, et notre présence à leur domicile relevait ainsi de la responsabilité de leur femme. Les maris présupposaient que l'entretien faisait partie du domaine féminin et nous ont laissé discuter « entre femmes ». Il en résulte qu'une majorité d'entretiens se sont déroulés avec les femmes mariées sans la présence de leur mari. D'autres maris considéraient également que l'entretien concernait davantage leur femme, mais ils y ont assisté tout de même, occupant une place centrale ou en périphérie selon le sujet de discussion et leur personnalité.

Tout autant que les mères seules, les parents vivant en couple sont exposés à un ensemble de nouveaux référentiels, de nouvelles catégories sociales et repères quotidiens et symboliques. Deux bouleversements se démarquent en particulier. Dans un premier temps, les participants en couple nous font part des discriminations portant sur leur appartenance à l'exogroupe minoritaire. Ce vécu de stigmatisation les amène à s'interroger sur l'avenir de leurs enfants dans un contexte de relations intergroupes asymétriques. Enfin, nous découvrirons comment dans ce contexte de bouleversement, ses parents ont recours aux représentations et pratiques stables, inchangées. Ces ressources prennent la forme de valeurs hiérarchisées telle qu'une division sexuée du travail. La « grande famille » est retrouvée sous la forme de la religion qui représente un corps transnational qui assure une appartenance collective pour les parents ainsi que pour leurs enfants.

2.1. Danielle : « Personne n'est bien que chez soi »

Danielle, 32 ans, est venue du Congo-Kinshasa en 2004 avec son mari suite aux menaces de vie liées à leur implication dans la politique d'opposition. Ils bénéficient tous les deux du statut de réfugié et elle travaille aujourd'hui en tant qu'auxiliaire de vie. Leurs deux jeunes filles (Cecilia trois ans et demi et Gisèle, un an et demi) interviennent tout au long de l'entretien, elles montent sur nos genoux, réclament l'attention de leur mère, sont l'objet de reproches éducatifs de sa part. Danielle a parlé sans gêne, avec énormément d'ouverture et de grâce. Elle est parmi le peu de participants ayant exprimé une satisfaction d'avoir parlé en entretien et nous a fait sentir son accueil chaleureux. Après un an sans domicile fixe, leur fille aînée les a rejoint du Congo où elle était restée avec ses grands-parents, puis sa deuxième fille est née. Son discours est dominé par cette perte innommable d'avoir du quitter son pays contre son gré. Par sa difficulté à décrire l'implicite de sa vie quotidienne « là-bas », elle fait sentir la nostalgie et son chagrin. C'est grâce à ses enfants et son église qu'elle arrive à vivre des moments de joie, à oublier les difficultés de la vie sans sa famille, sans ses amis, sans sa ville natale, et à dépasser les difficultés d'une vie où elle a dû dormir par terre dans un pays étranger.

Tandis que Danielle habite avec son mari et leurs deux enfants, nous avons rencontré le mari de Danielle seulement à la fin de l'entretien lorsqu'il est rentré à la maison. Il ne s'est pas impliqué dans l'entretien et s'est présenté seulement très discrètement. Tout de même, le contenu de l'entretien avec Danielle laisse entendre la place importante de son couple dans sa vie en tant que femme en migration.

Tout au long de l'entretien, Danielle a essayé de raconter le récit de sa migration d'une manière chronologique mais son discours a été systématiquement bousculé par la valeur affective des souvenirs de sa vie au Congo et de ses difficultés en France. Elle oscille entre des étapes de sa vie; sa participation dans la politique au Congo, son temps sans domicile en France, son travail, sa famille, et des interventions soudaines pour exprimer une souffrance, qui reste palpable, d'avoir dû

quitté son pays. En décrivant le temps où elle a été sans domicile au début de sa venue en France, Danielle semble essayer de se distancier de l'émotion en remplaçant le « je » par le « vous » : « ...*Le matin vous sortez, vous vous débrouillez là où vous allez vous savez pas...* ». Ce procédé sert aussi à nous impliquer en tant qu'interlocuteur dans son récit, elle nous impose en quelque sorte de nous imaginer nous-mêmes à sa place dans ses difficultés. Elle évoque ensuite le sujet du travail car il rentre dans son récit de manière chronologique mais elle interrompt son discours par ce qui témoigne de son vécu psychique, qui ne rentre pas dans cet ordre chronologique. « ...*Je travaille dans l'auxiliaire de vie je ne sais pas s'il y a d'autre chose à dire mais on dit toujours 'que personne n'est que bien chez soi' donc je ne sens pas vraiment chez moi* ». Son recours à un dicton du Congo soutient, ou semble justifier même, son sentiment de ne pas être chez elle en France. Il nous semble que ce dicton lui sert à rendre légitime son sentiment, il fait partie d'une phrase qui généralise un vécu collectif. Cette séquence déclenche toute une énonciation sur son mécontentement, sa tristesse, son deuil d'être en France : « ...*Tout un coup je me retrouve dans un autre pays où il y a personne, c'est pas facile, c'est pas facile...Nous on essaie de s'adapter quoi, on essaie de suivre les rythmes mais sauf que c'est pas facile avec tout, c'est pas facile, ce n'est pas facile...* ». La répétition de la phrase « c'est pas facile » témoigne du sens que tout cela prend pour elle, en effet, il semblerait qu'elle traverse une épreuve extraordinaire. D'ailleurs, son choix du verbe « se retrouver » évoque également qu'elle ne se voit pas comme actrice de sa migration mais victime du changement mouvementé.

Ses enfants lui fournissent un sens à sa vie en France, qui est « chez eux » tandis qu'elle, se sent d'abord en exil. « ...*(Silence 3s) Je ne sais pas (silence 4s) c'est bien pour moi (silence 3s) je sais même pas, je sais pas comment si j'avais pas d'enfants, comment je pourrais vivre ici en France hein, sans eux je ne sais pas...* ». La répétition de « je ne sais pas » et les silences semblent remplacer les mots qui ne suffisent peut-être pas à exprimer son ambivalence et sa tristesse : elle n'est pas certaine de ses sentiments parce qu'elle souffre ici en France même si elle dit que ses enfants

sont tout pour elle : « C'est eux qui comptent, qui sont tout, qui sont tout, sans eux la France c'est dur hein... ». Son vécu actuel est rappelé par son commentaire « c'est dur », même si elle a ses enfants pour lui donner de la joie et une raison d'être. « ...On arrive dans un pays où il y a personne on dors par terre, on dors dans la rue ça n'a pas été facile avec eux, c'est ça, ça s'oublie vite quoi avec eux ». Ses enfants semblent représenter un projet orienté vers un avenir moins douloureux avec une focalisation sur la France plutôt que sur le manque du pays.

Danielle n'élabore pas un projet de transmission précisément articulé pour ses enfants mais elle leur parle en Lingala, sa langue maternelle et prépare les plats de son pays d'origine : « *Chez moi on mange tous des repas congolais, chez moi on mange après c'est tout, c'est ça : il y a quatre-vingt-pourcent de repas congolais chez moi* ». Sa fille aînée semble se souvenir de la différence de température et d'organisation de l'espace domestique avec la France : « *...Elle connaît un tout petit peu son pays parce qu'elle dit 'maman pourquoi il fait beaucoup plus froid, parce que chez nous il fait chaud...au Congo on a plus de maisons, il n'y a pas d'appartement comme ça'* ». Dans l'univers de sa fille, nous observons comment les différences entre les pays sont vécues de manière viscérale, elle ne peut pas aller jouer dans la cour parce qu'ils habitent en étage, elle doit s'habiller différemment pour se protéger du froid. Nous remarquons comment Danielle considère le Congo comme « son pays » pour sa fille, tandis qu'elle venait d'expliquer comment ses filles sont « chez elles en France ».

Autour du thème du travail, l'idée de l'organisation sociale en matière de genre se révèle d'une manière latente chez Danielle. Depuis un an, Danielle travaille en tant qu'auxiliaire de vie, le seul emploi auquel elle a accès. « *Quand on a déjà des enfants c'est facile d'apprendre ce genre de- c'est élever comme des enfants oui, il faut leur faire à manger, il faut s'occuper de leurs- tout, je m'en occupe comme on s'occupe des d'enfants* ». Nous voyons comment les tâches du *care*, associées au féminin et aux rôles maternels, sont si implicitement ancrées chez elle. Elle emploie la même phrase « c'est pas facile » pour exprimer les difficultés financières qu'elle rencontre

en France : « ...*C'est pas facile, c'est pas facile, ceci a fait que je puisse aussi trouver quelque chose pour un peu aider mon mari...* ». Son mari est le responsable financier de leur foyer et aujourd'hui elle travaille pour l'aider. Danielle explique qu'auparavant elle travaillait, et elle faisait du bénévolat, mais elle se focalise sur le fait qu'en France les charges sont trop importantes et donc l'obligent à travailler. Une différence nette pour Danielle en France, même si elle a travaillé au Congo, est qu'elle se considère contrainte à travailler pour arriver à subvenir aux besoins de leur famille. Nous supposons qu'elle a eu le choix de travailler au Congo, un changement qui ajoute des difficultés. Par contre, Danielle présente aussi une contradiction quand elle explique comment elle avait « *vraiment cette envie de travailler, vraiment* ». Nous ne savons pas si son désir de travailler provient de son envie ou besoin d'aider son mari, ou bien d'avoir une expérience professionnelle pour elle-même. Il nous semble que Danielle est confrontée à ses propres normes quant au travail puisque l'organisation sociale en France diffère de celle du Congo. Il se peut qu'elle vive un déclassement social important qui l'oblige à devoir travailler lié à un contexte social dans lequel la majorité des femmes travaillent, qui pourraient influencer son désir de travailler.

2.2. Françoise : « Il y aura toujours des questions pour savoir d'où je viens »

Françoise, 32 ans, est venue en France en 1984 du Congo-Brazzaville, alors qu'elle avait dix ans, pour vivre chez son oncle à Strasbourg. Quand Françoise avait 12 ans, elle est rentrée au Congo après un premier séjour en France, mais elle ne se sentait plus chez elle. Elle a passé un an au Congo et puis à 16 ans elle est repartie vivre à Strasbourg, puis dans la région parisienne. Elle a obtenu la nationalité Française quand elle s'est mariée à un Français avec qui elle vient d'avoir son premier enfant. Son discours est principalement organisé autour de l'identité racisée ; selon elle les Français étaient plus tolérants envers les migrants à l'époque où elle a

migré, alors qu'en même temps qu'elle décrit les habitants de Strasbourg comme racistes. Pour éviter des conflits entre immigrés et autochtones, Françoise considère que les immigrés doivent accepter la culture du pays d'accueil et qu'ils ne doivent pas imposer la leur.

Françoise se différencie de l'ensemble des autres participants parce qu'elle est en couple avec un Français blanc, parce qu'elle est en France depuis 26 ans et parce que nous nous sommes rencontrés par le biais d'une connaissance. Son récit n'est pas celui d'une femme en migration confrontée au mouvement de ces mondes de références. Par contre, le sujet de sa maternité récente soulève son désir de transmettre à son enfant des choses de sa culture d'origine, aussi bien que de celle de son mari, qui, lui, est Français d'origine.

L'objet principal du récit de Françoise, l'identité en tant que femme noire, est celui par lequel nous accédons à son système de valeurs intérieures. Au départ de l'entretien, elle nous décrivait son arrivée et nous voyons comment le changement de séquence montre l'irruption de la question identitaire : « *...J'étais arrivée, j'étais toute petite à l'époque, il n'y avait pas trop trop de noirs...* ». Le récit de son arrivée est coupé par un thème d'appartenance à une minorité en France. Elle explique comment elle s'est « complètement intégrée », ce qui évoque une action et un effort de sa part pour s'intégrer dans la nouvelle culture. En même temps, elle explique comment l'intégration se faisait plus facilement à l'époque, car il y avait moins de migrants, évoquant un changement de l'accueil des Français envers les migrants. Françoise dévoile une dichotomie entre l'immigration d'avant et d'aujourd'hui. Avant, elle explique, « *...On voyait pas beaucoup de noirs moi- fin les gens c'est normal que ça surprend un petit peu de voir euh- oh des noirs et tout...* ». Elle présente ce passé comme une réalité immuable, passé pendant lequel les personnes n'ont pas été discriminantes envers celles qui étaient différentes. Ce qu'elle a vécu dans le passé n'est pas de l'ordre du rejet car elle justifie leur surprise : ils n'ont pas rencontré beaucoup d'étrangers.

« ...Alors qu'aujourd'hui moi je comprends pas que les gens... ça les surprend quand ils voient des noirs, ils rejettent l'autre parce que ça- il est différent quoi...C'est ça le changement qu'on ressent plus maintenant parce que tu vois les gens ils sont vraiment... ils rejettent l'autre parce qu'ils ne cherchent pas à connaître quoi ».

En revanche, ce qu'elle vit aujourd'hui est de l'ordre du rejet car elle constate que les Français côtoient plus d'étrangers et sont devenus plus agressifs. Cette asymétrie souligne ce qui apparaît comme un conflit intérieur, peut-être la réalité du racisme, avec les enjeux d'immigration et d'intégration en France.

Sa parole laisse la possibilité de penser qu'elle souffre d'un contexte social agressif même si elle se considère protégée du racisme :

« ...Maintenant ben c'est un peu la psychose quoi...Je me suis jamais sentie agressée du point de vue... par rapport à la couleur quoi et peut-être c'est parce qu'en fait quand il y a quelque chose dans ma tête, je m'en fous quoi, ça me gêne pas ».

Il semblerait qu'elle se défend par l'indifférence face à l'agression pour se protéger du racisme. Lorsqu'elle tente de comparer Paris et Strasbourg pour souligner l'ouverture des parisiens, elle laisse entendre que finalement la différence, marquée par la couleur de peau, gêne :

« ...À Strasbourg je trouve que les gens ils sont assez agressifs quoi, j'aime pas trop quoi, j'aime... ça c'est agressif et ça n'a rien à voir avec la région parisienne...'Fin je dirais que les blancs quoi à Paris... ils sont certains, ils n'aiment pas, ils rejettent un petit peu les gens qui ne sont pas... les gens qui sont un peu différents quoi ».

Il semblerait que cette phrase ambiguë témoigne de sa difficulté à se défendre contre un racisme perçu.

Sa récente entrée dans la parenté soulève à nouveau cet objet de l'identité; Françoise suppose que le stigmate de la peau de sa fille éveillera toujours les questionnements identitaires. « Ben, déjà bon fin qu'elle est métisse donc euh et ben qu'on vit en France, il y aura toujours des questions pour savoir d'où je viens ».

L'attribut qui relie sa fille à elle, toutes les deux porteuses du stigmate de la peau, ferait l'objet de questionnements identitaires. Dans un contexte par lequel Françoise dit ne pas vivre une différenciation, elle relève elle-même comment le fait d'être blanc offre l'invisibilité, les origines de son stigmate seront toujours questionnées.

Si Françoise s'est présentée comme française d'abord, son lien au groupe social « des africains » reste présent, peut-être rangé à un niveau plus approfondi de l'organisation identitaire. Le thème de la religion révèle comment elle pourrait exprimer une appartenance française aussi bien qu'africaine : « *Ben moi je suis catholique, donc euh baptisée, c'est vrai que chez les africains la religion elle est assez importante quoi* ». Ici, elle pose comme évidente une représentation « des africains » qu'auraient les Français. Nous pouvons entendre cela sous l'angle de la double appartenance de Françoise : elle appartient au groupe social qu'elle nomme « les africains », en même temps qu'elle se considère comme française parlant « des africains ».

2.3. Dahlia et Anthony : « Chez nous c'est le paradis »

Nous avons fait la connaissance de Dahlia, 43 ans originaire du Rwanda, par le biais de Marie-Grâce. L'entretien a eu lieu à son domicile, avec sa fille de six ans qui la sollicite tout au long de l'entretien, tandis que ses deux fils jumeaux de 15 ans sont restés dans leurs chambres. Après quelques minutes d'entretien, son mari Anthony est rentré à l'appartement, accompagné d'un ami Frédéric, également Rwandais, et ils se sont joints tous les deux à l'entretien. Par contre, Anthony a d'abord dit que l'entretien était du domaine de compétences de sa femme mais au final, il a très souvent coupé la parole à Dahlia et a parlé librement. Frédéric a peu participé, mais est resté attentif et à l'écoute. Ni Dahlia, ni Anthony n'ont partagé les détails de leur départ du Rwanda, ni de leur situation professionnelle actuelle. Ils ont tout de même fait part des difficultés rencontrées par leur vécu du déclassement

social et Anthony parle notamment de sa perte de pouvoir en tant qu'homme. Même s'ils ne pratiquent plus la religion Catholique, elle reste, au moins pour Dahlia, un élément important à retenir dans la transmission à leurs enfants.

L'entretien s'est démarqué par la facilité d'Anthony à prendre la parole par rapport aux autres hommes rencontrés. Souvent, il contredit sa femme, notamment lorsqu'elle évoque les difficultés liées aux sujets de l'intégration professionnelle, de l'avenir de leurs enfants et de leur lien au pays d'origine et puis finalement il revient vers elle et partage ses propres difficultés. Même s'ils sont souvent en désaccord, Dahlia et Anthony nous donnent l'impression d'être très liés, soudés par la parentalité qu'ils confirment en s'appellent tout au long de l'entretien par les petits noms « mama » et « papa ».

La peur de l'avenir de leurs enfants est une thématique transversale à l'entretien de Dahlia et Anthony. Ils se demandent si leurs enfants tomberont dans la drogue, est-ce qu'ils vont réussir leurs études ? Est-ce que leur fille est davantage exposée à ces risques que leurs deux fils ? Si leurs peurs ne se différencient peut-être pas de celles de tout parent, leurs discours respectifs dévoilent petit à petit leur contexte de migration, qui rejoint leurs perspectives sexuées de l'éducation de leurs enfants.

Lorsque Dahlia évoque des sentiments, Anthony répond de suite de manière défensive, justifiant le contraire. Par exemple, quand Dahlia évoque son inquiétude à ce que ses deux fils côtoient un groupe social de délinquant et expérimentent la prise de drogues, Anthony affirme très rapidement le contraire : « *ils réussissent, bien voilà* ». A cet énoncé qui semble définitif, il change de positionnement et laisse apparaître ses propres peurs lorsqu'il explique son recours religieux malgré le fait qu'il dit ne plus pratiquer la religion :

«...Quand on est Catholique, quand même on essaye, quand même de prier et de faire tout ce qu'on fait, on demande à Dieu pour que les enfants ne soient pas tombés, quand même dans...du moins dans le monde d'aujourd'hui...».

Même si Anthony nous raconte comment il ne pratique plus la religion Catholique, ici il en a recours pour que ses enfants soient protégés des malheurs du monde actuel. Son usage du pronom « on » évoque une identification en tant que Catholique, une appartenance collective qui implique par la suite une croyance en un dieu qui pourrait protéger ce qui lui est cher. Nous pourrions présupposer que ce « monde d'aujourd'hui » fait référence à un contexte social auquel leurs enfants sont exposés, qui est différent de ce qu'ils ont connu en tant que jeunes. Ils n'explicitent pas si les différences sont de l'ordre générationnel ou du contexte culturel, mais Anthony et Dahlia affirment avoir recours à un pouvoir symbolique auquel ils peuvent agir par le biais d'une prière qui, simultanément, renforce leur appartenance au groupe des Catholiques.

Toujours au sujet de leurs enfants, Anthony ne constate aucune différence dans l'éducation pour ses garçons et sa fille : « c'est la même...Il y a pas de différence ». Dahlia par contre laisse apparaître des peurs quant à sa fille qu'elle n'éprouve pas pour ses garçons :

« D : moi je crois que c'est plus grave les filles...Elles sont plus exposées que les garçons puisqu'elles...C'est plus inquiétant que les garçons »

A : oui parce que là, les garçons ça va, boh, mais d'un coup tu peux te trouver une fille comme ça enceinte, comme ça parce qu'elle n'a pas pris de précaution...ben oui les filles sont euh, elles ont un petit côté faible en général quoi 'fin je parle en général, c'est pas ... »

Finalement Anthony s'accorde avec sa femme, mais rend les filles responsables de leur fragilité, et non pas victimes de violence. Il semble important pour Anthony de soutenir cette hiérarchie par laquelle les hommes seraient, de manière intrinsèque, plus forts. Au fur et à mesure, cette différenciation hiérarchisée semble être un socle de stabilité sur lequel Anthony cherche à s'étayer dans ce contexte de changement radical. Nous élaborons dans le chapitre des analyses transversales de comment la différence des sexes prend une ampleur importante pour les hommes qui perdent de leur statut social.

La migration du Rwanda vers la France a entraîné la perte d'une représentation idéale de la France, et pour Anthony l'investissement d'une image du Rwanda en tant que paradis. Tout de même, Dahlia ne s'inscrit pas dans cette vision idéaliste du Rwanda, il semblerait qu'elle est partie du Rwanda avec une image brisée.

« A : mais le Rwanda, chez nous c'est le paradis

D : ah non

A : le Rwanda c'est le paradis

D : ah non ce n'est plus, le Rwanda n'est plus le paradis

A : mais avant on était au paradis...

D : ...avant c'était... on avait un très joli pays, mais aujourd'hui

A : avant c'était le paradis, avant la guerre de 94, maintenant ça a complètement changé »

Finalement, Anthony rejoint la pensée de Dahlia, le génocide, la guerre et le changement de gouvernement auront définitivement altéré leur cher paradis ; une croissance de la pauvreté aura agit sur le lien social et toute une population rurale laissée dans le désespoir. Il semble ainsi qu'Anthony a envie de garder une image idéale du Rwanda, mais la réalité de leur vécu qui les a poussé à partir ne le lui permet pas. Il finit par se contredire mais maintient sa contradiction par l'idée d'un Rwanda légitime qui aura été remplacé par un autre Rwanda qui lui est étranger : *« le Rwanda d'avant 80, d'avant 90, pour moi c'était le vrai Rwanda. C'est là où il y avait vraiment le bonheur, mais maintenant je peux pas euh ... »*. Anthony semble vouloir garder une image du Rwanda comme pays paradisiaque, comme une image de son pays « authentique » qu'il voudrait préserver.

Ce passage d'une image idéale brisée à une réalité difficile, semble réveiller l'état de souffrance de leur pays d'origine. Les thèmes de la guerre, de la pauvreté, et du

cadre politique amènent Dahlia à raconter son premier, et jusqu'à présent seul, retour au Rwanda depuis son exil dix ans en arrière.

« D : ...Fallait que j'aie vu, ça faisait longtemps et puis il y a des petites choses qui commençaient à m'échapper »

A : ...Vu qu'elle a commencé à déprimer elle mangeait plus, elle dormait plus »

D : Le lendemain je n'avais aucun souvenir, comme si ma mémoire s'était toute effacée...C'est comme si j'ai pas été il y a, il y a, il y a...depuis même quinze ans donc c'est... je sais pas, c'est une situation, ça fait que je ne peux pas l'expliquer mais... »

Par ces propos, Dahlia nous montre une souffrance de l'exil. D'un côté, elle évoque la perte de mémoire de son pays d'origine, ce qui l'a poussé à y retourner, de l'autre, le lendemain de son voyage elle ne s'en souvient même pas. Exilée en France, mais exilée de ses propres souvenirs qui l'attachent à son pays d'origine. Dahlia, est-ce ce trouble de mémoire qui l'amène à être en France, et à ne plus être au Rwanda, même de façon mémorative ? Il semblerait que ce trouble de mémoire parle de ce qui est indicible de l'exil, la perte est si importante qu'elle ne peut pas se la représenter.

A la perte de leur pays d'origine comme lieu idéal, Anthony et Dahlia parlent de leur choc lorsqu'ils ont vu de la souffrance matérielle en France, lieu qu'il pensait comme hébergeant seulement les riches. Dahlia décrit sa surprise d'ailleurs lorsqu'elle a vu la pauvreté en arrivant en France : *« Mais moi je pense que aussi il y a, quand je suis arrivée et que j'ai trouvé du travail dans le social, dans les centres d'hébergement pour les personnes en errance, je savais pas que ce monde existe aussi ici en France hein »*. Avec le Rwanda comme lieu idéalisé brisé, ils investissent la France comme nouvelle terre idéalisée, mais encore un espoir détruit lorsqu'ils sont confrontés à la réalité sociale de la France.

2.4. Milaure et Christophe : « Je n’aime pas tellement la politique moi c’est beaucoup plus la prière »

Nous avons rencontré Milaure, 64 ans, et son mari, Christophe, 65 ans, par le biais d’une association d’entraide, et l’entretien avec le couple a eu lieu à domicile dans leur appartement. Lors de l’entretien, ils étaient les premières personnes de leur tranche d’âge que nous avons interviewées et leur comportement et discours semblaient relever de leur époque. En France depuis 1999, ils habitent avec leur fils cadet mais leurs sept autres enfants vivent dans d’autres pays européens et africains. Leurs discours sont différents, Milaure était silencieuse lorsque Christophe s’est focalisé sur l’histoire politique du Congo et sur le futur du pays, tandis que la parole de Milaure était dominée par les sujets de la famille, de la nostalgie pour sa culture d’origine, et surtout de ses pratiques religieuses.

Bien qu’elle ait huit enfants, le rôle de mère semble considéré de façon implicite par Milaure, qui ne le questionne pas. De plus, elle n’a pas développé la question de ses expériences professionnelles, mais a insisté sur le fait qu’elle a organisé sa vie autour de l’emploi du temps de son mari. Effectivement, Milaure décrit les étapes de sa vie autour de celles de son mari qui menait une carrière en politique. Si la religion est restée l’élément le plus important de la vie de Milaure, la politique est celui de son mari Christophe, elle confirme : *« je n’aime pas tellement la politique moi c’est beaucoup plus la prière »*. Au premier regard il semblerait exister un clivage sexué, souligné lorsqu’elle décrit les étapes de sa propre vie autour de la carrière politique de son mari, un domaine distinctement masculin. Contrairement à Milaure, qui emploie un discours émotif et personnel quant à la religion, Christophe garde un discours philosophique et théorique, revendiquant l’objectivité. Quand il décrit les objectifs de son parti politique, il remplace le « je » par le « on » soulignant son identification à ce groupe. Tout de même, ce clivage prend un autre niveau lorsqu’on apprend que l’activité politique de Christophe est à l’origine de leur départ

migratoire. Milaure dit préférer la religion à la politique, mais il nous semble qu'au final elle n'a pas eu de choix, sa survie est devenue politique du fait de son union avec son mari. Si Christophe semble avoir maintenu son engagement politique avant et après la migration, Milaure est en grande souffrance suite à l'éloignement de la famille élargie. Nous examinerons, dans les analyses transversales, les modalités de recours à la religion en tant que grande famille transnationale.

Comme le montrent l'entretien avec Milaure et Christophe, la religion fournit également un étayage psychique pour les migrants venant spécifiquement d'un contexte de guerre. Le dérèglement des structures sociales est un aspect des horreurs qu'elles ont vécues en première ligne. Il existe donc une réalité matérielle, telle que le manque des infrastructures de santé publique, car les ressources humaines et financières ne sont pas orientées vers les services sociaux. Il existe également une réalité vécue, telle que la destruction des réseaux sociaux. La charge de prendre soin des autres revient souvent aux femmes qui peuvent, par la suite, porter le poids de la culpabilité et de la détresse par rapport à leur incapacité à subvenir aux besoins massifs du soin dans un contexte tel que la guerre. Dans l'ensemble des entretiens, nous avons vu comment les cadres familiaux, lieux des affects fondamentaux d'où l'on tire des repères spatio-temporels, affectifs, et sociaux, ont été ravagés (Bertrand & Tsokini, 2005).

Suite à cette rupture, cette instabilité, la référence religieuse semble faire partie d'un processus de reconstruction identitaire et elle fournit également un pont avec les anciens repères. Il semblerait que la religion fournit une matrice d'interprétation des pensées, des sensations et des éprouvés corporels (Moro, 1998) qui rendent le désarroi de la migration moins bouleversant. De plus, la façon dont une religion traite de la mort et du mal fait partie des définitions de plusieurs religions monothéistes et notamment des cultes chrétiens, ce qui incite à la nécessité de pratiquer sa religion en temps de guerre qui touche ces deux instances. C'est dans cette perspective que nous comprenons la religion en tant qu'étayage psychique migrants venant de pays saccagés par la guerre.

2.5. Maely et Dogal : « C'est exceptionnel...deux personnes de la même culture et ils transmettent leur culture à leurs enfants »

Maely, 35 ans, et son mari Dogal, 40 ans, se distinguent de l'ensemble d'autres participants adultes par le fait qu'ils sont tous les deux nés en France mais d'origine somalilandaise. Maely s'était proposée pour l'entretien mais finalement son mari est intervenu à poids égal au moment de notre venue. L'entretien a eu lieu à domicile, ce qui nous a permis d'entrer dans leur univers familial aussi bien que dans la réalité d'une banlieue pauvre : une grande barre d'immeuble HLM délabrée, excentrée, déshéritée. L'ascenseur en panne, les escaliers couverts de graffiti, l'odeur forte d'urine. Lorsque nous avons sonné à leur porte, personne n'a ouvert pendant plusieurs minutes, nous pensions s'être trompé d'adresse. Finalement la porte s'est ouverte, avec les cris de leur fille d'un an et le grand sourire de Maely, pour nous accueillir. Elle était en train de prier, c'était le moment de la prière musulmane, Maely ne se dérange jamais pendant ce temps, car il s'agit du seul moment privilégié pour elle-même, dans un contexte quotidien où elle est très prise par ses responsabilités familiales. Maely est la seule participante musulmane, et au fur et à mesure de l'entretien, nous apprenons que cette religion entretient un lien culturel, un fonctionnement qui ressemble à celui de tous les autres participants.

La pratique quotidienne de la parenté a dominé l'entretien, d'abord par la présence de leur fille d'un an avec Maely seule, puis lorsque son mari, Dogal, 40 ans, est rentré avec leur garçon de deux ans, et enfin lorsqu'il est reparti chercher leur fille, 5 ans, et leur fils aîné, 6 ans. Il y a du bruit, du mouvement, de l'éducation, les reproches parentaux, les jeux entre enfants. Dans ce contexte de famille, Maely et Dogal ont pris la parole avec aisance, exprimant tous les deux le plaisir de partager leur récit avec nous, de nous parler de leurs origines, leurs projets en famille, le thé et les gourmandises du Somaliland.

Tous les deux d'origine somalilandaïse, Maely et ses parents sont nés en France car son grand-père était dans l'armée française en tant que colonisé. Dogal est lui aussi petit fils d'ancien militaire français, en revanche, il est né en Allemagne où intervenait la France. Ses parents ont pris leur retraite dans le « pays d'origine » de l'armée, la France, à qui ils étaient attachés, et Dogal est venu s'y installer à ce moment là, vers ses 16 ans. Dogal et Maely entretiennent leur culture somalilandaïse par le biais de leur langue somalienne qu'ils parlent à la maison, des nombreux voyages en Somaliland qu'ils considèrent comme leur pays d'origine, et la pratique de l'Islam, la religion dominante du Somaliland. Leurs discours s'axent notamment sur les questions identitaires liées à la nationalité, et les efforts accomplis pour entretenir un lien avec le Somaliland.

Dogal articule son lien à ses origines par la question de la loyauté, il se considère avant tout fidèle à la France, mais le lien avec le Somaliland est mis en exergue lorsqu'il rend compte de la transmission culturelle à ses enfants : *«...Je suis français, c'est mon intérêt d'abord pourquoi on dit que français- c'est mon pays, c'est là où je vis c'est-... »*. S'il se considère tout d'abord français, Dogal veut que ses enfants puissent s'identifier eux-mêmes, ce qui serait possible s'il leur transmet la langue : *« pour qu'il puisse dire 'mais je suis aussi somalilandaïse' ; c'est un pays qui a une tendance : on a beaucoup de gaz de pétrole, si un jour ils veulent y retourner, ils peuvent dire 'mes grand parents étaient là où je suis' »*. Dogal projette alors une vie potentielle pour ses enfants au pays de ses ancêtres. La transmission de la langue constitue également un élément identitaire qui pourrait fournir la future possibilité pour les enfants d'appartenir au pays d'origine.

En plus de la langue, Dogal s'appuie sur les pratiques sociales, telles que les fêtes de mariages, qui mettent en scène et reproduisent une identification à la culture d'origine. Dogal entretient certaines de ces pratiques culturelles lui-même, par exemple en chantant des chansons somalilandaïses et en racontant des mythes qui viennent du Somaliland pour que les enfants puissent les apprendre.

« ...Les mariages entre somalilandais qui sont toujours fiers de ramener leurs racines, et ça aussi là, ça nous donne...Je sais très bien que je suis pas venu dans le vide...Que j'ai une racine très profonde, j'ai une culture malgré le fait que j'ai une aussi, une autre culture...euh... française, que je vis tous les jours ici, mais ça c'est une deuxième culture que j'ai, une deuxième culture que j'ai acquis... ».

Dogal semble schématiser une organisation hiérarchique de ses identifications culturelles. La tradition des mariages entre personnes d'origine somalilandaise entraîne un discours sur une origine qui serait un ancrage pour Dogal, et une culture qui est le fondement de son identité. Sa description laisse entendre que son identification à la France se présente à un niveau secondaire, car ne lui fournit pas le même ancrage de son premier niveau d'identité.

Maely et Dogal explicitent la place centrale de leurs origines communes dans le fondement de leur couple, aussi bien que dans leur pratiques parentales. Ils considèrent tout de même que leur similitude se révèle être le fruit de la chance, un hasard de la vie, mais qui, tout de même, fait perdurer leur culture somalilandaise. Maely explique:

« ...C'est exceptionnel, c'est rare, c'est rare que deux personnes de la même culture, enfin lui il est né en Allemagne et moi je suis née ici, et qu'on se rencontre et que voilà... et qu'ils transmettent leur culture à leurs enfants, c'est exceptionnel ! ».

Elle attribue sa capacité à entretenir leur langue somalilandaise à « *cette chance* » sans laquelle ils ne pourraient pas maintenir les mêmes projets de transmission envers leurs enfants. De plus, elle se considère libre de pratiquer sa religion, parce qu'elle est aussi pratiquée par son mari, sans cela, elle risquerait de prendre trop de temps pour elle, de culpabiliser du fait de se consacrer du temps :

« Moi je suis musulmane et mon mari est musulman donc on a eu la chance d'avoir le même... la même religion, donc moi, ça me facilite la pratique de ma religion sans contraintes, sans penser à déranger l'autre, sans culpabilité... ».

Il nous semble que Maely laisse entendre qu'un rôle d'épouse et de mère ne lui permettrait pas d'avoir des pratiques autonomes et indépendantes. Elle doit être disponible pour son mari et ses enfants au risque de se culpabiliser en cas de transgression. Sa pratique quotidienne de prière est un espace qui lui est consacré, un espace légitime qui, autrement, ne lui serait pas accordé.

« Peut être que si c'était une autre culture, un autre, quelqu'un d'autre, il n'aurait pas pu comprendre ça, il dit 'pourquoi tu laisses pleurer la fille tu feras ta prière après' voilà, et voilà il sait que la prière passe avant tout, que voilà, je donne de mon temps trois minutes à parler à Dieu et que je suis 24 heures sur 24 avec elle ».

Leur complicité religieuse lui permet d'affirmer ce temps personnel, sans pour autant être accusée d'être une mauvaise mère. Leur investissement commun dans ce pouvoir symbolique lui permet de « voler » quelques instants d'autonomie auxquels elle n'aurait pas le droit autrement.

Les origines somalilandaises de Maely et Dogal ne se retrouvent pas seulement dans la projection d'un avenir pour leurs enfants, mais également dans l'origine des processus de stigmatisation. Nous rappelons ici un aspect de la théorie de l'identité sociale (Tajfel, 1981) est que les individus ont un besoin fondamental de préserver une identité distincte, qui se manifeste par l'utilisation des comparaisons intergroupes pour évaluer une image de soi et une identité personnelle positives. Le processus de stigmatisation implique qu'il y ait un stigmatisateur, le groupe dominant, qui reconnaît une marque différenciatrice et un stigmatisé, le groupe dominé, qui, portant cette marque, vit sa dévalorisation subséquente (Lacaze, 2006). Ce processus de stigmatisation va engendrer des stratégies pour faire face au jugement du groupe dominant, et il va en particulier renforcer la recherche d'une identité personnelle positive. Le passage constant entre l'identité personnelle et l'identité de groupe met en évidence l'importance de l'auto-catégorisation pour le développement de sa propre identité sociale positive (Turner & Tajfel, 1986). Ce mécanisme de catégorisation occasionne un processus de différenciation et de binarité entre le même et l'Autre : l'individu constitue son identité par la similitude

des catégories d'appartenance en même temps qu'un processus de différenciation est présent.

De même, Maely perçoit que les Français (voire les blancs) la catégorisent dans une communauté « ethnique » ou « d'origine étrangère » par sa couleur de peau. Lorsqu'elle parle des français, elle revendique une identification somalilandaise, en faisant référence aux français en tant qu'exo-groupe qui la catégorise et critique de l'extérieur. « *Ils n'acceptent pas le communautarisme* », avance-t-elle, tandis qu'elle défend son appartenance à une communauté fondée sur ses origines culturelles « *c'est une richesse, ils apportent énormément de choses au pays...* ». Le pronom « ils » se réfère dans un premier temps aux français, exo-groupe, mais dans un deuxième temps, aux jeunes d'origine étrangère qui exemplifient le communautarisme. Ceux qui portent une stigmatisation ethnique, explique Maely, n'arrivent pas à se faire embaucher en France, une critique qui se révèle comme voilant sa peur pour l'avenir de ses propres enfants. Seraient-ils confrontés à un contexte social qui dépasse les capacités de son pouvoir en tant que parent ? Elle a recours au Président Sarkozy comme exemple d'une personne du plus haut niveau, qui est d'origine étrangère lui aussi.

« ...Mes enfants ils vont être comme eux, comme ces gens là, donc le soucis des des mamans ou des parents étrangers, enfin étrangers, nous ne sommes pas étrangers mais euh... d'autres qui ont d'autres cultures ont du mal à...comment dire, à faire valoir leurs droits voilà...On a tout bien fait, on joué notre rôle de parents, on a fait tout résultat voilà...Et alors ouais, je dirais : dommage, la France c'est dommage ».

Les questions identitaires s'entrelacent avec ses peurs pour l'avenir de ses enfants, elle parle en tant que parent d'origine étrangère et en même temps, elle se considère française, alors qu'ailleurs dans l'entretien elle s'est identifiée somalilandaise (« notre pays, notre religion »). Il semblerait qu'elle souffre de la discrimination ethnique en France qui agirait comme une barrière contre la possibilité pour Maely d'appartenir au groupe majoritaire. Une fois que cette entrée lui est refusée, il semblerait qu'elle exprime un désir d'y appartenir. Face aux limites

de sa capacité de préparer ses enfants pour être acceptés par la société, elle parle directement à la France, comme un sujet qu'elle personnifie. Cette peur se manifeste par une critique de la France en tant que pays colonisateur, soulevant l'historicité familiale :

« ...Il se peut que mon père, s'il n'avait pas défendu la France il y aurait eu beaucoup de français qui seraient morts, et les nouvelles générations, elles, n'auraient dû pas naître parce que les Allemands, ils auraient déjà coupé les zizis hein, ne serait-ce qu'à travers ça, ils devraient nous respecter à travers ça, parce qu'on a combattu, on a défendu la France ».

Son usage du pronom « eux » renvoie aux français, sûrement ceux qui ne portent pas de stigmatisme ethnique mais qui ont le privilège d'être invisibles, appartenant au groupe majoritaire des blancs. Sa frustration avec la stigmatisation ethnique que porte ses enfants se manifeste ainsi dans cette ambivalence identitaire présente dans le sujet colonial. La question de devoir, de dette, de culpabilité, concerne la France, qui devrait respecter les enfants de migrants, chose qu'elle ne considère pas être le cas. Elle l'exprime de façon implicite quand elle décrit la peur que ses enfants soient victimes de discrimination.

2.6. Elena et Marcel : « C'est compliqué, par exemple l'accent et tout ça »

Une autre participante, Janette, nous a mis en contact avec sa sœur, Elena, 38 ans originaire du Rwanda, et son mari Marcel, 40 ans originaire du Rwanda aussi, qui nous ont accueilli avec facilité. Du lien avec sa sœur, Elena et Marcel ont participé volontiers et nous n'avons pas ressenti de gêne liée à leur participation. Le rythme des tâches ménagères a marqué l'entretien, Elena pliait son linge tout au long de l'entretien et a commencé à préparer à manger une fois que Marcel est rentré avec deux de leurs quatre enfants. D'ailleurs, nous avons rencontré deux de leurs fils, mais n'avons pas perçu sa fille ni son troisième fils à qui elle a fait très peu

référence, sinon seulement pour préciser qu'il est contraint à utiliser un fauteuil roulant à cause d'un handicap. Malgré le fait qu'Elena ait davantage participé à l'entretien, son couple est au cœur de la façon dont elle vit sa migration et de son rôle de mère au sein de leur famille.

Elena était banquière au Rwanda et souligne le changement de statut social qu'elle a subi depuis son arrivée en France, où elle occupe des postes de bas niveau social (femme de ménage, agente de cuisine collective, et actuellement elle est en formation pour être « aide à la personne »). Au delà du déclassement social, Marcel évoque la perte des espaces sociaux consacrés exclusivement aux hommes, ou bien ses difficultés à accéder à des espaces sociaux en France pour des raisons financières. Si la migration a engendré des changements sexués dans l'organisation familiale et sociale, les désirs de transmission d'Elena s'inscrivent dans une continuité avec leur passé au Rwanda. L'entretien se focalise tout de même sur son modèle éducatif par lequel elle a été élevée, qui se décline différemment pour ses trois garçons que pour sa fille, une éducation qu'elle veut chrétienne et africaine et qui est fortement sexuée.

La stigmatisation sociale est une thématique particulièrement saillante chez Elena, caractérisant pour elle, comme pour tant d'autres participants, son expérience de la migration. Elle l'évoque lorsqu'elle décrit son processus de recherche d'emploi, moment auquel elle est confrontée aux représentations que tiennent les Français sur son accent, sa couleur de peau, son statut social.

« Bah c'est compliqué, par exemple l'accent et tout ça...En fait, c'est pas évident, c'est pas évident ici...En fait il y a le travail qui embauche, il y a l'autre qui n'embauche pas, il y a le travail où c'est facile d'intégrer les étrangers, il y a l'autre où vraiment c'est dur, on ne peut pas, même le CV, on ne peut pas demander de déposer le CV parce que c'est compliqué...(silence 4s)...le travail où l'on ne peut pas travailler qu'on ne peut pas faire parce que tu n'as pas l'accent français exact ».

Son usage du pronom « tu » évoque de façon distanciée de sa propre expérience de rejet, ou sentiment de rejet, lié aux stigmates de l'étranger. Est-elle exclut du monde

du travail par un système hiérarchique fondé sur l'accent ou bien sur d'autres mesures d'exclusions, telle que la stigmatisation ethnique ou même des exigences de diplômes ? S'il s'agit d'une stigmatisation ethnique qui régit qui peut y entrer et qui en est exclu, Elena n'a aucune marge de manœuvre. En revanche, si elle pense la stigmatisation seulement en termes d'accents, elle a un moyen d'agir pour changer son accent.

Le déclassement social s'ajoute à la stigmatisation sociale comme un bouleversement majeur de la migration. En effet, elle décrit que son mari a appris à faire des tâches domestiques seulement lorsque leurs domestiques au Rwanda étaient en vacances. Aujourd'hui, elle est reconnaissante de ses compétences acquises qui lui permettent de faire face au changement dans l'organisation domestique.

« ...Heureusement que, toujours chez nous on a eu le temps de laisser les domestiques pour aller chez eux dans la campagne pour s'occuper des enfants...C'est le moment de congé... pendant les vacances, donc il a l'habitude de travailler à la maison. Il m'a aidé beaucoup : quand je m'occupe de mes enfants, lui aussi, il est en train de faire quelque chose ».

Si la perte des domestiques engendre un changement radical dans l'organisation de leur vie de tous les jours, nous observons qu'Elena s'inscrit de façon implicite dans une division sexuée du travail, son mari l'aurait aidé dans la prise en charge des enfants qui est une tâche dont elle est responsable. D'ailleurs, elle utilise le pronom « mes » quand elle fait référence aux enfants qui sembleraient lui appartenir en premier. Elle différencie clairement un travail de ménage rémunéré de celui de son propre univers domestique, une différence même soulevée par son fils qui interroge le statut social de la profession de sa mère :

« ...Et mon fils il m'a dit 'maman pourquoi tu as à faire ça ?' parce qu'il a entendu que je fais le ménage il m'a dit 'maman pourquoi tu vas encore aller faire le ménage ? Moi je suis toujours sur internet pour chercher les banques qui ont besoin de personnes' je lui ai dit 'non non ici c'est pas pareil' »

La façon dont elle cite la question articulée par son fils, laisse entendre qu'il ne considère pas le travail de ménage avec beaucoup d'estime. Pourquoi est-elle obligée de faire ce travail, se questionne-t-il? Il prend la responsabilité en main pour lui trouver du travail à la banque, peut-être l'occupation professionnelle de sa mère porte le poids d'un stigmat social pour son fils, qui ne peut pas comprendre les barrières à l'intégration professionnelle de sa mère, mais a tout de même saisi qu'elle occupe un rang social bas suite à un déclassement social important.

Selon Dovidio, Major et Crocker (2000), la stigmatisation est liée inextricablement aux valeurs associées à l'identité sociale, valeurs qui auraient été attribuées par un processus d'évaluation. Un stigmat est la reconnaissance d'une caractéristique différente qui a été évaluée comme négative (Jaspal, 2010), telle que l'éprouve Elena, par rapport à son accent ainsi qu'à son exclusion d'un certain milieu social. Selon cette définition, Elena pourrait être perçue comme un membre interchangeable parmi le groupe auquel elle est associée par les membres de l'exogroupe (Turner et al., 1987). Cependant, lorsqu'elle s'appuie sur ses qualités maternelles, appréciées aussi bien par ses propres enfants que par ceux qu'elle rencontre au travail en milieu scolaire, Elena semble se reposer sur une idéologie naturaliste qui lui permet de valoriser et rendre légitime son travail actuel dans une crèche :

« ...Quand j'ai préparé un truc que mes enfants aiment beaucoup (claque des mains) toujours il m'a dit 'maman t'es un cœur parce que tu as bien préparé, bisous'...Même à la cantine je travaille avec les autres, euh toujours, quand il faut se partager les tables des enfants avec euh, avec mes collègues, les enfants qui sont à côté là-bas disent 'oh Elena ! Viens là, j'ai besoin de quelque chose, tout ça' donc la responsable dit 'non les enfants, il y a les autres, il faut les appeler aussi ».

Elle évoque en parallèle la satisfaction que lui expriment ses enfants pour sa cuisine et comment les enfants à la crèche la sollicitent davantage par rapport à ses collègues. Non seulement les enfants seraient satisfaits d'elle, mais Elena explique de plus comment elle aime des enfants. Si le bien-être et la satisfaction des enfants

la rendent elle-même heureuse, elle sait comment y parvenir en étant responsable de leur propreté et de leur alimentation. Il semble qu'Elena trouve une certaine stabilité dans ses compétences maternelles, malgré le changement radical de contexte culturel et de classe sociale qui ont engendré la stigmatisation négative.

2.7. Frédéric : « Il faut aussi essayer de savoir s'adapter dans des milieux qui ne sont pas ton milieu »

Nous avons eu les coordonnées de Frédéric, 42 ans originaire du Rwanda, par le biais d'une autre participante, Marine, qui est membre d'une association dont il est président. Frédéric habite en France depuis quatre ans, mais résidait auparavant au Pays-Bas pendant huit ans. Nous avons mené l'entretien chez lui, sa femme était au travail et ses deux enfants à l'école. L'entretien avec Frédéric a été un des plus difficiles que nous avons mené. Frédéric habite à la campagne à l'extérieur d'une grande ville française et le fait de se rendre seule, dans un contexte isolé, nous a troublé. Même si nous étions très vite rassurés par Frédéric, il ne représentait aucun danger, l'interaction n'a pas été simple. Il nous a semblé immédiatement gêné par notre présence, et se méfiait de nos questions et objectifs. Il se défendait contre un sens qu'il semblait accordé à nos questions, qui était loin de notre intention.

Le contenu de l'entretien débute sur les actions de l'association des Rwandais dont Frédéric est Président. Les membres de l'association, d'après lui, y auraient recours pour trouver un équilibre entre une adaptation et une conservation de « qui nous sommes ». Tout de même, il entretient une logique de frontières sociales : « *donc il faut aussi essayer de savoir s'adapter dans des milieux qui ne sont pas ton milieu* ». Frédéric soutient l'idée que les catégories sociales auxquelles chacun est assigné, ne doivent pas être transgressées, ce qui en va de même pour les rôles sexués,

notamment la division sexuelle du travail et la différenciation hiérarchisées des sexes. Pour Frédéric, l'autorité de l'homme dans l'organisation sociale en Rwanda aurait été remplacé « en occident » par le fonctionnement de la loi judiciaire. Les hommes sont ainsi obligés de cacher leur domination sur les femmes par peur des représailles judiciaires « ... *ici, on doit le cacher, on doit le cacher pourquoi ? Parce que c'est la loi qui va intervenir* ».

Frédéric parle dans l'entretien, en grande partie, de son travail en tant que président d'une association qui a comme objectif de combattre le mal-être chez les étrangers, de les aider à s'ancrer dans la société française et de transmettre les connaissances aux enfants. Il explique comment l'association « crée des occasions pour combler la solitude que vit un étranger dans un pays qui n'est pas le sien ». Les membres y ont recours, d'après Frédéric, pour mettre en équilibre leur vie en France et leur ancienne vie dans leur pays d'origine. Cet équilibre peut se manifester par le maintien des pratiques et coutumes de son pays d'origine pour entretenir et garder : « qui nous sommes », alors que d'autres essaient de devenir « à cent pourcent français ». Cette dernière approche, explique-t-il, est tout de même rejetée par la majorité des français qui n'accepteraient pas que des étrangers puissent avoir une place dans le groupe majoritaire. Il interprète ce qu'il considère être la perspective des français, qui préféreraient entretenir cette différenciation. Finalement, il dévoile sa propre opinion, il considère que chacun a son propre équilibre, « donc il faut aussi essayer de savoir s'adapter dans des milieux qui ne sont pas ton milieu ». Son discours décrit ainsi ces processus sociaux et identitaires d'une manière distanciée, voire théorique, mais au fur et à mesure des catégories sociales, qu'il semble vouloir préserver, apparaissent.

Frédéric paraît ambivalent face à cette question de l'adoption, de l'adaptation, du changement dans l'organisation sociale. Tout d'abord, il soutient l'importance de changer de modèle, notamment sexué, pour être accepté dans le nouveau contexte français. Il nous explique par exemple, qu'un ressortissant Rwandais serait vite marginalisé en France s'il soutient la division sexuée des espaces sociaux, la

supériorité de l'homme, parce qu'il ne suit pas l'évolution de la société française. Savoir être accepté en France, selon Frédéric, se fait par la compréhension culturelle de la division sexuelle et la différenciation des sexes hiérarchisés. Il dessine un contexte par lequel l'égalité entre les sexes serait une valeur française à laquelle les migrants devraient adhérer s'ils veulent «s'intégrer». De manière plus personnelle, Frédéric précise qu'il ne peut pas, et ne veut pas, devenir « français en une journée ». De manière sous-jacente, il explique son rejet du projet d'égalité entre les hommes et les femmes où il soutient néanmoins un projet d'intégration fondé sur « le respect de l'autre », un respect entre hommes et femmes dans leurs positions différenciées.

L'entretien se termine avec ses analyses de ce qu'est « la bonne mère » et de ses enfants, qui sont plus aptes à manier la culture française que lui-même. Enfin, nous lui demandons si nous pourrions rencontrer sa femme, demande qu'il refuse et nous partons confuse par l'interaction produite par cet entretien. Sa méfiance a été confirmée lorsque par courriel, reçu après l'entretien, il nous a déconseillé de poursuivre notre recherche auprès d'un public Rwandais. Sa méfiance semble souligner la distance radicale entre nos propres attentes (parler de ses perspectives sur le genre), et sa propre expérience migratoire. Il nous fait savoir qu'il se sent interrogé par un « autre » qui le met face à sa gêne sans pouvoir la comprendre de façon intime. Il s'agit également d'une distance radicale entre nos expériences en tant que migrant privilégié et celui qui a migré pour survivre. De plus, en tant que réfugié politique, on peut supposer qu'il se méfie également des effets négatifs de l'enregistrement de son discours. En effet, cette procédure fait écho à son expérience passée : c'est parce que son discours n'était pas en lien avec celui du gouvernement au pouvoir qu'il a dû quitter son pays. Il nous communique que l'objet même de notre recherche est gênant pour le « public visé », pour son groupe d'appartenance, ou peut-être utilise-t-il un euphémisme pour ne pas dire qu'il est lui-même gêné. Il déconstruit l'intérêt qu'il a pu nous apporter en déclarant qu'« il nous sert pas à grande chose ». En même temps qu'il rend illégitime la valeur de sa

participation, il nous fait savoir que notre demande est gênante car on touche obligatoirement le sujet de la guerre et donc celui de la souffrance qui lui est rattachée. En précisant que d'autres Rwandais se méfieraient envers « l'autre », il nous fait savoir que lui-même se méfie envers l'autre, cet autre étant, dans ce contexte, nous-même. Et c'est donc aussi la méfiance qu'il éprouve à notre égard qu'il exprime ici. Est-ce qu'en tant qu'« autre » nous ne pouvons pas poser de questions à une communauté à laquelle on n'appartient pas? Avec une telle distance sociale, quelle est notre capacité, ou même notre droit, à comprendre le monde symbolique de l'autre?

2.8. Janette et Alfred : « Ça y'est on pose nos bagages...Quel bagage il faut donner aux enfants ? »

Nous avons rencontré Janette et Alfred, tous les deux âgés de 40 ans et originaires du Rwanda, par le biais d'une association d'entraide. Nous sommes allés chez eux trois fois avant de mener un entretien avec Janette, ayant l'occasion de faire connaissance avec trois de leurs quatre enfants, ainsi qu'avec la mère de Janette. La première fois Janette était enfermée en dehors de son appartement, la clé à l'intérieur, et nous avons pris le thé avec sa voisine. La deuxième fois, ils m'ont invité à dîner au lieu de faire l'entretien, donc tous assis sur le canapé, le poulet dans les mains, nous avons regardé l'émission « Plus belle la vie » sur leur écran géant. Alfred s'est mis à parler des difficultés d'adaptation auxquelles il est confronté en France, aussi bien que de sa philosophie du bonheur et le bien que parler de son expérience lui procure. Lorsque nous sommes revenue une troisième fois, nous avons discuté dans un premier temps avec Janette et sa mère, qui lui rendait visite dans son propre appartement, elle réside dans la même ville. Les deux grands enfants étaient à l'école, et Alfred dormait. Finalement, Janette a indiqué qu'elle était prête pour l'entretien, moment auquel sa mère est partie. Enfin, nous avons

enregistré un entretien avec Janette seule, autour d'un thé rwandais dans sa cuisine, moment pendant lequel ses enfants jouent, mangent et réclament notre attention.

Le discours de Janette est centré sur son désir de transmettre les valeurs intellectuelles et religieuses à ses enfants, son espoir qu'ils réussissent « là où nous avons échoué » sans préciser pour autant comment elle pense avoir échoué. En tant que parents, Janette et Alfred essayent de trier entre les « bonnes » valeurs qu'offre la société française et de s'éloigner des mauvaises. Ce schéma de valeurs est organisé autour des « valeurs chrétiennes » qu'elle veut inculquer à ses enfants. Janette se considère comme française, et dit consciemment ne pas vouloir se focaliser sur le passé, ne plus se poser de questions, mais vivre pour l'instant présent et pour l'avenir de ses enfants. Tout au long de l'entretien, Janette apporte un élément philosophique et existentiel, se décrivant chanceuse, elle est très reconnaissante du privilège d'être en vie, de ne plus être dans la misère qu'elle a dû connaître.

En tant que parents, Janette et Alfred étaient bouleversés par le changement de pays, et ont dû se focaliser davantage sur la stabilité administrative avant de se vouer de nouveau aux questions de transmission et de projections en ce qui concerne leurs enfants. Une fois stable, ils se sont projetés dans la société française et dans les projets de parenté :

« Là on se dit 'ca y'est on pose nos bagages, on va rester là' on commençait vraiment à s'intéresser à comment les enfants vont évoluer dans la société, quel bagage il faut leur donner pour s'intégrer mieux... ».

Le bagage semble représenter la reprise d'une activité parentale de transmission du modèle éducatif aux enfants une fois qu'ils étaient ancrés eux-mêmes dans leur projet de vie en France. Cette stabilité a donné suite à une certaine curiosité de connaître la société dans laquelle ils s'étaient installés.

«...Nous avons voulu étudier, savoir comment nos voisins euh... vivent, tu ne peux pas t'intégrer dans une société où tu ne connais pas grande

chose...Nous avons cherché pour comprendre aussi sur quoi on doit se baser ».

En effet, au lieu de regarder dans leurs propres « bagages » pour un contenu de valeurs et de codes déjà construits par leurs propres expériences, Janette et Alfred ont puisé dans des ressources issues du contexte culturel français. Elle décrit ainsi une recherche pour s'intégrer tant au niveau professionnel et administratif, qu'au niveau social et moral. Janette se considère être dans un partage avec ses enfants, un échange par lequel ils lui apportent des connaissances de la société française, et elle, leur inculque des valeurs qui lui sont importantes. *« A travers leur adaptation ils ont compris beaucoup de choses que moi, à mon niveau, je n'avais pas compris »*. En recherchant les normes de fonctionnement parmi les français, et en acceptant que ses enfants lui apprennent certains codes culturels français, Janette se rend vulnérable en acceptant son ignorance, tout en restant dans la position parentale. Il semble qu'elle trouve un juste milieu qui influe par la suite ses choix d'éducation sexuée envers ses enfants. Janette s'affirme dans sa vie en France, qu'elle évoque « malgré » son appartenance à une minorité ethnique :

«...Que je sois pas marginalisée malgré la couleur de peau, c'est vrai qu'il y a des gens quand on me dit que 'tu es française ?' Je dis 'oui' et je l'affirme et j'ai appris à devenir française vraiment sans passer par des papiers ouais...aujourd'hui je me sens française ».

Janette entrecroise ses deux groupes d'appartenance : son entourage rwandais et le groupe majoritaire des français. Il nous semblerait qu'elle se situe dans une modalité adaptative d'articulation de différents éléments venant du Rwanda et la France (Douville & Galap, 1999 ; Khoa & Van Deusen, 1981 ; Di & Moro, 1998). De la mère qui porte l'expertise en matière culturelle, à la femme migrante qui apprend de ses enfants, Janette affirme son appartenance à de multiples groupes : française, rwandaise, mère, apprentie. Sa capacité à ne pas vivre un conflit entre son passé et les possibilités du présent, se révèlent à nouveau lorsqu'elle évoque le lien social nucléaire et élargi au sein de sa famille.

Janette soutient un projet de développement individuel pour chacun de ses enfants, ils auront à choisir des valeurs qui leur correspondent, soulevant son inscription dans un modèle de famille nucléaire, dans laquelle chaque enfant serait distingué en tant que sujet individuel unique. *« Etre maman...on participe à créer un homme, mais au vrai sens du terme, un homme qui sera utile à la société, un homme qui va s'épanouir lui-même »*. Tout de même, le lien social élargi prend forme pour Janette d'abord autour de sa valeur de communauté collective. Au Rwanda, elle raconte, la vie en communauté se définit par des espaces de sociabilité, tels que le marché ou son quartier, qui seraient remplacés en France par une infrastructure, telle qu'un système de transport ou l'école :

« Ici la communauté n'a pas la même signification qu'au Rwanda, donc c'est le groupe qu'on fréquente là où nous habitons, là où on fait le marché...dans le bus à l'église à l'école, comment respecter l'autre et comment donner le meilleur de soi-même... ».

Dans les deux contextes, Janette se tient à cette valeur du respect de l'autre et d'offrir le meilleur de soi-même aux autres. Cette description devient plus personnelle lorsqu'elle décrit son inscription dans une communauté en France.

« ...Je me considère comme un français moyen...D'un coup, comme ça j'évite des problèmes en fait, j'évite des problèmes...Je respecte les autres pour gagner du respect, c'est ça, moi j'appelle ça, ouais... mon appartenance à la société française... »

Son identification avec la France comme nation, semble être associée pour Janette à une valeur de respect qui servirait à lui faire accepter, ou bien à « éviter des problèmes », avec d'autres français, qui pourraient l'identifier comme un membre d'un exogroupe. Parmi ses valeurs de respect et de communauté, Janette fait référence à la France de manière personnalisée, comme un particulier qui l'accueillerait chez lui.

«... Je n'oublie pas ce que les ancêtres français, ce qu'ils ont fait pour accueillir des étrangers...Quand tu m'accueilles, ça me permet de voir qu'il y a des sociétés qui fonctionnent autrement que ce je peux dire en Afrique. Ce que j'ai retrouvé ici, c'est la bienveillance de la population ».

C'est cet accueil qui lui permet de découvrir le fonctionnement d'une nouvelle société, qui rend possible la présence d'une bienveillance, qui existe dans le lien social personnel au Rwanda. L'importance pour Janette de transmettre la valeur du lien collectif paraît liée à son expérience de guerre au Rwanda : « ...*On essaie à ce que les enfants aient cerné qu'il y a des valeurs vraiment particulières auxquelles nous tenons : comment aimer son voisin, comment pardonner pour tout ce qui s'est passé avec nous...* ». Ces valeurs semblent exprimer un désir de dépasser un cycle de violence dans lequel il y a des victimes et des bourreaux, d'être dans l'acceptation et dans la paix dans sa vie actuelle. Il semblerait important pour Janette de pouvoir penser au-delà d'elle-même par la rencontre avec la souffrance des autres : « *on essaie de s'oublier, c'est à travers les autres qu'on voit que nous sommes des gens chanceux, donc ça nous motive* ». Elle nous laisse réfléchir sur les possibilités de son besoin de motivation, peut-être en référence à la souffrance de son passé marqué par le génocide ? Peut-être parce qu'elle est dans la fragilité sociale elle-même, ou dans la précarité financière ? Elle évoque de toute manière les retombées positives de la mise en acte de la valeur d'investir le lien collectif, tout en laissant un espace de subjectivité pour ses enfants.

2.9. Joëlle et Marc : « Vous faites connaître votre cuisine aussi à vos voisins »

Nous avons contacté Joëlle, 58 ans originaire du Tchad, en tant que présidente d'une association pour femmes migrantes. Elle est venue en 1980 avec ses quatre enfants pour « soutenir le mari pendant, pendant toutes ses études », et leur séjour est devenu permanent lorsqu'une guerre s'est déclenchée au Tchad. Nous l'avons rencontré dans un premier temps au bureau de son association, avant de mener un entretien de plusieurs heures, pendant lequel son mari Marc, 60 ans, dormait à moitié sur une chaise, à côté du canapé sur lequel nous deux étions assises. Il s'est réveillé de temps en temps pour ajouter quelques mots à la

discussion. Après l'entretien, nous l'avons rencontré une troisième fois lors de l'Assemblée générale de son association, où nous avons pris contact avec Maely. Peu de temps après, Joëlle est décédée dans un accident de voiture lorsqu'elle amenait sa petite fille au Tchad. Une figure importante dans la communauté Africaine en France, sa perte a été ressentie par de nombreuses personnes.

Notre accès à son récit de vie s'est fait par l'histoire de l'association dont Joëlle est membre fondatrice et présidente, qui semble être l'extension de « la grande famille africaine », au cœur de ses valeurs les plus importantes. Engagée dans la lutte contre l'excision, Joëlle est une femme qui s'approprie la parole, qui prend de l'espace et qui fait figure dans sa communauté, aussi bien qu'au sein de sa famille. Elle s'appuie sur cette parole, sous forme de récits d'enfants, pour transmettre les leçons de morales à ses petits enfants, considérant son travail de transmission comme déjà accompli chez ses enfants. Lorsque son mari intervient, Marc tient un discours plus distancié, ajoutant son point de vue notamment au sujet de la crise économique, des inégalités économiques au Tchad, de la pauvreté et de la perte des coutumes traditionnelles. Tous les deux semblent illustrer des rôles sexués qui sont au cœur du modèle de transmission sexuée qu'ils véhiculent.

Joëlle dessine une logique par laquelle le lien social collectif serait l'élément central de sa vie car il regroupe ses croyances religieuses, ses morales, et ses pratiques de transmission sexuée. A la recherche d'un cadre dans lequel elle pourrait exprimer sa solitude et son isolation en tant que femme migrante, Joëlle a fondé une association de soutien pour d'autres migrantes africaines. Joëlle nous fait découvrir le rôle central que jouent les femmes dans le développement de « la grande famille » dont son association semble être la continuité.

Le changement culturel serait un choc pour Joëlle et, souffrante du manque du lien social collectif, elle décrit comment elle a voulu rentrer au Tchad :

« ...C'est un pays où vraiment personne ne vient te soulager, tu es tout seul...Moi, je ne peux pas vivre dans ce pays là, moi il faut que je rentre

absolument'...Mon père m'a dit 'Dieu a fait en sorte que tu sortes de ce pays en guerre...toi, c'est quand même, tu es élue de Dieu, Dieu t'a sorti de là, Dieu a voulu que tu partes quand même et protèges tes enfants, je ne vois pas l'intérêt que tu rentres au Tchad. Donc reste là... ».

En tant que voix d'autorité, son père lui rappelle son inscription dans un ordre divin, sa solitude est un prix d'adaptation à payer pour une vocation à servir les souhaits de dieu. La création de son association pour femmes migrantes lui a permis de faire vivre « *la grande famille africaine* » ; un lieu d'investissement de plusieurs liens sociaux, fondée sur la solidarité en opposition aux « *individualistes* ».

« ...'Il n'y a personne ici, les gens ne se parlent pas entre eux, même nous les africains, on se voit, on ne se dit même pas bonjour'...Là tout de suite, elle s'est trouvée une famille et on a tissé des liens...Donc j'ai essayé de regrouper toutes ces personnes là...Et bien toutes, elles ont répondu à mon appel ».

Joëlle s'appuie sur la catégorie de pensée religieuse pour décrire les mécanismes qui font perdurer le fonctionnement de la grande famille. Elle adopte un rôle de conseillère auprès d'autres membres de l'association, un rôle qui, comme son père a fait pour elle, témoigne de son importance au sein de son groupe social :

« ...'Vous partez dans un pays qui n'est pas le vôtre...le voisin c'est le premier parent... Donc il faut maintenir des relations de bon terme avec le voisin' c'est ça la première chose qu'on nous dit. Et le partage. 'Quand on prépare quelque chose...Vous faites connaître votre cuisine aussi à vos voisins, c'est comme ça que le voisin va vous découvrir...Et le voisin, quand vous n'êtes pas là, c'est lui qui va sauver votre maison, c'est lui qui va sauver vos enfants' ».

Dans l'absence de figures d'autorité parentales, la nouvelle migrante est conseillée de transposer cette autorité sur les voisins, pour qu'elle puisse en retour bénéficier de leur aide en cas de besoin. L'accent est mis sur le développement du lien social, investi de façon collective et mis en œuvre par des gestes de générosité. Dans ce modèle de transmission sexuée, les femmes sont responsables du développement du lien social collectif au bénéfice de l'ensemble de la communauté en cas de besoin. Les femmes en migration apprennent à avoir recours à une mise en scène du lien social par des biais de division sexuelle du travail domestique. Les femmes

responsables de la cuisine chez elles, l'utiliseraient comme moyen de communication et d'investissement social. Certes, si Joëlle décrit une méthode pour développer une famille élargie, nous observons comment derrière ce conseil apparaît un message de protection de leur famille nucléaire. Le voisinage, dans le contexte de migration, serait décrit comme un moyen de protection et non seulement comme un moyen de vaincre la solitude.

L'association s'appuie sur la cuisine des femmes pour faire vivre ce lien social, transmettant certaines valeurs sexuées. En effet, c'est le partage de ce lien social qui fait que Joëlle étend la définition de la famille aux liens sanguins et considère les maghrébines comme faisant parties de sa « *grande famille africaine* ». Non seulement les Tchadiennes et les maghrébines pratiquent la même religion, mais elles soutiennent aussi une éducation au respect envers les aînés. L'approche commune de l'éducation à la différence entre les générations, relie Joëlle aux maghrébines, et cette « *grande famille africaine* » peut impliquer des liens sociaux qui ne sont pas familiaux : « *...Avec les maghrébines...on s'est retrouvée...d'abord par la religion musulmane qui est la nôtre aussi chez nous. Et puis euh, par leur façon de faire beaucoup de partage...Ils ont aussi cette capacité de partager* ».

En effet, ces similitudes religieuses et sociales entre les tchadiens et les maghrébins font que Marc s'invite à la discussion pour exprimer son accord avec Joëlle. Il ajoute comment les tchadiens et les maghrébins partagent une éducation à l'autorité, fondée sur l'obligation du respect envers la personne âgée. Les enfants seraient dans le devoir d'obéir aux demandes des parents.

« M : ...Les règles de politesse sont les mêmes appliquées aux enfants, aux filles, tout ça...Et puis le respect de la personne âgée, c'est des choses qui sont, qui sont ...

J : Qui sont inculquées chez les Maghrébins comme chez nous.

M : On a très peu de personnes âgées africaines noires dans des hospices, on va garder les vieux chez soi »

Marc laisse entendre comment la famille élargie, qui se construit et qui s'entretient par le respect des aînés, implique la prise en charge des personnes âgées. Mettre les aînés et les personnes malades en institution serait interprété comme l'abandon, une transgression du système de valeurs. Il associe la prise en charge de la personne âgée par ses enfants avec le respect des aînés, et ajoute à cela un élan sexué lorsqu'ils décrivent le devoir du fils aîné de s'occuper des parents en tant que nouveau chef de famille. *« Donc si elle a un fils, même si c'est le dernier, c'est le fils qui récupère ses parents...Et les filles...elles doivent aider le frère... »*

Ces valeurs fondatrices du système social élargi sont menacées par le mariage entre un fils et une femme européenne, qui, elle, serait à l'origine de la disparition de ce lien social. Si les femmes apparaissent comme responsables du développement et de la transgression possible du lien social dans l'entourage social, l'homme est en revanche responsable de la prise en charge des parents et de la transmission religieuse. Le fils aîné doit adopter la religion du père afin d'assurer sa place en tant que chef de famille, détenteur de la transmission du modèle :

« Mais les enfants doivent prendre la religion de leur père parce qu'ils viennent d'un père, et les enfants automatiquement, ils reprennent la religion de leur père. Donc c'est à l'enfant maintenant, demain, de choisir ce qu'il veut. Sinon, pendant qu'il est mineur, il doit prendre la religion de son père. Parce que c'est le père qui donne à l'enfant ».

La femme paraît particulièrement absente dans ce récit sur la place de l'enfant, le père est perçu comme responsable du don symbolique et de l'appartenance divine. La religion semble fournir, non seulement, un pont avec la culture d'origine, mais est également une source d'inscription, de filiation de la prochaine génération. Joëlle et Marc continuent d'accéder à la ressource symbolique de la religion qui fournit une compréhension du monde qui s'applique à n'importe quel contexte culturel, comme un outil pour arbitrer la transition (Zittoun, Duveen, Gillespie *et al* 2003). Dans ce sens, l'appartenance religieuse joue un double rôle de symbolisation du monde

psychique et social. Au niveau interne elle peut être une ressource qui facilite la construction du sens du vécu dans le nouveau contexte, tandis qu'au niveau externe, elle peut aider à repositionner le sujet dans la toile sociale.

Tandis que Joëlle ne décrit pas le « pourquoi » de cette organisation sexuée, tout de même, elle développe « comment » la famille forme l'identité sexuée des garçons. Au Tchad, comme dans leur maison en France, Joëlle et Marc séparent leurs enfants selon le sexe à partir de la circoncision. Une fois que les garçons sont circoncis « il est carrément sorti des jupons de sa maman, il est avec le père », moment à partir duquel le garçon prend ses repas exclusivement parmi les hommes. La circoncision serait la fin de l'intimité que le garçon aurait partagée dans la maison des femmes, il s'agit du moment décisif à partir duquel le garçon rentre dans la maison des hommes.

« Un enfant, à six ans, on circoncit un enfant à cet âge, si on circoncit un enfant, on pense qu'il est un homme...on forge l'enfant pour lui donner la responsabilité que c'est lui le chef de famille...C'est là où la transmission commence à rentrer...Qu'il sente quand même qu'il est un homme ».

En même temps que les garçons quittent leur mères pour rentrer dans cette maison des hommes, les filles prennent, elles, des responsabilités qui les socialisent pour devenir femme : *« pour faire d'elles une bonne maman, une bonne femme, une bonne maman pour ses enfants, une femme bien auprès de son mari »*. Cette vision naturaliste d'une femme reproductrice s'étend à une perspective de la division sexuée de la répartition sexuée des tâches ménagères : *«...Les garçons ne doivent pas aller vers la cuisine...C'est réservé aux filles pour apprendre à être une bonne maman et une bonne épouse. Donc, à partir de là, les choses se sont séparées fondamentalement... »*.

Il semblerait que la cuisine serait un espace de formation à l'identité sociale genrée, réservé à celles qui sont ensuite responsables de la construction et du partage du lien social, par le biais de leurs préparations alimentaires. D'ailleurs, les parents qui transgressent cette organisation sexuée risquent de rendre leur enfant homosexuel :

«...Une mère, si elle est trop en train d’effrayer le garçon, le garçon aura peur des femmes ». La proximité entre un parent et un enfant du sexe opposé fonderait un risque d’emprise parentale qu’il faut éviter *« pour que les enfants ne soient pas complètement éparpillés... »*. La séparation des sexes paraît être une obligation pour soutenir l’ordre du lien social qui forme à l’hétérosexualité.

Marc renforce la logique d’une différenciation, en apportant une perspective qui hiérarchise les deux sexes. D’après lui, une fois que l’identité sexuée est intégrée, après la circoncision, il prône une différenciation entre les sexes :

« ...La femme, elle est femme, l’homme, il est homme. Ce n’est pas la même chose, ils sont tout les deux complémentaires...Il y a des activités qu’un garçon peut, qu’il est autorisé à faire, mais pas une fille. Parce que son anatomie, son physique ne lui permet pas ».

Marc s’appuie sur une justification naturaliste de cette vision constructiviste de l’identité sexuée par laquelle la division sexuelle du travail serait à l’origine d’une construction sociale, qui se manifeste différemment pour toute société. Tout de même, il s’étaye sur des différences biologiques qui détermineraient les activités auxquelles chaque sexe pourrait participer. La perte de cette différenciation serait liée, implore Marc, aux changements de contexte social: *« En ville où les gens veulent la jouer avec la modernité »*. Par son association de la séparation entre les sexes à une pratique « traditionnelle », opposée à la modernité, Marc sous entend une évaluation négative de ceux qui « jouent » à ne plus séparer les sexes. Pour soutenir leur logique d’une séparation naturelle des sexes, Marc a recours à un lieu commun de la chasse qui soulignerait l’infériorité physique de la femme :

« M :...La femme ne peut pas aller chasser, parce que la femme bon euh... même dans les temps très reculés, elle, c’est la cueillette. La raison pour laquelle les femmes ont toujours des sacs, ça c’est des vestiges...Ce n’est pas sans raison que les femmes ont toujours besoin d’un sac hein. Et l’homme petit à petit il a transformé ses armes par exemple comme ça en stylo-

J : Le fourre-tout »

La femme en tant que nourricière est ainsi représentée comme un état naturel, le sac en tant que continuité de ce rôle primaire qui s'oppose au travail intellectuel de l'homme.

2.10. M et Mme Naweza : « Frappez et nous vous ouvrons »

Nous avons connu M et Mme Naweza par le biais d'une association d'entraide et avons conduit l'entretien à domicile, un petit appartement dans une barre d'immeuble HLM, dans un quartier excentré de la ville. Leur migration leur a imposé une adaptation particulière liée à leur âge élevé lorsqu'ils sont arrivés en France, après avoir déjà pris leur retraite et élevé neuf de leurs dix enfants en RDC. L'entretien a duré plusieurs heures chez eux, avec la présence des petits enfants qui entraient et sortaient de la pièce, et un bref aperçu du plus jeune fils. Le bouleversement phénoménal de leur migration est la préoccupation centrale de l'entretien, exprimée par une perspective davantage rigide et traditionnelle chez M Naweza, qui s'oppose à la sagesse apaisante qu'émane Mme Naweza. Leur migration les a confronté à un déclassement social très important, des expériences de racisme et des difficultés administratives quant au dispositif de regroupement familial. M Naweza ne travaille pas à cause de ses problèmes de santé, de plus, au Congo il avait déjà pris sa retraite de la diplomatie congolaise. Mme Naweza, ancienne chef du bureau du secrétaire au Ministère des Affaires Etrangères, s'est reconvertie professionnellement en France, et est auxiliaire de vie auprès de personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer.

L'entretien est particulièrement marqué par la complicité entre M et Mme Naweza, ils terminent mutuellement les phrases de l'autre, et confirment leurs propos avec une communication gestuelle. Si Mme Naweza a dominé la première moitié de l'entretien, son mari a pris le relais pour la deuxième partie en exprimant son désir de parler de la géopolitique ainsi que de ses expériences de discrimination raciale en

France. Ils adoptent ainsi des discours sexués par lesquels Mme Naweza se focalise sur son expérience en tant que mère et grand-mère, et M Naweza sur son sentiment d'injustice et ses opinions politiques.

M et Mme Naweza partagent la même valeur de l'effort du travail et pensent avoir réussi à la transmettre à leurs enfants. Pour souligner l'importance de la valeur du travail, elle fait référence à l'Exode : « ...*C'est comme la bible, elle dit 'frappez et nous vous ouvrirons'...il n'y aura plus de pain qui tombe du ciel hein, ouais, il faut faire un petit effort* ». Cette transmission de l'effort étant réussie, elle révèle une dimension sexuée lorsque M Naweza exprime ses attentes différentes : les filles auraient réussi à devenir adultes indépendantes par le biais du mariage, tandis que les garçons « se débrouillent » dans le monde professionnel. Le travail se révèle comme le lieu où se situent les projections parentales qui sont décidément sexuées : « si elle ne veut pas travailler, mais au moins qu'elle ait un mari, voilà ». Aux yeux de M. Naweza, l'épanouissement professionnel des femmes semblent inexistant, son travail étant entièrement secondaire à celui de son mari. Il semblerait que les filles seraient obligées de fournir un effort plus important pour être reconnues dans un cadre sexué, qui confèrerait plus de valeur aux hommes.

« Mme : parce que mes parents... chez nous les parents...il y avait une mentalité chez nous, les parents prenaient des garçons pour euh... des personnes qui comptaient plus pour la famille, parce que chez nous la lignée elle se transmet par le patriarche

M : de père en fils...

Mme : ...C'est le garçon qui reste en famille, donc ils étaient plus considérés que nous, alors nous on devait plus d'efforts, eux c'était des patrons, c'était eux les chefs de la famille hein ».

Pour trouver une place dans la famille aussi bien que dans la société, les filles ont du apprendre à fournir un effort plus important. Finalement, Mme Naweza parle de sa propre expérience de vie qui reste stable entre le Congo et la France, car aujourd'hui elle continue d'occuper une double journée de travail, entre une vie professionnelle et les tâches ménagères.

S'ils se satisfont de la transmission de la valeur de l'effort, ils remettent en question la transmission de la croyance religieuse. Leur exil en France est du aux poursuites violentes qu'ils ont subi à cause des engagements politiques de M Naweza. Ces expériences restent non-transmissibles, en tout cas non traitables en situation d'entretien: *« Il a eu beaucoup d'histoires que nous ne pouvons même pas vous raconter »*. La violence à laquelle ils étaient confrontés est à l'origine d'une ambivalence dans leurs croyances religieuses.

« Mme : oui, nous on éduque toujours dans l'aspect de la religion mais si vous savez vous

Mais la souffrance de leur exil est à l'origine de sa remise en question religieuse :

« Mme : Des fois on a des doutes...franchement j'ai été éduquée dans la religion...quand j'ai grandi, j'ai fait pareil, mais à un moment donné d'un coup, ma situation s'est transformée : on souffre d'une certaine injustice et on se pose des questions 'pourquoi moi qui suis si croyante, pourquoi moi qui essaie ?' ».

M et Mme Naweza rejoignent le doute posé par leurs enfants qu'ils rencontrent à l'école *«...Vous leur dites qu'il existe un dieu mais quand ils arrivent à l'école on leur dit que 'non, l'homme descend des homos sapiens ... »*. Leur venue en France, intrinsèquement liée à la violence qu'ils ont fuit au Congo, bouleverse la stabilité de leur croyance. La transmission religieuse est ainsi coupée entre les générations mais M. et Mme Naweza semblent s'appuyer tout de même sur la stabilité des normes sexuées dans la transmission intergénérationnelle.

2.11. Marine : « La valeur...fait le lien entre les deux cultures »

Nous avons eu des coordonnées de Marine, âgée de 47 ans originaire de Rwanda, par le biais d'une association d'entraide. L'entretien est le seul à avoir été mené dans son lieu de travail, une association d'aide d'hébergement où elle travaille en tant qu'assistante sociale. Installée depuis 15 ans en France, Marine a migré avec

son mari et leurs deux enfants et ils en ont eu un troisième une fois en France. Marine est mère, femme et assistante sociale aussi bien au Rwanda qu'en France, et elle relie l'ensemble de ses expériences par les valeurs qui fondent son identité et son couple. Tandis que nous n'avons jamais rencontré son mari, elle fait référence à son couple comme le socle à partir duquel elle œuvre pour une transmission intergénérationnelle.

Pour Marine, le respect est une valeur universelle qui traverse l'ensemble des cultures. La mise en acte du respect permet à Marine d'articuler un lien entre le Rwanda et la France, entre son rôle de parent et celui des enfants, et de faire le lien entre les personnes différentes, pour surmonter la gêne de la différence.

« ...Pour moi c'était une valeur commune à mettre en avant pour garder ma culture et sauvegarder aussi la culture ici, pour faire le lien...C'est vraiment la valeur que j'ai trouvée qui fait le lien entre les deux cultures... ».

Dans le cadre de son travail, par exemple, Marine interprète sa différence ethnique en termes d'« une valeur d'origine étrangère » :

« ...J'essaye de ramener toutes les valeurs que je peux ramener de mon pays qui peuvent servir en France, euh...comme le respect je trouve que c'est vraiment la valeur commune, même si on ne l'exerce pas de la même manière ».

Elle s'approprie une identité qui s'étaye sur la valeur du respect comme pont et point d'ancrage. Le respect lui permet une ouverture pour dépasser des différences qui autrement pourraient être au centre d'une séparation ou une discrimination entre groupes ou individus, pays et cultures.

Même si Marine a trouvé une valeur unificatrice, elle partage ses ambivalences quant à l'idée d'un retour au pays. Marine et sa famille n'y sont pas retournés depuis leur départ, 15 ans en arrière. Elle est préoccupée par la contradiction entre le Rwanda qu'elle a connu, le Rwanda qu'elle raconte, et leur découverte du Rwanda. Au fur et à mesure, il apparaît que Marine projette sa propre peur d'un retour au pays sur ses enfants : « ...Le décalage qu'ils vont voir, parce que même moi je crains

le retour au pays, moi ça fait quinze ans que je ne suis pas allée au pays, je sais pas ce que je vais trouver quand je retournerai ». Est-ce qu'un retour au pays remettra en cause le système d'unification qu'elle a tissé au fil des années en France ? Sera-t-elle de nouveau une étrangère ? Est-ce qu'elle se reconnaitra dans le contexte de son enfance, maintenant qu'elle a une vie d'adulte ? Il semblerait que l'expérience du retour pourrait être imaginée comme une nouvelle migration. Encore inconnu et surtout irreprésentable, le retour se traduit par une projection angoissante sur ses enfants :

« ...Je me dis 'si demain je me retrouve au pays, qu'est-ce que je vais trouver qu'est-ce que je vais faire, comment je vais réagir' ...Vu ce que j'ai enfoui aussi toutes les frustrations que j'ai pu connaître...C'est compliqué pour moi aussi, donc ça, vraiment, je le crains pour mes enfants... ».

Il semble ici que Marine partage inconsciemment, sa stratégie de survie à un bouleversement si important ainsi que celle de son exil. Elle a dissimulé un certain nombre d'expériences, d'identifications, de repères pour se faire à une nouvelle vie, dans un nouveau contexte. Est-ce que le retour réveillera ses expériences lointaines qui sont à l'origine de sa migration ? Est-ce qu'elle revivra sa migration si elle y retourne en tant qu'étrangère ? Est-ce qu'elle craint que ses enfants rencontrent la souffrance qui fait partie de son départ du Rwanda ? C'est comme si Marine voulait se s'assurer que leur vie en France est protégée des craintes qu'elle a pu connaître, mais elle reprend sa propre logique : « après euh... ils ne sont pas à l'abri de quoi que ce soit hein, parce qu'on est quand même dans des pays actuellement...on sait plus à quoi s'attendre ». Elle fait un amalgame entre le Rwanda, la France et « des pays », un amalgame qui enlève la question de sa propre migration, qui a eu lieu entre deux pays précis.

2.12. Pasteur Paul-Antoine : « Dieu permet des choses à des gens qui veulent, et il m’a choisi »

Une participante d’un entretien, Betty, nous a mis en contact avec le Pasteur Paul-Antoine, ouvrant par la suite notre travail d’ethnographie. Paul-Antoine, 56 ans et père de quatre enfants, a migré de la RDC avec sa femme en 1978. L’entretien s’organise notamment autour de l’histoire de l’église et de son rôle en tant que médiateur entre la communauté congolaise et l’environnement socioculturel de la France, auprès de ses fidèles. Telle que nous avons vu dans le chapitre précédent, le pasteur est en effet chef de cette communauté religieuse qui est, à la fois, un lieu de transmission de l’évangile et un lieu d’ancrage communautaire, un medium par lequel les codes culturels congolais pourraient se reproduire. Dans ce contexte se révèle le rôle leader, qu’occupe pasteur, d’un projet politique de transmission d’un ensemble de valeurs et d’un modèle culturel chez une communauté de migrants.

Le Pasteur Paul-Antoine se considère être un adulte auquel les jeunes peuvent se confier, un modèle, un confident, un « leader ». Il se décrit comme un homme qui a été appelé par dieu pour prendre cette responsabilité. Son discours est divisé entre celui d’un sujet conscient, acteur de ses décisions, et un sujet sous le contrôle d’un pouvoir externe, assujetti à la toute puissance de dieu. Son style discursif lors de l’entretien, et plus tard observé lors des cultes, est celui d’un enseignant qui parle aux élèves, il détient la connaissance et la vérité qu’il transmet aux auditeurs. Il nous offre une leçon de la même manière que devant les fidèles au culte :

« Je crois que ce sont des moments où Dieu permet que tu puisses grandir, que tu puisses encore passer l’échelon, une échelle, passer une étape pour que le lendemain tu puisses résoudre un problème...Alors si tu n’as jamais connu ça, ça peut t’aider à te rebattre, ne pas te vouer à l’échec quoi, de toute façon les Français disent ‘l’échec aide à mieux sauter’ ».

Son recours au pronom « tu » semble orienter son discours vers sa réception des fidèles qui pourraient chacun s'identifier et s'en servir pour adhérer au projet religieux. Sa référence au dicton Français souligne son identification communautaire au groupe des congolais, mais semble servir tout de même à justifier sa leçon. Les fidèles et le pasteur se pensent comme une grande famille, et pasteur Paul-Antoine est élu père spirituel et social (Fancello, 2005 ; Mary, 2002).

La logique de son discours s'organise systématiquement autour d'un projet de promesses religieuses, dont il est l'élu, qui assurerait leur acquisitions par les fidèles. Ceux qui s'investissent dans la religion, explique-t-il, auront des récompenses positives, mais il s'en distingue car il a été choisi par dieu, en tant que leader : *« Dieu permet des choses à des gens qui veulent, et il m'a choisi là où j'étais, il m'a pris moi »*. Cette logique soulève une séparation entre des choix conscients, tels que son engagement dans l'église, et une intervention divine qui dépasserait tout pouvoir conscient.

« ...J'étais presque rien quoi, j'étais nouveau chrétien, mais comme j'étais parmi les gens qui avaient la responsabilité de ces africains, alors c'était moi en premier qui travaillais avec le pasteur, j'étais presque son adjoint, son intérieur, et c'est là où j'ai appris à mieux connaître Dieu... ».

Son rapprochement à l'hiérarchie d'autres églises aurait, d'un côté, ouvert son accès au devenir de chef d'une nouvelle église et, de l'autre côté, la place lui serait réservée en amont grâce à sa proximité spirituelle avec dieu. Son travail en tant que pasteur est la suite d'un chemin de vie pour lequel il œuvre lui-même, et qui est décidé pour lui par l'intervention divine du Saint-Esprit propre au culte pentecôtiste « émotionnel » (Mottier, 2012 ; Willaime, 1999).

Si Paul-Antoine considère son devenir de pasteur comme la suite d'une projection depuis son enfance, la migration a scellé son rôle de leader religieux. En effet, devenir pasteur est, pour Paul-Antoine, la suite d'un parcours de vie comme élu de Dieu. D'abord, il était systématiquement choisi comme « chef de classe » pour ses qualités de leader. Il a ensuite traversé une période en dehors du chemin de Dieu,

écart qui ne fait que confirmer qu'il a du être spécialement sélectionné par Dieu pour devenir pasteur : *« ...Je me revois, je vois deux personnes différentes : la personne qui était en dehors de Dieu et c'est celle qui est à l'église, c'est vraiment un parcours qui ne peut venir que de Dieu... ça n'a pas pu venir de moi-même quoi »*. Ayant été sélectionné par Dieu après sa migration en France, Paul-Antoine définit ses responsabilités religieuses comme orientées vers l'accompagnement des fidèles migrants. En effet, en tant que fondateur d'une église, étant au cœur d'un projet communautaire, il se considère responsable de cette première église *« des africains »*. Le contenu transmis par les cultes à l'église s'organise autour de l'identité racisée supraordonnée des fidèles (West, Pearson, Dovidio, Shelton, & Trail, 2009).

Paul-Antoine nous explique par exemple en quoi l'église est un lieu de transmission d'une éducation « africaine », de certaines valeurs, telles que le respect des aînés. L'église sert comme espace socioculturel qui leur permet de faire perdurer des codes chez ces jeunes qui baignent, tout de même, dans des codes de la culture française. L'église est un lieu de médiation entre ces deux cultures pour les enfants qui sont d'un côté à l'école républicaine, mais, de l'autre, au sein de la « famille africaine » à l'église. Paul-Antoine décrit l'importance d'avoir une église « à nous », un lieu qui se différencie par son opposition aux églises « des blancs ». Le projet fondateur de l'église, au delà de son devenir individuel, est le fait d'avoir un espace culturel :

« ...On a eu besoin de cette église africaine dans les temps parce que...on a une culture africaine qui est différente que la culture française mais on est quand même en France, on allait dans les églises françaises, les églises dites des blancs, mais on ne s'y retrouvait pas trop, il y avait toujours un quelque chose qui manquait alors quand on s'est retrouvé entre nous, en groupe, c'était différent. Et quand on voulait apporter ce que nous voulons dans l'église où on allait, ça ne passait pas ».

Au delà de la transmission des valeurs, l'église sert aussi en tant que lieu dans lequel les relations intergroupes plus larges de la société, en relation avec la migration, sont reproduites. En tant que groupe minoritaire, « les africains » se sont séparés du

groupe majoritaire des Français, leur permettant ainsi de définir leur propre identité sociale sur la base des origines culturelles. « Les africains » s'autorisaient à s'exprimer par le biais de traits culturels auxquels ils se sentaient restreints lorsqu'ils fréquentaient une église française « des blancs ». Tout de même, autour de son discours communautaire, le pasteur ajoute que l'église, aujourd'hui, n'est plus « africaine » ou « congolaise » mais « interculturelle », faisant référence à son accueil des fidèles de plusieurs origines : *« Tu ne peux pas faire la différence, c'est comme si nous, tous, sommes de la même nation, du même pays, parce que c'est une famille qui n'est pas de n'importe qui, c'est la famille de Dieu ».*

Si l'identité de migrant a été l'élément le plus important pour fonder l'église, le pasteur s'appuie actuellement davantage sur la possibilité d'une identification supraordonnée, avec Dieu à la tête de cette grande famille de fidèles. Pasteur Paul-Antoine semble s'attacher à l'idée d'une assimilation envers une grande famille qui, au contraire du modèle français, est d'abord aussi bien chrétienne qu'« africaine » et repose surtout sur un modèle patriarcal comme enjeu majeur d'organisation sociale (Lauro, 2005 ; Demart, 2013).

2.13. Renata : « Mon rôle de mère c'est de laisser inculquer la parole de Dieu »

Renata est la première fidèle de l'église, après le pasteur, que nous avons interviewé. Originnaire de la Guadeloupe, elle est en France depuis 1971 et membre de l'église depuis 21 ans. Elle se distingue de l'ensemble des autres femmes à l'église, car elle est là pour animer les sermons, la seule à qui le pasteur a attribué le pouvoir de la parole religieuse. Lors de l'entretien, Renata prend la parole sans gêne, se focalisant sur sujet de sa foi et de l'implication de ses enfants dans les activités religieuses. Tandis que sa propre migration apparaît très peu dans l'entretien, l'identification au pays d'origine est au cœur du discours de sa fille Rayana, que nous

rencontrons en entretien. Le discours de Renata reste entièrement organisé autour de la religion et adopte le même style qu'elle emploie lorsqu'elle prêche avec de nombreuses citations bibliques, énoncées avec une intensité sonore et rythmique, affirmant sa proximité avec Dieu. La conduite de cet entretien représentait, en effet, notre première rencontre avec la forte croyance religieuse, sans montrer la possibilité d'entretenir un autre mode de réflexion.

Renata a véritablement consacré sa vie à l'église évangélique, nous racontant comment sa pratique religieuse est une priorité sur son mariage, son travail, et ses enfants. Elle se présente comme une femme structurée par et pour sa relation à Dieu. Cette identité sexuée organisée autour de la religion a des retombées sur sa relation avec son mari :

«...Dieu a fait un travail qu'aucun homme ne peut faire il n'y a que Dieu qui peut faire ça, donc ça se fait que, des fois, des gens croient que je suis même une femme libre...Que je n'ai pas de mari puisque...Ce n'est pas un homme qui m'empêcher d'aller là où je veux ».

Renata affirme qu'elle ne sera pas contrainte par un homme mortel, laissant entendre que la norme sexuée à laquelle elle objecte serait d'une domination par un homme, ou la perspective normative de son entourage (« des gens »), ce avec quoi ses relations avec les hommes devraient être conformes. En comparant Dieu avec un homme mortel, Renata justifie son comportement de « femme libre », ou de femme qui transgresse la norme sexuée, par son investissement dans un homme symbolique. Elle affirme son comportement transgressif par amour de Dieu, et en même temps, il semblerait qu'elle s'appuie sur sa croyance pour justifier sa transgression. Sa croyance apparaît comme une forme d'intimité personnelle qui justifie son absence relative de sa maison et de son couple: « ...C'est quand même... quand je lui ai dit qu'il vaut mieux avoir une femme qui prie qu'une femme qui court hein ...». L'autonomie dont elle profite semble transgresser sa propre construction d'une norme sexuée, ainsi que le rôle d'épouse auquel son mari l'atèle. Cette transgression souligne une certaine ambivalence qu'elle évoque lorsqu'elle assimile

son investissement religieux à de l'adultère. En effet, elle transgresse l'ordre du mariage mais se rassure, ou raconte plutôt comment elle rassure son mari, que son infidélité avec un homme symbolique est meilleure qu'une transgression amoureuse avec un homme en chair.

Cependant, Renata personnifie Dieu, elle semble investir cet homme symbolique, au point qu'il prend la place de son homme réel dans sa vie quotidienne : « ...Ce n'est pas une religion, mais d'accepter quelqu'un dans sa vie et d'avoir une transformation ». Christ, ou Dieu, serait le premier objet d'investissement affectif qui joue le rôle de consolateur lorsqu'elle est seule et justifie sa prise de distance avec son mari : « ...Même des fois le mari il fout le camp, bon, mais on a un consolateur si le mari part, on a un consolateur... ». Son mari est évoqué de manière généralisée et distanciée, le pronom « on » laissant entendre que son couple pourrait être celui de n'importe quelle femme qui court le risque de subir une séparation initiée par son mari. Une opposition, potentiellement conflictuelle, semble apparaître entre son mari et son premier amour, Dieu. Son mari met des limites sur l'expression constante de sa foi : « ...Mon mari, qui n'aime pas que je parle trop de Dieu me donne un coup de coude et puis voilà ». Mais Renata ne laisse pas son mari contraindre sa pratique, et a développé une stratégie pour obtenir gain de cause dès qu'il essaie de la limiter :

« Il m'a dit de ne pas aller au jeun de prière, je me suis mise dans ma cuisine, j'ai tellement loué, tellement crié, que quand j'ai fini, il m'a dit 'va à la...vas-y...Il me dit vas-y, vas-y vas à ton jeun' ».

Consciente de cette rivalité entre ses deux amours, Renata se moque de son mari qui semble menacé par son concurrent : « Un jour je lui ai dit 'tu sais, je sais ne soit pas jaloux, mais j'ai rencontré un homme' 'oh ii !' après j'ai dit 'mais non, c'est jésus !' ». Tout de même, elle précise qu'elle ne quitterait pas son mari parce qu'elle attribue la fondation de leur couple à l'égide de Dieu, qui est seul responsable de leur couple. « ...[Mon mari] sait que c'est bénéfique aussi pour lui voilà, c'est ça, il ne le dit pas mais il sait que c'est bénéfique pour lui... ». De ce fait, son manque de disponibilité

pour son mari est légitime parce qu'elle pratique une religion qu'elle considère bénéfique à toute sa famille, son mari inclus.

Son investissement religieux prend la priorité non seulement sur son couple, mais également sur le plan médical. Renata décrit que la ferveur de sa croyance trouve son origine le décès, dans sa vie, de plusieurs proches. Il semblerait que sa rencontre avec la mort serait l'élément déclencheur de son investissement religieux. Elle se considère « guérie » de toute « blessure intérieure », engendrée par la souffrance, par la découverte de l'évangélisme. Elle considère avoir été appelée personnellement par Dieu, lorsqu'elle raconte comment elle a eu une prophétie lui signalant que l'église du Pasteur Paul-Antoine était l'endroit adapté pour elle. Elle aurait éprouvé un besoin de guérison pour répondre à une souffrance très forte, pour laquelle elle cherchait un soulagement par la croyance :

« ...J'ai été guérie intérieurement parce que j'ai perdu ma mère, j'ai perdu mon ami, j'ai perdu mon beau-frère, j'ai perdu beaucoup de gens euh successivement et donc, ça m'avait donné des douleurs intérieures, des blessures intérieures et ce sont des blessures qui ne se guérissent pas comme ça, ça se guérit pas et finalement le seigneur m'a guéri et dès lors, je cherchais vraiment à vivre ces instants merveilleux ».

Au fond de son recours religieux se situe une souffrance de deuil, des « blessures intérieures », qu'elle essaie de faire porter par son étayage à l'église. Elle continue à décrire les épreuves extrêmes auxquelles elle a été confrontée, attribuant systématiquement la responsabilité à Dieu de la source de sa souffrance et de sa capacité à faire face à la souffrance. Cette croyance dans la toute-puissance de Dieu est clivée à une croyance en le corps médical. En effet, bien qu'elle soit aide soignante en milieu hospitalier, Renata s'oppose à toute logique médicale, même lorsqu'il s'agit de la maladie congénitale, ainsi que du décès, de sa fille. Malgré le pronostic, ou peut-être à cause du pronostic, elle adhère entièrement à une intervention divine :

« ...Les médecins m'ont dit qu'elle allait mourir et puis j'étais à l'église j'ai dit 'Seigneur, c'est vrai que tu m'as donné une fille...on me dit que cet

enfant va mourir...il n'y a que toi qui peut décider de la mort et de la vie, si c'est ta volonté fais le, mais si ce n'est pas de ta volonté, agis' et effectivement quand je suis revenue après, il y avait une amélioration dans la vie de l'enfant, il y avait des choses extraordinaires... »

Elle écarte toute possibilité d'une vérité médicale et confie la responsabilité pour la vie et la mort, à un Dieu tout-puissant. Considérant être en communication directe avec Dieu, Renata renonce à l'intervention médicale et refuse de donner son accord aux médecins qui ont voulu opérer sa fille en urgence :

« Le médecin était pressé, pressé de l'opérer : moi je dis 'non', je dis 'écoutez, tant que je n'ai pas le feu rouge de Dieu, cette enfant ne serait pas opérée'...c'est Dieu qui tient les gens entre ses mains ».

Renata renonce à sa propre autorité parentale pour celle de Dieu qui, lui seul, pourrait donner son accord aux médecins pour intervenir auprès de sa fille. Elle justifie, voire confirme, la vérité de sa communication divine par son récit de l'éveil du coma, quand sa fille est hospitalisée à nouveau et déclarée morte par l'équipe médicale. Elle raconte qu'au même moment qu'elle « a été appelée par dieu à prier et à louer dieu », sa fille s'est réveillée du coma et s'est mise à chanter et à louer dans l'hôpital. Entre ses nombreuses hospitalisations et son décès, Renata considère la vie et la mort de sa fille comme une communication personnelle de Dieu. En effet, tout acte vient de la volonté de dieu :

« ...Moi, ma prière c'est de demander au Seigneur de me faire la grâce, d'accepter l'insupportable...Alors vraiment que Dieu nous aide à faire face à ce qui est insupportable et quand on arrive à accepter des choses insupportables, alors on supporte tout, voilà, on supporte tout ».

Dieu est ainsi responsable de la vie et de la mort, et il utilise ce pouvoir pour lui donner des épreuves dans son engagement religieux. Son usage du pronom « on » laisse entendre une appartenance groupale chrétienne par laquelle elle serait seulement un membre parmi plusieurs, qui seraient tous confrontés à cette souffrance et les amènerait à une guérison spirituelle.

Chez Renata, Dieu prend place dans une intimité de couple, prend la vie de sa fille comme preuve de sa présence, et représente le noyau central du cadre dans lequel elle éduque ses enfants. Elle s'arrête sur une anecdote de son plus jeune fils qui a été conseillé par son grand fils d'être violent envers un autre garçon à l'école. De la même manière que Renata a considéré Dieu comme seul responsable de la vie et de la mort de sa fille, Renata le considère ici à nouveau responsable pour la prévention de la violence entre son fils et l'élève à l'école : « *...Et qu'est-ce que son frère ainé a fait ? Il lui a placé un couteau dans la main et lui a demandé de piquer le gamin...* ». Elle comprend le fait que son jeune fils ne soit pas passé à l'acte violent comme un acte de Dieu : « *moi je dis Dieu l'a aveuglé...* ». Elle ne sanctionne pas ses deux fils pour avoir consciemment calculé un acte de violence, mais explique comment la bible enseigne qu'il ne faut pas mentir et comment cette fois ils ont été sauvés par Dieu : « *...alors j'ai dit 'mais il ne faut pas recommencer, il ne faut pas recommencer, Dieu nous a sauvé, gloire à Dieu'* ». Par son attribution de toute responsabilité à une intervention divine, elle cède son autorité parentale et nie le comportement du grand fils en tant que meneur. Ses enfants lui reprochent son manque de disponibilité : « *Mon rôle de mère c'est de laisser inculquer la parole de Dieu...Donc moi, mes enfants c'est vrai qu'ils disent 'on en a marre maman'* ». Comme les critiques de la part de son mari ou du corps médical, elle pense de nouveau que la résistance qu'éprouvent ses enfants envers Dieu est un message de Dieu qui, seul, pourrait les ramener sur « le bon chemin » :

« C'est à nous, parents, d'essayer de faire un garde de fou et de prier pour eux afin que, vraiment, Dieu aie la grâce et que Dieu les ramène...ils ne sont jamais perdus, parce qu'à un moment donné Dieu les ramène...Une mère ou un père d'ailleurs, qui est en Christ, notre fardeau c'est de prier pour nos enfants pour qu'ils ne meurent pas hors de Christ...On sait qu'ils sont sauvés et on sait qu'on va aller les revoir un jour... ».

Son usage du pronom « nous » souligne son inscription dans un groupe collectif des chrétiens qui croient en la vie éternelle. Elle semble avoir renoncé à toute subjectivité sur sa vie et celles de ses enfants, se tenant dans la projection d'une après-vie idéalisée à laquelle elle gagnera un accès privilégié par son appartenance

au groupe de croyants. L'orientation vers un avenir projeté et idéalisé propose une façon de relativiser la perte qu'elle a subie due aux nombreux décès dans son entourage, l'origine manifeste de sa croyance.

2.14. Youn : « Entre deux eaux »

Nous avons rencontré Youn, 54 ans originaire de la RDC, d'abord dans le cadre d'une conférence qu'il a organisé au sujet des enfants des migrants africains, et ensuite lors de l'Assemblée Générale de l'association pour femmes migrantes de Joëlle. L'entretien a été conduit dans un café au centre-ville et se distingue des autres par sa position professionnelle en tant que consultant en relations interculturelles et ancien universitaire, spécialisé dans la philosophie et les sciences sociales appliqués au développement. Ayant passé la majorité de sa carrière à parler des questions soulevées par les échanges culturels entre l'Afrique et l'Europe, le discours de Youn est préétabli et ne dévoile que peu son intériorité.

Installé en France depuis 1980, Youn nous raconte surtout son parcours professionnel en tant que responsable de formations pour des programmes de développement dans le cadre de projets religieux, de santé ou d'agriculture aux pays en voie de développement, notamment en Afrique. Si au premier abord il paraît ne laisser que peu d'espace pour laisser apparaître son propre vécu en tant que migrant, il montre tout de même une certaine ambivalence autour son départ du Congo et de la place qu'il occupe au sein de sa famille élargie.

Youn se décrit, avec un langage structuré et analytique, comme un « villageois » qui a « appris à devenir citadin, donc à intégrer la culture urbaine industrielle par nécessité d'étude d'abord, et puis nécessité professionnelle ». Le récit sur son parcours professionnel commence avec son ancrage dans ses origines congolaises ; il vient d'une famille dans laquelle son grand-père paternel, et par succession son

père, en tant que chefs du village étaient responsables de rendre « *justice et ils avaient le pouvoir* ». Le contexte historique du colonialisme fait que son père a été amené à prélever l'impôt auprès des congolais pour rendre « justice » au niveau du tribunal administratif colonial. « *Bon, c'est pour dire que j'ai été un peu élevé... dans l'entre-deux hein, toujours entre deux eaux, pour dire ainsi* ». Il semblerait ainsi que Youn se positionne entre deux modèles de responsabilité lorsqu'il a quitté la lignée de la chefferie pour venir en France, et s'affilie aussi aux origines, et aux colons dominateurs. Cette perspective « *entre deux eaux* » semble s'appliquer à nouveau dans sa carrière, lorsqu'il entreprend le travail de sensibilisation aux questions culturelles dans les programmes de développement.

Dans cette double identification, Youn a consacré une grande majorité de sa vie professionnelle à travailler sur des questions de diversité culturelle, dont il fait lui-même partie. En tant que formateur pour les français qui partent à l'étranger, dans le cadre des dispositifs du développement, Youn a voulu formaliser sa perspective des deux cultures sous la forme d'un dispositif d'autoréflexion au cœur de la formation. « *...La formation était un peu trop unilatérale... exclusivement basée sur la connaissance de l'Afrique et des africains, alors bon, c'est peut-être aussi ma formation philosophique qui a fait que je me suis trouvé mal à l'aise* ». Il attribue son désir de déconstruire les projections des français sur les africains comme une critique philosophique, mais nous pourrions imaginer que Youn a pu s'identifier aux africains assujettis dans l'altérité construite par les français. Etre le seul congolais dans cette association, qui accompagne les français en milieu rural en Afrique, semble mettre Youn dans une situation de duplicité. Encore une fois, il est « entre deux eaux », ce qui met en cause son affiliation. Au final, cette prise en compte de la diversité par des processus de stigmatisation entre groupes minoritaires et groupes majoritaires est devenu l'objectif primaire de son travail. Son engagement professionnel est ainsi un engagement personnel ; il veut dénouer la diversité d'une stigmatisation visible vers une notion qui prend en compte la totalité d'un public :

« ...Prendre conscience aussi que nous faisons tous partie de cette diversité là, alors ça peut un peu aller à l'encontre...d'une certaine conception de la diversité, ici, qui cantonne la diversité seulement aux autres...En France, c'est drôlement difficile parce qu'on est dans un pays qui à une forte tradition de centralisation.... ».

Encore une fois, Youn désigne une injustice sociale, l'invisibilité des privilégiés et leur capacité à attribuer des stigmatisations à une cause extérieure, la philosophie ou l'administration centralisée. Il milite pour cette prise en compte de la diversité comme l'enquête philosophique d'un idéal interculturel afin de conduire les rapports sociaux :

« ...L'inter culturalité en tant que gestion de la complexité et de la diversité nous oblige, là aussi, à ne pas avoir des attitudes manichéennes... dualistes qui opposent, mais plutôt des stratégies en fait... médianes, médiatrices de construction des passerelles et donc de conjugaison... ».

Il cherche à conjuguer des différences culturelles, peut-être les écarts dans ses deux affiliations, par l'implication de chaque individu dans la recherche d'une harmonie sociale :

« ...Je compare un peu à un diamant à multiple facettes, donc je dis 'bon c'est en mettant ensemble, c'est en essayant d'approcher ces différentes facettes qu'on peut s'approcher, je dirais de oui, qu'on peut dire qu'on devient plus humain quoi' ...»

Au lieu de soulever les différences par la stigmatisation, Youn propose de souligner les similitudes qui relient l'ensemble de l'humanité. Cependant, une ambivalence apparaît au-delà du discours idéaliste lorsqu'il fait référence aux africains avec une certaine distance, ce qui laisse entendre qu'il ne fait pas partie de ce groupe social :

« ...Bon, pour des familles africaines souvent, là aussi, ils citent que les proverbes qui privilégient une facette de la chose hein, en disant que ... 'il ne faut jamais oublier d'où on vient' hein ».

D'un côté, Youn s'appuie sur les dictons africains pour argumenter en faveur de la diversité culturelle, mais lance cet énoncé comme une critique qu'il a entendu de la

part de son entourage au Congo. Est-ce que Youn subit des reproches d'être parti, de les avoir oublié, de ne plus leur donner autant qu'ils demandent ? « ...*Mais il faut être aussi là où on a gagné sa place... c'est ça qui vous permet d'élargir notre horizon de familiarité, notre humanité* ». Il s'oppose à cet interlocuteur allégorique, lui communiquant comment les migrants sont obligés de s'intégrer pour gagner une place, il était obligé de choisir le bord d'une eau plutôt qu'un autre. Il semblerait que cette critique généraliste des « familles africaines » relève d'un ensemble de critiques antérieures, « souvent là aussi », comme si Youn référençait d'autres reproches qui pourraient relever de sa relation personnelle à ses origines. Dans le contexte de sa migration et sa recherche d'une place légitime, Youn exprime la prise de distance avec ses origines pour laquelle sa famille congolaise lui fait sentir une culpabilité.

Son discours change d'un ton généraliste et théorique en un ton davantage personnel, qui semble évoquer sa migration et son éloignement du système collectiviste. En effet, Youn a poursuivi le chemin de l'autonomie et de l'indépendance, qu'il associe à la France, un choix qui semble peser sur lui aujourd'hui sous la forme de la voix persécutrice de la famille élargie :

« On va toujours vous rappeler que bon 'souviens toi, tu es le fils euh... de quelqu'un euh' et cetera...Et puis même quand tu as des enfants, tu es à Lyon, on te rappelle que il y a pas que les enfants qui sont là-bas qui sont tes enfants, il y en a d'autres ici, donc il faut pas oublier d'où tu viens hein, voilà ».

Il paraît ici que le discours de sa famille élargie le considère comme ayant lâché ses responsabilités en faveur de sa famille nucléaire en France. D'ailleurs, il fait référence à ce dicton qu'il avait préalablement critiqué « *il faut jamais oublier d'où on vient* » qui serait un lieu commun utilisé pour démarquer comment Youn transgresse la sagesse du modèle social de ses origines. Cette voix de sa communauté abandonnée en Afrique, il la sollicite d'une manière qui fait entendre qu'il s'est trop éloigné de leur modèle social, à ses yeux. Si la grande famille a l'image d'un groupe social solidaire et convivial, les régulations éducatives de la « cour

familiale » peuvent constituer un lieu de tension entre désirs individuels et obligations collectives (Janin, 2003).

Telle qu'une articulation adaptative (Douville & Galap, 1999 ; Khoa & Van Deusen, 1981 ; Di & Moro, 1998), son identification « entre deux eaux » paraît comme une tentative de réponse à ce reproche, une solution qui compose le fond à partir duquel il a bâti sa carrière, son expertise en tant que consultant et sa relation entre les deux pays.

D'ailleurs, Youn s'attache à une idéologie naturaliste qui justifie son départ du nid familial, car les femmes sont plus aptes à prendre en charge les parents âgés : *« ...C'est l'enfant, c'est le bâton de vieillesse hein... donc on investira dans les enfants plutôt que dans des caisses de vieillesse qui n'existent pas d'ailleurs... »*. Le pronom « on » laisse entendre une identification au groupe de familles africaines auquel il fait référence, sans pour autant développer sur l'organisation de la prise en charge de la vieillesse dans sa propre famille. Sans remettre son départ de sa famille en question, Youn élabore les qualités inhérentes chez les femmes qui l'économisent de toute la possibilité d'une culpabilité suite à son départ :

« Mais euh les gens s'aperçoivent que bon, des femmes sont même plus attentives, euh... plus généreuses avec leurs vieux parents...Donc il y a la reconnaissance à la fois de l'importance de la femme comme source de la vie...Pour continuer à vivre il faut assimiler et puis il faut éliminer, il faut respirer, il faut expirer et cetera...elle a deux ouvertures supplémentaires qui font que bon, elle a une plus grande capacité de vie et cetera ».

Tandis qu'il présente cette théorie sexuée sous forme d'analyse symbolique sans implication personnelle, il semblerait que cette idéologie comporte un élément de son propre parcours migratoire qui l'a éloigné de ses éventuelles responsabilités familiales.

Lorsque Youn nous relate son travail en tant que conseiller culturel auprès de familles africaines en France, il leur préconise la même solution aux différences ; celle de la diversité culturelle en tant que valeur éducative. Lorsque les enfants ne reproduisent pas le même modèle culturel des parents, tel qu'a été son cas, il commente cet écart à travers de cette grille de lecture :

« ...Parents qui peuvent avoir tendance à tirer leurs enfants vers chez eux bon, notamment quand il s'agit de se marier...je dis 'mais comment faites-vous vous-même vous avez fait le déplacement de l'Afrique à ici, bon, laissez vos enfants vous imitez...ils ont fait également cette migration, notamment mentale euh... culturelle'... ».

Les parents auraient envie de faire perdurer le modèle culturel qu'ils semblent incorporer lorsqu'il décrit qu'ils tirent les enfants « vers chez eux ». Youn tient à leur montrer comment ils ont dû mettre en place des stratégies d'adaptation lors de leur migration et que leurs enfants s'appuient sur des processus semblables. Là où les parents faisaient en sorte de s'intégrer socialement, les enfants sont guidés par leurs désirs amoureux qui font qu'ils transgressent les projections parentales.

« ...Si nous les parents nous avons appris à nous ouvrir aux réalités du pays de la société de la culture et de la paix, ça nous éduque aussi dans cette ouverture là, donc on accepte aussi qu'il soit d'ici encore plus que nous hein... ».

Son usage du pronom « nous », souligne son identification auprès des parents migrants auxquels il conseille, tirant des exemples de son propre parcours pour souligner comment les difficultés d'adaptions des parents sont les mêmes pour les enfants qui incorporent l'apparente étrangeté de la nouvelle culture aux yeux des parents. Pour Youn c'est l'altérité entre les parents et enfants, peut-être sa propre altérité au sein de sa famille, qui fonde la possibilité de transmission entre les générations. Sa référence à la différence nous rappelle la proposition issue de notre problématisation théorique que l'identité sociale qui passerait par la différence culturelle, permet la reconnaissance du propre et de l'autre (Jodelet, 2005). Youn semble proposer l'importance dans la représentation de ce qu'on n'est pas, afin de pouvoir transmettre un contenu culturel entre parents et enfants. Il ainsi conseille

aux parents de développer une communication, une transmission, à deux voies, composée ainsi de partage des stratégies d'adaptation sociales.

« ...Ils ont grandi ici, ils sont bons, ils vivent beaucoup plus euh... dans les réalités d'ici...donc ils importent la culture d'ici, et puis leur dire aussi bon, c'est aussi l'occasion pour eux aussi de faire passer ce qui leur paraît important ».

De même qu'il explique comment les migrants, porteurs d'une stigmatisation font peur, ou semblent menacer les membres du groupe dominant, responsable d'un tel stigmatisation (Guillaumin, 1972), Youn souligne comment l'enfant pourrait représenter « l'autre » au sein de sa propre famille. Cette peur de l'autre, que ça soit l'attribution sociale qu'ils subissent par les autochtones ou le départ du modèle d'origine des enfants, est toujours liée, théorise Youn, à la peur universelle de l'angoisse de la mort de soi : *« ...On craint en fait... le changement, c'est parce qu'on craint la mobilité, on craint de se perdre en fait »*. Si nous qualifions l'adaptation de Youn, originaire du milieu rural congolais devenu universitaire en France, nous pouvons supposer qu'en termes de mobilité il a perdu certaines certitudes dans le changement. Il semblerait que Youn ait transformé une perte identitaire, qui pour d'autres donnerait suite à un fort désir de reproduction sociale, à une recherche identitaire :

« Je n'ai jamais autant cherché à approfondir... mes racines africaines et cetera, que depuis que je suis en France...Ça nous oblige à nous poser des questions, c'est je dirai cette conscience objective euh... claire de notre culture, que c'est ça aussi le service que l'autre nous rend : le fait d'être à l'étranger et donc, oui, il y a toujours cette peur du changement et puis tentation de faire comme j'ai dit, de la reproduction ».

Devenu « l'autre » de sa famille mais aussi en France, il dit être arrivé à une conscience « objective », ouvrant la possibilité d'échanger avec d'autres personnes constituant l'altérité. Le schéma éducatif auquel il tient, est bâti sur la valeur de l'ouverture envers « cette diversité là, cette complexité là ». Dans la logique de Youn, c'est cette ouverture qui permet de devenir humain, d'exprimer une

subjectivité singulière au sein d'un collectif, de se construire dans un contexte familial et culturel donné.

2.15. Synthèse couples : « C'est ton mari, c'est ton époux, c'est ton copain...vraiment multifonction »

Tout autant que les mères seules, les parents vivant en couple sont exposés à un ensemble de nouveaux référentiels, de nouvelles catégories sociales et de repères quotidiens et symboliques. Les participants en couple nous font part notamment des difficultés d'affiliation en France (Di & Moro, 1998) : des discriminations portant sur leur appartenance à l'exogroupe minoritaire, des contraintes et ségrégations du marché de l'emploi, des difficultés liées à la langue, certains se trouvant sans langue de communication avec le groupe dominant (Douville, 2012). Certains évoquent leurs peurs que leurs enfants soient victimes de discrimination, telle que la réalité très asymétrique dans laquelle ces parents ont évolué. Est-ce que porter un stigmate de peau va faire l'objet de questionnements identitaires pour la prochaine génération ?

Dans ce contexte de bouleversement, ses parents ont recours aux représentations et pratiques stables, inchangées. A travers leurs épreuves extraordinaires, ils s'appuient sur des ressources symboliques et restent des acteurs hautement actifs. Ces ressources prennent la forme de valeurs unificatrices pour certains, telle qu'une division sexuée et hiérarchisée ou la valeur du travail. Pour d'autres, les recettes culinaires et la langue maternelle sont les ressources culturelles qui n'ont pas changé avec la migration.

Cependant, la religion prend place en tant que pratique et idéologie unificatrice pour la majorité des participants. Cette ressource symbolique permet la transmission d'un système de pensée, qui est en soi structuré par les représentations sociales de

genre, qui permet aux parents de traverser le bouleversement de la migration et d'assurer une transmission aux enfants.

Là où certains évoquent la perte de « la grande famille » nous observons un investissement dans la religion en tant qu'un corps transnational qui assure une appartenance collective.

Les processus identitaires à l'œuvre chez ces parents sont les épreuves d'un travail d'articulation créative à l'œuvre dans la négociation entre « deux eaux ».

3. Parents sans leurs enfants

Quatre des 31 participants à notre recherche ont migré en France sans leurs enfants, et sont actuellement en attente du regroupement familial. Ces entretiens soulèvent l'expérience cruciale de la séparation. Leurs discours révèlent comment leurs expériences d'une parentalité transnationale engendrent une restructuration de l'identité sociale genrée chez les mères, tandis que les hommes maintiennent leur identité en tant que père.

3.1. Caroline : « Je suis bloquée dans ma tête »

Caroline, 30 ans, est venue en France en 2000 pour des problèmes médicaux pour lesquels elle a obtenu une carte de séjour médicale. Actuellement sans emploi, elle vit chez une cousine tandis que son fils unique est resté en Guinée-Conakry. L'entretien s'est déroulé à domicile, devant la télévision dans une pièce sombre, sale, déprimante. Caroline était avide de partager son histoire et nous sollicitait pour

rester, nous gardons le souvenir d'elle nous accompagnant dans la rue, nous saluant jusqu'à ce qu'on ne la voit plus. Du début à la fin de l'entretien, Caroline parle de ses maladies physiques et du fait qu'elle ne vit pas comme tout le monde. C'est par l'intermédiaire de ses problèmes médicaux qu'elle négocie son identité, la politique et la guerre en Guinée, sa migration, sa religion, et ses relations sociales. Elle voudrait vivre dans une maison à elle et avoir un travail, tel qu'à la crèche ou avec les personnes âgées, mais elle n'a pas d'activités sociales à cause de ses handicaps physiques. Caroline, décrivant comment elle est née malade, est en perpétuel danger de mort à cause de ses diverses maladies. Le thème de la santé se présente sous diverses formes et est récurrent, de manière obsédante, montrant sa souffrance intérieure profonde.

En Guinée, comme en France, Caroline a été écartée de la société à cause de ses problèmes de santé. Se décrivant comme obèse, elle était en décalage avec les guinéens qui meurent de faim, aujourd'hui encore, elle est entièrement isolée de la société française, puisqu'elle reste enclouée chez sa cousine. Elle est à la fois prisonnière de ses maladies et ce sont les maladies qui lui ont donné l'opportunité de quitter son pays en crise, où elle risquait de mourir à cause de la guerre. La crise économique suite à la guerre a donné lieu au manque d'infrastructures sociales et donc à l'empêchement d'un développement médical ; Caroline n'a pas pu être soignée. Elle se distancie de son expérience personnelle en utilisant le pronom « ils » : « ...Il y a la guerre sinon tout le monde aime rester chez lui non ? Hein ? Bon ils n'ont pas le choix ». Elle parle de son deuil d'avoir quitté son pays avec de la distance, qui l'éloigne de ses sentiments. Puisqu'elle a dû migrer à cause de sa santé, elle est systématiquement amenée à penser au sentiment de deuil d'avoir quitté son pays, à chaque occurrence du thème de la santé. Les traces psychiques de la guerre sont donc autant présentes pour Caroline que ses problèmes de santé. Cela s'est montré par la récurrence des références à la guerre : « Il y a la guerre chez nous...Il y a la guerre là-bas...Il faut que les européens nous aident... ». Tandis qu'elle n'élabore pas le sujet de la politique, la répétition de cet énoncé semble être à la fois sa

recherche pour une réponse à la souffrance qui se déroule en Guinée et une réflexion sur son isolement social, car elle fait référence plusieurs fois à la politique qu'elle apprend par la télévision.

L'impact d'être prisonnière de son corps se révèle dans son discours qui montre ses contraintes psychiques de manière récurrente. Elle décrit comment « *dans ma tête je suis bloquée...J'ai quelque chose dans ma tête* » et enfin, « *je suis bloquée dans ma tête* ». Sans pour autant élaborer le contenu de son blocage, cet usage du verbe « *bloquer* » évoque la dépression, son isolement social et professionnel, et le fait d'être en perpétuel danger de mort. Caroline continue sa lamentation : « *...Je n'ai pas profité de ma vie...Je n'ai pas profité de ma jeunesse...J'étais pas heureuse...Je ne suis pas heureuse comme tout le monde...Je ne suis pas heureuse* ». La façon dont elle glisse entre le passé et le présent nous montre comment sa souffrance psychique a probablement précédé la migration, même si le fait que son fils soit toujours en Guinée engendre une souffrance approfondie directement liée à sa migration.

Quant au sujet de la mère, Caroline se coupe immédiatement pour passer au thème du rôle de l'Europe dans la politique africaine. « *Ce- (silence 4s) mon enfant en Guinée tout cela, ça me travaille dans ma tête (silence 5s) il faut que les européens, qu'ils aident les africains* ». Caroline situe son vécu personnel dans le contexte plus global de la politique internationale. Il apparaît qu'elle comprend sa migration, et par la suite le fait que son fils soit toujours en Guinée, comme résultant des enjeux politiques qu'elle ne peut pas contrôler. Comme la question de sa santé est intimement liée à la guerre, nous voyons encore une fois l'impact d'une crise transversale enracinée dans la politique sur la vie entre une mère et son fils. Elle a été forcée, en quelque sorte, de migrer vers la France et son discours se focalise sur son isolement social en Guinée et en France, suite à ses contraintes physiques et au deuil qu'elles entraînent.

3.2. Adèle : « Ni femme ni maman »

Nous avons rencontré Adèle, 35 ans et mère de trois filles, par le biais d'une association. L'entretien s'est déroulé dans un café à l'intérieur d'un grand centre commercial. L'échange a été plutôt déplaisant ; par ses réponses qui semblaient préconstruites et son discours retenu, nous avons eu l'impression qu'elle était gênée de discuter avec nous et nous nous sentions gênés de lui faire parler de sa migration qui est source de sa souffrance actuelle. Son récit s'organise notamment autour de sa peur de ne pas réussir sa vie en France, son identité maternelle et son déclassement social suite à la migration. Lors de son déroulement, cet entretien court nous a semblé particulièrement vide, le sujet d'Adèle distant et insaisissable, la cause d'un questionnement épistémologique important.

Dans l'attente d'une réponse à sa demande de regroupement familial, Adèle élabore son appréhension de ce qu'elle imagine comme la réalité en tant que mère seule, en milieu urbain et très loin de son Rwanda natal. Sans l'appui du modèle social rwandais par lequel les jeunes écoutent et adhèrent à la parole des adultes, Adèle a peur de ne pas mener d'autorité sur ses filles et que son projet familial soit perdu. Elle constate que l'autorité des parents est moins présente « *en Europe* », elle a surtout peur qu'une fois en France, ses enfants manquent de respect pour l'adulte ce qui pourrait se traduire, d'après Adèle, dans une socialisation qui tend vers la délinquance. Sans la capacité d'aller en amont, Adèle est préoccupée par ses projections d'un avenir de vie familiale en France. Est-ce que ses filles iront côtoyer des « *mauvais* » jeunes du quartier ? Est-ce qu'elles vont réussir à l'école ? Est-ce qu'elles seront curieuses, dans le désir d'apprendre et d'avancer ? Ces inquiétudes qui pourraient sembler banales prennent une ampleur particulière lorsqu'on se rend compte de l'épreuve ultime d'être arrivée seule dans un nouveau pays, en attente de l'arrivée de ses enfants, en attente de la construction de ce nouveau chapitre de sa vie.

D'ailleurs, un déclassement social important s'ajoute à ce contexte d'angoisse et de peur d'Adèle. Commerçante au Rwanda, en France elle travaille dans les soins palliatifs en tant qu'aide soignante. Elle a peur ainsi de ne pas pouvoir subvenir aux besoins de ses trois filles, une fois qu'elles arriveront en France, de ne pas pouvoir leur offrir l'enfance privilégiée dont elle-même a bénéficié : « *on était des enfants gâtés parce que on avait... mes parents, ils avaient des moyens* », elle explique. Sans travail et vivant dans un contexte de forte précarité matérielle, Adèle, elle, n'a pas le sens et la valeur de ce que peut lui procurer le regard reconnaissant de l'extérieur. Ce regard, au sens de la reconnaissance du travail de Molinier (2010), peut fournir une valeur structurante de la santé mentale, sans laquelle elle semble transmettre un vécu du vide.

Sans ses trois filles autour d'elle, Adèle ne se considère plus mère. Elle ne fait pas référence au père de ses enfants, mais indique seulement qu'elle n'a pas de mari ce qui enlève sa possibilité de s'identifier en tant que femme par rapport à l'homme : « *femme de quelqu'un* ». Elle décrit une identité en tant que femme qui est vide, illégitime : « *ni femme ni maman* ». Sa migration semble lui empêcher la possibilité de « tenir » son rôle de genre (Ambrosini, 2008) selon les normes auxquelles elle adhère. Son adhésion si forte à une idéologie naturaliste semble lui laisser sans identité. De part la distance physique, Adèle ne peut pas s'occuper directement à ses enfants, ni leur garantir des liens sociaux parentaux (Aranda, 2003). Son intériorité étant dépendante de son positionnement sexué au sein de sa famille, Adèle ne peut pas aborder la question de la transmission sexuée, mais reste préoccupée par la recherche de son propre rôle de femme.

3.3. Malick : « ...Je veillerais à ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire »

Nous avons rencontré Malick, 32 ans originaire de la RDC, par une association d'entraide. L'entretien a eu lieu dans un café au centre-ville, un échange qui nous semblait particulièrement forcé. Elaborant avec beaucoup de peine, Malick nous a paru contraint d'y participer, une perception peut-être due au biais de notre rencontre. Ancien journaliste au Congo, Malick s'est réfugié en France lorsqu'il a publié un rapport sur un assassinat d'un homme politique, écrit pour lequel il a été emprisonné par le gouvernement. Déjà séparé de la mère de sa fille unique, qui a 10 ans, Malick a un projet de regroupement familial pour faire venir sa fille en France. Son discours se focalise notamment sur ses projections d'accomplissement professionnel par sa fille, ainsi que sur les différences dans le modèle éducatif entre la France et le Congo.

Malick évoque d'emblée son ambivalence autour de son projet de regroupement familial pour sa fille unique. Il veut qu'elle soit élevée en France à ses côtés, mais appréhende tout de même l'impact du contexte français sur son éducation. Aujourd'hui, sa fille est élevée par ses parents au Congo, où il estime qu'elle est confrontée à un niveau d'autorité qu'elle n'aura pas en France. Elevé lui-même dans cette logique, il soutient le fait que sa fille soit socialisée comme lui, par ce système. A l'inverse d'autres interviewés, Malick ne relie pas ce modèle éducatif plus strict à un trait culturel « africain », mais à un système qui date de la colonisation flamande particulièrement sévère. Il veut qu'elle reçoive la même éducation que la sienne, mais appréhende sa propre capacité à tenir ce cadre en dehors du contexte de sa fille au Congo. Malick a peur d'être le seul responsable pour sa fille au quotidien en France, et se considère contraint par la France où, d'après lui, l'autorité légale est rendue prioritaire sur le pouvoir parental. Il se rassure tout de même lorsqu'il se met à imaginer sa fille en France il confirme: « ...je veillerai à ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire ». Malgré son expérience de violence issue des autorités légales au Congo, il semble parler d'un changement dans le rôle du père entre le Congo et la

France, ce qui fait qu'il appréhende la place de la loi en France. Cette réorganisation de l'autorité semble impliquer un processus de redéfinition des rôles sociaux de genre et de la manière de s'occuper des enfants (Ambrosini, 2008).

Même si la venue de sa fille reste aujourd'hui théorique, Malick est confronté non seulement aux changements sexués en termes de parentalité, mais aussi dans l'autonomie accordée aux femmes. Il trouve notamment que les femmes en France sont plus indépendantes que celles au Congo, et qu'elles ont l'opportunité d'intégrer l'identité autonome des hommes :

« ...On dit aujourd'hui, c'est que 'ce n'est pas la femme qui doit tout faire pour l'homme'...Ça c'est ce que j'ai aimé ici, parce que chez nous la femme est considérée comme une personne qui fait tout pour l'homme, préparer, faire ça, faire ça ».

Il dit apprécier l'indépendance des femmes en France autant que le changement des droits associés aux sexes est au cœur de son appréhension envers ses capacités paternelles. Son discours bienveillant sur les femmes libres en France ne peut pas être dissocié du contexte de l'entretien, conduit par une femme autonome qu'il pourrait tout à fait imaginer être une française.

Le domaine professionnel représente un deuxième bouleversement suite à sa migration, auquel il projette que sa fille pourrait réparer. Il parle peu de sa situation actuelle, restant vague « *je travaille au musée* » mais il développe plus facilement sur son désir pour sa fille de venir en France pour faire des études de journalisme. Une certaine ambivalence se présente à nouveau lorsqu'il se focalise sur l'obligation de sa fille de suivre le chemin battu par son père, tout en étant libre de poursuivre la profession qu'elle souhaite faire. Les changements radicaux suite à sa migration, dans le domaine professionnel aussi bien que dans l'organisation sociale des rôles sexués, semblent fonder ses projections parentales.

3.4. Patrice : « Papa il est en Europe mais papa il nous appelle...il envoie quelque chose...»

Nous avons rencontré Patrice, 46 ans originaire de l'Angola et père de trois enfants, par une association d'entraide. Nous nous sommes rencontrés dans un café, mais une fois arrivés au café, Patrice nous explique, qu'en tant que malentendant, il préférerait ainsi mener l'entretien chez lui. En route pour son appartement, Patrice a croisé plusieurs connaissances, et nous étions plongés, pour un bref moment, dans son univers social, un monde dans lequel nous nous ressentions clairement comme étrangers. L'entretien s'est déroulé ainsi chez lui, composé d'une pièce unique avec un lit, une télévision gigantesque, une plaque de cuisine, des toilettes. Sa surdité trouble son langage, résultant d'une certaine difficulté à déterminer si son discours est flou par des perturbations liées à ses troubles organiques ou plutôt par l'apprentissage de la langue française. Son discours s'organise principalement autour du sujet de sa demande de regroupement familial pour ses trois enfants et sa femme qui sont toujours en Angola. Actuellement au chômage, Patrice souhaite suivre une formation pour être entraîneur sportif. Il se considère en « *standby* » pour sa formation, une expression qui pourrait s'étendre à plusieurs niveaux de sa vie : son statut administratif, la venue de ses enfants, sa formation, son futur travail. Au fur et à mesure dans l'entretien, Patrice exprime qu'il voudrait notre aide dans ses démarches administratives. Ce décalage entre notre réel statut et celui auquel il nous attribue relève d'une distance sociale à laquelle Patrice nous a assigné, à une position de pouvoir plus importante de la réalité.

Seul en France, le sujet de la famille est sensible pour Patrice qui nous reproche de lui poser des questions là-dessus, mais, tout de même, il élabore ses projections parentales. Dans un premier temps, Patrice est contraint à attendre d'avoir acquis une stabilité administrative avant de faire sa demande de regroupement familial. Loin de sa famille et seul, il remet en cause sa propre définition de son rôle de père. Avec ses maigres revenus, Patrice arrive à les soutenir financièrement à distance, ce qui semble renforcer son sentiment d'être père. Malgré sa migration il semble tenir

à un rôle de père selon les normes auxquelles il adhère et qu'il considère culturellement légitime : d'être pourvoyeur de ressources dont sa famille a besoin (Ambrosini, 2008). En tant que père, il se sent responsable de s'occuper de l'économie et de l'autorité dans le foyer, des rôles qui restent intacts pour Patrice malgré sa situation éparpillée. Il semblerait que ce rôle, qu'il espère incarner, le maintient psychologiquement et lui permet de trouver un sens à sa vie en France, dans un contexte de profond bouleversement.

Lorsqu'il évoque leur venue, il souhaite explicitement qu'ils fassent des études, et qu'ils trouvent un meilleur travail que ce que le marché du travail en Angola pourrait leur offrir. En revanche, il tient à casser l'image idéalisée que sa famille a de l'Europe, une image qui ne correspond pas à sa réalité précaire. L'image idéalisée qu'ils se font de lui-même semble tout de même faire tenir Patrice, malgré la distance et son instabilité administrative et financière. Il veut que ses enfants l'estime toujours en tant que père, qu'ils entretiennent leur image d'un père idéalisé :

« Ben oui mes enfants ils croient toujours car ils connaissent, que leur papa il marche tout droit...je n'ai pas, je n'ai pas de démons...puis ils voient que, tout le temps, papa il est en Europe, mais papa il nous appelle, il parle toujours au téléphone, papa il envoie quelque chose pour nous faire à manger, papa il envoie quelque chose pour nous faire étudier... ».

Patrice adopte le discours de ses enfants qui confirmerait jusqu'à quel point il accomplit le rôle de père qu'il projette qu'ils attendent de lui. Il semble vouloir se convaincre qu'il « *est tout droit* », qu'il n'est pas habité par les esprits, il se justifie à lui-même sa distance de l'Angola et de ses enfants : « *il est en Europe mais...* ». Malgré cette distance et la stratification sociale à laquelle il est soumis en France, Patrice semble espérer que ses enfants reconnaissent et ressentent sa présence paternelle, le retour de sa projection fonctionnerait comme un renforcement de son identité en tant que père transnational (Ambrosini, 2008).

Au delà d'une réponse matérielle, Patrice cherche une intervention extérieure afin de faire venir sa famille en France. D'abord, il exprime son attente d'une intervention divine, une inscription d'ailleurs qu'il rend responsable de sa survie :

« ...Moi je compte sur Dieu, c'est Dieu qui m'a protégé...ça fait longtemps que si Dieu ne me protégeait pas... donc je n'avais pas envie de vivre encore...Voilà donc euh... toujours je dis à mes enfants de prier toujours le bon Dieu et un jour le bon Dieu va nous faire nous rencontrer de nouveau avec mes enfants ».

De plus, il nous demande de le soutenir dans ses démarches de demande d'asile :

« Peut-être un jour si quand vous aurez l'Ambassadeur une fois vous aurez le ministre une fois vous aurez l'avocate une fois vous aurez une fonction vous croyez que vous pensez un jour...Pensez à moi aussi de me faire évoluer aussi au niveau de l'asile de me faire évoluer... »

Sa sollicitation spontanée nous paraît comme un contre-don de son engagement dans notre recherche (Mauss, 2004; Pihel, 2008). Cette demande vient souligner une distance sociale entre chercheur et enquêté (Bonnet, 2008) utilisée de façon stratégique témoigne de la place explicite de la réalité sociale et des besoins administratifs des enquêtés dont on ne saurait faire abstraction pendant le processus de recherche. L'asymétrie de nos positions sociales est ici soulignée et se retrouve projetée au cœur même de son discours. La distance sociale entre nous deux semble immense, notre interaction débute en tant qu'alter-strict dans laquelle l'identification ne sert pas les intérêts de l'enquêté (Haas & Masson, 2006). Or, loin d'une asymétrie figée, la différence entre nos statuts sociaux est marquée, utilisée par l'enquêté à ses propres fins. Et, au moment de l'entretien, les intérêts de la recherche rencontrent les siens liés à sa demande de légitimité administrative. Ceci est renforcé par la projection et la catégorisation de la femme française blanche, de statut social favorisé qui laissent entrevoir des bénéfices intéressants pour le migrant. Ces intérêts respectifs imprègnent l'interaction sociale et leur prise en compte révèle des dynamiques du contexte social plus large entre une migration privilégiée et celle issue d'un besoin économique (Weber, 2013a).

Les entretiens avec les parents sans leurs enfants, soulèvent l'expérience cruciale de la séparation. Leurs expériences d'une parentalité transnationale impliquent des sentiments de perte, de solitude, d'incapacité et d'angoisse (Ambrosini, 2008). Les deux mères qui sont séparées de leurs enfants expriment une confusion identitaire qui les laisse dans le désarroi. Les pères maintiennent leur identité en tant que père et en l'absence d'une interaction quotidienne, ils leur transmettent leur amour par l'intermédiaire des ressources matérielles.

En attente du regroupement familial, ils expriment un vécu de violence administrative et d'injustice à l'origine de leur migration, comme arrière-fond de leur réélaboration de leurs pratiques familiales. Confrontés aux nouvelles stratifications sociales, qui n'apparaissent pas dans les fantasmes de la France qu'ils envoient aux enfants, ils négocient les difficultés de la stigmatisation dans leur nouveau contexte de vie.

A ce stade de notre réflexion nous allons nous intéresser aux axes transversaux qui émergent de la perspective des parents.

Chapitre 2 - Synthèse des entretiens avec les parents

De l'ensemble des entretiens individuels et des observations ethnographiques se dégagent trois axes transversaux qui constituent le projet de transmission des parents pour leurs enfants. Dans un premier temps, ils nous ont fait

part des apports de la migration. Ensuite, ils ont surtout souligné l'effet majeur du passage de la famille élargie vers la famille nucléaire. Enfin, ils ont tous constaté l'importance du changement d'appartenance du groupe majoritaire au groupe minoritaire. Dans un contexte de bouleversements, nous verrons en quoi les projets de transmission articulent les modèles sexués à la lumière des rapports sociaux de classe autant que les désirs des parents qui jaillissent par la rupture de la migration.

1. Apports de la migration pour les parents

Bien que notre objet d'étude n'ait pas été une analyse de l'impact de la guerre sur les participants de notre recherche, nous avons rencontré les vécus de souffrances psychiques et de bouleversements sociaux qu'elle suscite. L'ensemble des entretiens nous a montré à quel point la guerre touche chaque facette de la vie. Même si la perte suite à la migration apparaît plus systématique dans l'ensemble de discours des sujets, ils évoquent tout de même les apports de leur migration, notamment la paix et la sécurité. La majorité est venue en France pour la survie et ils ont trouvé une sécurité civile qui représente, en effet, un apport primordial. De plus, nombreux sont les sujets qui font référence aux bienfaits d'une infrastructure sociale et une participante évoque son expérience de parité entre les hommes et les femmes.

Pour une personne extérieure qui n'a pas un vécu de guerre, notre compréhension de leur souffrance est nécessairement incomplète. Les récits des participants nous font part de leurs interprétations et de leurs perspectives sur l'effet de la guerre sur leurs vies. Dans la lignée de Sideris (2003), nous estimons que leurs discours dévoilent le lien intrinsèque entre les processus sociaux et les expressions subjectives de détresse. Ils nous montrent surtout leur capacité adaptative malgré les bouleversements les plus profonds. Dans ce contexte de transition, ils ont eu

utilisé des ressources internes et externes afin de rétablir les liens sociaux faisant d'eux des survivants. Pour la majorité des sujets rencontrés, l'origine de la migration est due au danger imminent, leurs vies ont été menacées par les guerres civiles dans leur pays d'origine. Leurs discours sont ainsi le reflet de ce mouvement migratoire inscrit dans le cadre de la survie.

M et Mme Naweza par exemple ont perdu leur statut social élevé au Congo en échange d'une sécurité politique en France. Ils parlent de leur attachement au pays, leur désir d'y vivre à nouveau, mais ils sont systématiquement confrontés aux sentiments d'insécurité qui sont à l'origine de leur migration :

« Mme : quand on va là-bas, franchement, je dors difficilement parce que je suis toujours aux aguets 'peut-être on va venir, peut-être ils vont venir, peut-être' alors on peut pas vivre comme ça ».

D'ailleurs, elle insiste sur le fait que son désir aurait été de rester au Congo, ils n'auraient jamais voulu partir de leurs pays s'ils n'étaient pas dans l'insécurité : *« jamais on avait pensé qu'un jour on sera parti. Jamais ! Personnellement, je n'avais jamais pensé de venir ici hein ».* Ils nous laissent entendre le niveau d'intensité des traces que la guerre a dû laisser, au point de vouloir entreprendre la migration. Ils nous informent sur la valeur de la vie matérielle, tout en transmettant la perte indicible, voire la mort, que leur départ représente. Nous observons ici comment la guerre a détruit l'ordre social au point qu'ils ont dû partir afin de trouver un sens de vie cohérent en soi, entreprise traumatique en tant que telle (Sideris, 2003).

Au delà de la sécurité que vivre dans un pays sans conflit procure, plusieurs sujets font référence à l'apport matériel lié au fait de vivre en France. Ces constats soulignent comment la perte du statut social se différencie du gain d'accès à d'autres privilèges matériels relevant d'un état-providence. La scolarité gratuite pour leurs enfants, l'accès aux structures de santé, à la sécurité sociale et à la protection de l'emploi amener une perspective subjective du statut social différente de sa mesure matérielle (Leu et al., 2008) l'accès aux structures de santé, à la sécurité

sociale et à la protection de l'emploi semblent donner suite à une perspective subjective du statut social différente de sa mesure matérielle (Leu *et al.*, 2008)

Le récit de Janette nous montre comment la destruction sociale et culturelle de la guerre ne s'arrête pas après l'exil. Tandis qu'elle se considère en sécurité en France, son déclassé social est le prix payé pour une liberté matérielle qui serait l'origine, et l'apport, de sa migration :

«...Là, nous avons perdu à notre place de la société...Mais ici, nous avons on avait d'autres priorités ici, en France. On avait d'autres priorités, d'abord, d'être sauvés, d'avoir des papiers, de refaire des études. On est en perpétuel recommencement... ».

Une fois qu'elle a pu s'installer en France, ses priorités ont tout de même changé. Au delà de cette sécurité interne, Janette considère que la France lui a apporté une liberté matérielle : *« J'ai du travail, je peux aller marcher, je fais vraiment ce que je veux, ce que j'ai envie de faire »*. Les pertes et les apports de sa migration vont de paire pour Janette, et ils semblent entraîner des mouvements identificatoires importants pour elle : *« C'est vrai, je suis d'origine africaine... »*, se décrit-elle, comme si c'était lointain, et non pas africaine cela laisserait penser qu'elle s'identifie d'abord comme française. On pourrait analyser sa réflexion à travers le regard de toute relation d'échange qui participe au lien social qui se tisse entre les partis, ce qui instaure le don et contre-don comme moteur d'action et d'engagement (Mauss, 2004; Pihel, 2008). Malgré la paix et la sécurité que la France a pu lui offrir, cet apport peut être vécu comme une dette envers la France qui comprend une dimension de contrainte et de perte.

Philippa fait référence précisément à cette différence d'organisation sociale par le lien social ou par le droit, au sujet de la santé publique. Tandis qu'elle évoque comment la famille élargie, chez elle en Centre-Afrique, aurait sûrement facilité ses responsabilités en tant que mère célibataire, elle explique pourquoi son fils n'aurait pas eu accès à un système de santé tel que celui en France : *« Mathieu est né avec un strabisme... C'est des choses qui ont été compliquées en Afrique, il aurait pu*

perdre un œil, des troubles de santé ». Elevé son fils en Centrafrique aurait été davantage difficile pour Philippa parce qu'il n'y a pas la même organisation des infrastructures sociales qu'en France.

Quant à Betty, elle fait une longue comparaison entre le Congo et la France en ce qui concerne l'organisation de la vie publique : l'électricité, l'eau, le ramassage des ordures et la participation. A l'inverse des sujets qui déplorent l'organisation sociale nucléaire, elle décrit le bénéfice collectif suite aux investissements individuels dans les impôts : « *...Ce n'est pas comme ça dans mon pays...Ici, tout le monde contribue à la propriété, ce qu'on appelle les taxes d'habitation...* ». Dans sa comparaison entre le Congo et la France, Betty soulève une solidarité sociale formalisée et institutionnalisée en France. Si au Congo il n'existe pas d'infrastructure pour le bien collectif, il semble que les individus mettent en place un système d'entraide fondé sur le lien social. Le soutien collectif provient de l'Etat en France, par le biais de la participation obligatoire de chacun. Le modèle de solidarité serait ainsi opposé, car fondé sur le droit démocratique et non pas sur les relations sociales.

Comme Betty, Elena décrit l'organisation administrative et sociale en France comme une protection. « *En Afrique* » qu'elle généralise, il n'y a pas de système de protection sociale, les femmes fondent des liens de solidarité pour gagner de l'argent pour « *faire des petits projets pour gagner quelque chose et pour aider euh leur famille...* ». L'infrastructure en Afrique aurait été tenue par le lien social fondé et entretenu par les femmes, tandis qu'en France la protection sociale vient d'un Etat formalisé.

Pour Anne, ce sont les changements dans l'organisation du lien social qu'elle vit comme une libération, un apport de la migration. D'après elle, la norme congolaise de l'époque de ses parents était telle que les femmes avaient la responsabilité de ne pas faire honte à leur mari et à leur famille. Les hommes étaient stigmatisés comme « *incapables* » si leur femme travaillait. Or, Anne décrit, dans le temps présent, comment la transmission culturelle de ces anciennes normes se fait par les critiques

des parents, porteurs et transmetteurs de la culture traditionnelle, envers leurs filles qui ne respectent pas l'ancienne coutume en travaillant.

«...[Ils] vont dire qu'elle n'a pas suivi la coutume et celle-là elle est maudite, elle est écartée de la famille, elle est hors-chemin...Ils sont fiers pour dire : voilà il y a ma fille qui est mariée, qui...n'a pas la voix de mirabelle pour dire tout ce qu'elle pense à son mari ».

La métaphore « *la voix de mirabelle* » peut renvoyer à une histoire ou un conte que nous ne connaissons pas, mais elle nous semble signifier le stigmate d'une femme qui ne suit pas les règles coutumières par le fait qu'elle n'obéit pas à son mari. Ceci explique la place subordonnée de la femme vis-à-vis de son mari dans la culture congolaise, telle qu'Anne la décrit. D'après elle, la migration en France est vécue comme une libération pour les femmes : « *C'est comme si on sortait de l'esclavagisme, on était esclaves de nos hommes* ». Elle raconte comment en France, les hommes congolais sont confrontés à la loi française qui protège les droits des femmes contre la violence domestique, obligeant les hommes à changer leur comportement, ce qui est source de conflit : « *Ils le vivent mal, ils disent oui l'Europe, la France a rendu leur femme dingues, folles, têtues...* ». Cette idée resurgit de manière récurrente pendant son récit, montrant le poids social qu'on fait porter aux femmes, en les rendant responsables de la perte du pouvoir social des hommes existant dans la culture d'origine.

Même si les apports de la migration paraissent peu nombreux, il s'agit de facteurs clés dans la vie de ces personnes. En effet, les risques de violence physique ou économique ont motivé leur migration, expliquant ainsi comment la richesse des infrastructures sociales et la paix de la sécurité politique sont des apports qui motivent leur départ et donnent sens aux bouleversements auxquels ils sont soumis. Ces apports soulignent la qualité subjective du statut social (Leu *et al.*, 2008) ce qui instaure le don et contre-don comme moteur d'action et d'engagement (Mauss, 2004; Pihel, 2008) envers la société française.

Dans le chapitre qui suit, nous examinerons comment l'organisation du lien social diffère de manière fondamentale entre les deux pays.

2. Passage de la famille élargie à la famille nucléaire

Les entretiens et les observations ethnographiques démontrent que le passage de la famille élargie à la famille nucléaire engendre des changements, tant au niveau de l'organisation sociale qu'au niveau identitaire. Nous rappelons ici un élément issu de notre travail de problématisation : d'un système culturel à l'autre, les normes des parents à propos de l'autonomie des enfants variant. Ce que Camilleri (2007) et Kuczynski *et al* (2009) qualifient de « traditionnel » serait ainsi associé à la famille élargie tandis que « moderne » ferait référence à la famille nucléaire. Afin de se distancier de l'éventuelle évaluation qui peut être implicitement attachée aux termes « moderne » et « traditionnel », nous ajoutons ici les concepts de Mead (1971) afin de comprendre comment se structure « la grande famille ». Pour cet auteur une *culture postfigurative* est caractérisée par une séparation entre les générations entre enfants et aînés : l'éducation vient des adultes aux enfants en ligne droite. Au contraire, dans une *culture cofigurative*, l'apprentissage du comportement est transmis aux enfants par leurs pairs et non par les adultes. Enfin, les cultures *préfiguratives* sont caractérisées par le fait que les adultes tirent des leçons des enfants. Nous considérons que la « grande famille » est une structure postfigurative tandis que la famille nucléaire se situe entre une structure cofigurative et préfigurative.

La réorganisation du lien social implique des changements autour de deux axes : l'autorité des parents et la prise en charge du travail de *care*. Les parents nous font d'abord part de la perte d'une autorité « africaine » qui implique des changements de rôles entre les générations, ce qui a pour conséquence la création d'une identité racisée. Pour les pères, le changement des normes concernant l'autorité engendre une perte du pouvoir paternel et mobilise des stratégies identitaires genrées. Ensuite, nous verrons comment les mères attribuent la délégation du travail du *care* à l'abandon des aînés. Nous verrons comment cette réification d'une division sexuelle de travail s'ajoute à une forte critique de l'institutionnalisation du lien social.

2.1. L'autorité en transition

Pour les parents, la notion de la grande famille s'étend à l'éducation des enfants : n'importe quel adulte peut surveiller le comportement d'un enfant lorsqu'il est sur la voie publique. S'il transgresse des normes, son comportement sera raconté à sa famille proche et il risquerait des sanctions, ou bien l'adulte qui l'a vu le remettrait à sa place directement. Tout adulte est responsable de l'éducation des enfants, ce qui correspond à un modèle d'autorité « africaine » transversale pour l'ensemble des parents, qu'ils soient congolais, tchadiens ou rwandais. Nous découvrirons par la suite comment ce passage de la famille élargie à la famille nucléaire engendre des changements de rapports sociaux autant entre les générations qu'entre les sexes.

Joëlle et Marc sont tous les deux du Tchad mais ils font référence au système « africain » qui sépare les générations et attribue l'autorité aux aînés autant qu'aux parents biologiques. Les rôles familiaux ont été précédemment définis par la hiérarchie aîné-cadet, l'enfant du lignage d'un couple parental qui ne représente que des points dans un ensemble (Fogel, 2007).

Ils décrivent comment l'ensemble des adultes « en Afrique » d'une même communauté prend la responsabilité d'éduquer un jeune :

« J : Que sa mère est là ou que sa mère soit pas là, on s'occupe...C'est la société qui te met en route ...

M : En fait, un enfant qui naît dans le village, ce n'est pas l'enfant d'un couple mais c'est l'enfant d'un village...S'il commet une erreur, n'importe quel villageois est en âge d'être son père, le corrige comme si c'était son père. Et les parents n'ont pas à prendre ombrage »

La responsabilité collective pour l'éducation de l'enfant fait que les parents n'auraient pas honte si leur enfant transgresse les règles sociales. Cette hiérarchie sociale est associée à la valeur du respect, explique Marc :

« Comme on dit chez nous, il a vu la lumière du soleil avant toi...il sait quelque chose déjà un plus que toi. Donc compte tenu de cet écart de cet âge là, tu lui dois du respect. Ce n'est pas comme ici où un gamin peut se lever, insulter son instituteur »

Lorsqu'il utilise le pronom « on » et se réfère au « chez nous », Marc s'identifie en tant que Tchadien et Africain, s'opposant à nouveau aux Français. La grande famille « africaine » éduque aux enfants le respect de leurs aînés tandis que l'accent mis sur l'individualisme en France manque, pour lui, de respect envers les aînés.

De même, Elena soutient comment, au Rwanda, l'enfant appartient au village entier, dont tous les membres s'autorégulent par peur d'être réprimandé par d'autres membres lorsqu'ils transgressent. En France, Elena observe que ce système collectif est remplacé par un système individuel dans lequel chacun doit se considérer seul et ne pas prendre en compte les autres, ne doit regarder que « là où tu vas » :

« ...A Kigali, chez nous, en Afrique, l'enfant c'est pas un enfant d'une personne non, c'est l'enfant du village. Tout le monde quand il a vu un enfant de quelqu'un qui fait des bêtises, toujours a le droit, il a le droit de le punir... »

Entre la France et le Rwanda, les droits de mise en acte de l'autorité chez les parents ont changé la manière dont les enfants intériorisent l'autorité des adultes. Sans la grande famille, les normes sociales sont ainsi plus facilement transgressées en France, où les adultes ne peuvent pas si facilement les remettre en ordre.

Avec un nouveau modèle d'autorité, le repère de la valeur du respect est bouleversé, chez M et Mme Naweza, par le changement dans la façon dont leurs enfants s'adressent à eux depuis leur arrivée en France. D'après eux, les enfants au Congo vouvoient leurs parents et appellent chaque adulte « *papa* » ou « *maman* » pour signifier leur respect. Eux-mêmes n'ont jamais tutoyé leurs parents au Congo, et leurs enfants les ont vouvoyés aussi jusqu'à ce qu'ils arrivent en France. M Naweza se présente particulièrement contre ce changement, considérant que les enfants devraient suivre le système du Congo, qu'il considère normal et respectueux :

« M : on peut pas tutoyer les plus âgés non...non enfants nous tutoient

Mme : oui

M : ...Oui hein, il faut vouvoyer des gens, mais ici on tutoie c'est ça qu'on n'a pas compris hein, il y a pas vraiment de respect...

Mme : Mais ils [leurs enfants] tutoient hein, ils me tutoient ça me dérange pas, comme on dit 'autre temps, autre mœurs' moi je m'adapte hum... l'essentiel, c'est qu'ils continuent à me respecter dans le sens du vrai respect quoi...».

Nous observons que M Naweza ne s'adapte pas au système français et interprète ainsi la communication avec ses enfants comme manquant de respect. Quant à Mme Naweza en revanche, elle considère que ses enfants la respectent au-delà de la façon dont ils l'appellent et considère qu'elle s'est adaptée au système français, comme leurs enfants l'ont fait. Son usage de l'idée de s'adapter, évoque une certaine reconnaissance d'une différence entre les deux systèmes culturels qu'elle peut dépasser, pour prendre en considération la relation directe qu'elle vit avec ses enfants.

Ces parents nous montrent en quoi le changement dans l'organisation de l'autorité implique une réorganisation des rapports sociaux entre les générations. En « Afrique », les enfants sont regroupés comme membres d'une génération qui doit obéir à une loi régie par les aînés. En France, l'individu prend la place du collectif et les parents vivent une perte du respect. Ce passage de la famille élargie vers la famille nucléaire révèle une identification supranationale « africaine » qui apparaît comme un groupe « agrégat » (Lorenzi-Cioldi, 2009) dans lequel les individus sont particulièrement homogènes. Parce qu'ils organisent la différence entre les générations de façon si similaire, les rwandais, les tchadiens, les congolais sont ici interchangeables car reliés par une valeur centrale du respect qui régit les rapports sociaux entre parents et enfants.

La réification d'une identité « africaine » qui en découle s'ajoute à un sentiment de perte d'autorité particulièrement fort chez les hommes. Nous verrons par la suite comment le passage de la famille élargie vers la famille nucléaire engendre d'autres pertes qui ont des effets sur l'organisation sexuelle.

Les pères nous font part de leur vécu d'une perte d'autorité paternelle depuis la migration. Non seulement ces pères doivent être plus présents auprès de leurs femme et enfants, mais l'entrée dans la maison des hommes (Godelier, 1982) en France paraît fermée aux interlocuteurs rencontrés. Ayant perdu l'accès à un espace masculin, ils ont alors une proximité avec leur femme et leurs enfants, proximité méconnue auparavant. Le lien conjugal a été transformé par la migration, d'un modèle fondé sur la séparation des sexes à un modèle fondé sur l'amour fusionnel lié à l'obligation de survivre à cause de la migration.

Pour Janette et Daniel, les changements dans l'organisation sociale impliquent un rapprochement entre hommes et femmes dans leurs rôles sexués qui étaient auparavant séparés.

« Ici le père il est, il est... il vit à proximité avec les enfants, tandis au Rwanda...Il y a beaucoup de délégations dans les rôles domestiques... ».

Leur espace domestique au Rwanda était organisé autour de cette séparation sexuée, une partie étant réservée au père. Si les enfants n'avaient pas le droit de rentrer dans cet espace du père au Rwanda, leur appartement en France ne leur permet pas d'avoir des espaces à connotation spécifiquement sexuée, ni d'espace interdit aux enfants. Cette proximité fait que Daniel et Janette s'entraident davantage, et qu'il est plus impliqué dans la préparation des repas et dans l'accompagnement des enfants à l'école : *« Au Rwanda...c'est lui le patron donc vous devez vous occuper de lui, mais là, ici, ça... ça change »*. En France, Janette est épargnée de l'obligation de prendre son mari en charge en tant que chef de famille, ce qui a engendré un bouleversement dans le modèle affectif de leur couple :

« La gestion ce n'est... ce n'est plus la même chose : c'est ton mari, c'est ton époux, c'est ton copain, vous partagez tout comme à la plupart du temps vous n'avez pas de famille, c'est la seule famille que vous avez donc vraiment...Je joue le rôle de sa sœur, de sa femme et sa maman, de sa copine et de l'écouter, mais vraiment multifonction... ».

Ayant perdu l'ensemble de sa famille proche dans le génocide au Rwanda, elle focalise tout son investissement affectif sur son mari. Sans l'organisation sexuée séparée dans un contexte de famille élargie, leur relation s'étaye sur un nouveau modèle affectif dans lequel tout le lien social est investi.

Pour d'autres couples, le père reste le chef de famille en France, autant qu'il l'a été dans leur pays d'origine. Elena, par exemple, décrit comment le rôle de son mari n'a pas changé avec la migration :

« Chez nous, on dit que le père protège toujours la famille...Chez nous toujours les enfants respectent le père, parce qu'on dit que c'est le chef de la famille... »

Si au Rwanda le père protège la famille et les enfants, ils le respectent toujours en tant que « *chef de famille* » ; en France, le père est toujours le responsable pour assurer une certaine protection, qui prend la forme d'une autorité qu'il transmet par l'enseignement des interdits relatifs à la France, et d'un accompagnement qui les prépare pour leur avenir. Son mari, par contre, ne partage pas le même discours, décrivant comment il a perdu accès à la maison d'hommes et est relégué à l'espace domestique qui est pour lui, intrinsèquement un espace féminin. Sans les domestiques qu'ils employaient au Rwanda et sans l'accès aux maisons d'hommes, Marcel est en proximité avec ses enfants, ce qui change non seulement sa relation avec la société mais aussi son rôle de père. Il passe plus de temps avec ses enfants depuis sa venue en France parce qu'il est plus souvent à la maison : « *on reste là, on va aller où ?* ». Contrairement à sa vie au Rwanda, en France Marcel n'a pas de lieu où aller se socialiser en dehors du foyer familial. Il lui manque une maison des hommes, un espace social uniquement consacré aux hommes : « *Au Rwanda, il y'a ce qu'on appelle des bars, des hôtels que les hommes vont discuter ensemble* ». Ce changement dans l'organisation des lieux de socialisation s'ajoute également au changement de système financier, plus flexible au Rwanda. Grâce à l'argent supplémentaire, il pouvait accéder à de tels espaces. Il pense ne pas avoir accès à de tels lieux en France pour les raisons financières, mais c'est possible que d'autres limites lui soient imposées. Ayant subi un déclassement social important en France, ils précisent qu'ils ne peuvent plus se payer les restaurants et les cafés comme dans leur pays d'origine. Les sorties représentaient des moments de convivialité entre hommes, moments auxquels les femmes n'assistaient pas. En effet, d'autres recherches auprès de populations migrantes montrent comment, après une phase de désorientation initiale, un processus de redéfinition des rôles prend place, ce qui peut conduire à une proximité et une intimité plus grandes (Dreby, 2006 ; Abrosini, 2008).

Dogal, le mari de Maely, relève le changement dans le rôle du père et, en conséquence, prône la notion de complémentarité comme réponse à l'égalité homme/femme. Il semblerait que l'égalité, ou un manque de différenciation sexuée, est vécue par Dogal comme un effacement de l'expérience d'homme et de son entrée dans une identité sexuée. Sans recours à une différenciation sexuée, Dogal juge que les hommes courent le risque d'une perte identitaire. La présence de deux partenaires pour élever les enfants est importante pour Dogal, qui décrit la tâche pesante de la responsabilité d'être parent :

« ...D'être père, c'est peut être prendre la responsabilité, prendre la responsabilité...je crois que moi tout seul, je peux rien faire malgré que je suis papa, malgré l'homme, ils se disent peut être 'je suis un lion' mais s'il y'a pas la lionne... »

Dogal associe le mariage et les enfants non pas au respect et à la reproduction d'un cadre sexué fondé sur une pensée moraliste, mais au soutien nécessaire pour arriver à assumer ses responsabilités quotidiennes auprès des enfants. Il semblerait que Maely apprécie la dépendance de son mari sur elle lorsqu'elle a recours aux stéréotypes sexués associés aux animaux : *« Même le lion, même le lion, c'est la lionne qui part chasser, c'est la lionne qui part chasser, qui attrape et qui lui sert »*, elle confirme la dépendance du lion à la lionne, comme pour son mari qui dépend d'elle. Pour Dogal, la définition même de l'homme est intrinsèquement liée à son engagement marital avec sa femme, et à son engagement paternel auprès de ses enfants. Il semble répondre à une obligation liée à la formation sexuée des hommes.

«...Le plus important c'est, c'est maintenir cette famille autant qu'on est vivant...on est des complémentaires l'un à l'autre, je vois pas cette égalité masculine féminine machin...je suis un peu plus, je donne un peu plus de force que par rapport à elle ».

Il semblerait que Dogal veut que homme et femme soient différent car leurs différences sont la clé de sa propre identité sexuée, et ainsi, extrêmement importantes. Il finit par trouver un point de différence « naturelle » (Kergoat, 2002);

il exerce un peu plus de force que sa femme dans la prise de décision, mais il ne trouve pas d'autres éléments exclusifs à son rôle d'homme.

Tandis que Dahlia parle de « *complémentarité* » entre le modèle de son pays d'origine et celui auquel elle est confrontée en France, pour son mari Anthony, en revanche, le changement de système sexué fait qu'il a perdu la marge d'autorité dont il profitait au Rwanda :

« D : Dans la famille africaine ça, le mari...qu'il soit désigné ou pas, il est le chef

A : mais en Afrique... en Afrique, c'est automatique, mais ici c'est pas automatique...Ici la loi ici en France euh...la loi si c'est la possession...il défend le... la femme plus que les hommes, donc c'est la femme qui est, qui est chef dans la maison ».

Anthony étend sa critique de la vision de la femme devenue puissante, pour expliquer comment sans un homme, l'état prend en charge la femme et ses enfants avec les allocations familiales. Si Anthony s'était identifié à son rôle de chef implicite, il semble être confronté à un sentiment d'impuissance lorsqu'il doit céder une part de son autorité sur sa femme et sur ses enfants à l'Etat Français. Au Rwanda son autorité paternelle a été définie par son lien biologique permanent mais, son arrivée en France le confronte au cadre juridique qui ajoute un lien de parenté institutionnel (Houzel, 2009).

Frédéric révèle petit à petit comment il vit une perte d'autorité masculine face à la loi française. Il tient à la différenciation fondée sur les attributions naturalistes: Pour lui, une bonne femme est d'abord une bonne mère qui fournit « *entre autres la douceur, la chaleur dans le foyer qu'il y a ça, l'apaisement* ». Il attribue des qualités nourricières aux femmes, et le besoin de se montrer grand et puissant chez les hommes. Il apparaîtrait qu'au Rwanda, les hommes et les femmes peuvent exprimer ces qualités sexuées de manière naturelle, tandis que dans « *... ici on doit le cacher, on doit le cacher, pourquoi ? Parce que c'est la loi qui va intervenir* ». Frédéric semble faire référence aux stéréotypes sexués au service d'une idéologie naturaliste

(Kergoat, 2002) qui le maintient dans une position de domination, malgré sa perception d'une perte de pouvoir et une incapacité d'exprimer ce qui est le plus naturel pour lui.

Le pasteur Paul-Antoine rejoint son discours à propos d'une perte de pouvoir de l'homme quant aux droits de la femme en France :

« Parce que chez nous, les papas passent pour être les leaders, les chefs dans la maison, et c'est lui qui a la parole, la dernière parole, le dernier mot c'est papa, c'est pas la maman...Alors ici j'ai appris que les deux ont la parole, même plus la mère que le père ici, en France...C'est, si la femme a sa place, la femme euh... peut décider de te chasser de la maison, alors que chez nous, au pays, c'est impossible ».

Les femmes en France, encore une fois, auront une possibilité de recours au cadre légal, ce qui paraît ne pas être possible au Congo, d'après son discours. L'acquisition de tels droits relèvent la femme à un statut qui pose le risque de dépasser celui de l'homme. Les femmes auraient non seulement envahi la maison des hommes par le soutien du cadre légal mais les hommes en auraient été exclus.

Les pères décrivent la précarisation de leur position sociale, tant au niveau de l'autorité sur la prochaine génération que sur la domination masculine. De telles pertes impliquent un deuil dont ils rendent les femmes responsables. L'interprétation des rôles de mère et de père comme étant le socle à partir duquel ils ont bâti un contrat identitaire. La place nouvelle de l'Etat comme lieu d'autorité enlève le pouvoir paternel aux yeux des pères interrogés, et donc change le contrat identitaire. Le contexte français, d'après eux, remplace le contrat établi par des alliances sociales par les alliances juridiques. Nous pouvons comprendre ce changement comme un changement de « montage juridico-institutionnel » (Legendre & Papageorgiou-Legendre, 1990). D'après Durif-Varembont (1992, 2007, 2009), le contrat institutionnel est nécessaire dans l'établissement et l'exercice des pratiques « interprétatives » de la parentalité. Pourtant, le processus de

subjectivation suppose l'existence de constructions socioculturelles permettant la parenté et la filiation. La garantie institutionnelle de leur interprétation de la parentalité est rompue par la migration et modifiée pour ces pères la définition de qui est qui pour qui (Durif-Varembont, 2009). Nous pouvons comprendre le recours au système sexe-genre préalablement pratiqué comme la recherche des repères socioculturels suite à la modification totale du soutien institutionnel d'origine.

Le déclassement social, en conjonction avec la stigmatisation racisée, ferait ressentir une perte de pouvoir chez ces pères qui le traduisent dans la sphère domestique, dans laquelle ils sont obligés de passer plus de temps. Les pères articulent le fait que la paternité, pour eux, se définit par la responsabilité de transmettre le même modèle différencié et hiérarchisé, avec le fait que ce pouvoir et cette responsabilité soient remplacés par l'Etat-providence.

2.2. Institutionnalisation du lien social

Le passage de la famille élargie à la famille nucléaire a surtout changé la manière dont de nombreuses familles doivent s'occuper de leurs enfants et des personnes âgées. La famille élargie proposait, par la présence et disponibilité des adultes, une infrastructure du *care* tandis qu'en France, par la configuration nucléaire, ils sont obligés d'avoir recours aux infrastructures formelles et payantes. Cette nouvelle institutionnalisation du lien social est vécue par les hommes et les femmes comme de l'abandon qui peut engendrer le sentiment de culpabilité.

Dans l'absence de la famille élargie ces mères continuent de vivre la double journée du travail féminin (le travail rémunéré et le travail domestique) qu'elles ont connu dans leurs pays d'origine. La division sexuelle du travail est donc constante avant et après la migration. Cependant, dans l'absence de la famille élargie elles assument

plus du travail de *care* car sa délégation (garde d'enfant et maison de retraite) est considérée comme relevant de l'abandon

Nous pouvons comprendre la concordance de la division sexuelle du travail en France avec celle des pays d'origines des participants sous l'angle du concept des « hégémonies dispersées²⁸ ». Cette notion met en avant l'idée que les structures patriarcales situées dans une communauté transnationale telle que les femmes réfugiées en France, s'allient avec celles de la société dominante. Les représentations naturalistes de la femme de leur pays d'origine s'unirait avec celles de la France pour se légitimer, en ce qui concerne la division sexuelle du travail par exemple. Cependant, nous verrons comment cet engagement reste systématiquement dans l'intérêt de la structure dominante : le fait que les femmes migrantes travaillent dans les postes à basse valeur sociale et financière est dans l'intérêt des femmes autochtones qui sont libérés de la responsabilité de remplir ces tâches (Oso-Casas & Garson, 2005).

Pour Dahlia, les différences entre le Rwanda et la France s'articulent autour de son déclassement social qui a un effet sur le travail domestique du *care*. Au Rwanda, sa vie était structurée par l'aide des domestiques, elle ne cuisinait pas, ne faisait pas de ménage et ne conduisait pas : « *tandis qu'ici, je fais tout, donc je m'occupe de tout, de tout, de tout* ». Or, une constante entre sa vie d'avant et d'après la migration est la division sexuelle dans le travail.

Pour Janette, le changement de structure de l'espace domestique entraîne des retombées sur l'organisation sociale du travail de *care*. Elle évoque comment la configuration de sa maison au Rwanda avec une cour faisait office de garderie « *...il n'avait pas besoin de les surveiller puisque la maison est fermée, mais là, ici, c'est*

²⁸ « Scattered hegemonies » ma traduction de Grewal & Kaplan (1994).

tout petit ». Les enfants étant restreints à l'intérieur confinent les parents, qui sont obligés d'être auprès d'eux ou de leur organiser des activités ludiques et sociales structurées.

Pour Sarah, ce n'est pas tant la maison, mais la communauté des femmes qui était responsable de la prise en charge des enfants au Congo :

« S'occuper des enfants chez nous, en Afrique euh... c'est pas, c'est pas un problème pour dire qui va s'occuper des enfants...Donc il y a le rôle des mamans en Afrique, on a toujours le même rôle, mais pour garder les enfants, il n'y a pas de soucis : c'est la famille, c'est toute la famille ».

Sans cette famille élargie particulièrement féminine, Sarah a recours au système payant de garde d'enfants tels que l'école, les crèches, et les centres aérés.

Philippa aborde la prise en charge des enfants en tant que responsabilité parmi d'autres, qu'elle doit porter en tant que mère seule. Elle pense qu'elle aurait été plus soutenue en tant que mère seule en Centrafrique, où elle aurait pu profiter de la présence de sa famille pour se libérer des responsabilités qui lui pèsent : *« ...En Afrique, quand la famille est là, tu as toujours quelqu'un pour te garder l'enfant...donc tu te sens moins... »*. Elle ne finit pas sa phrase, mais on peut supposer qu'elle fait référence implicitement au sentiment d'enfermement dans ses responsabilités parentales. L'entraide, en Centrafrique, émerge de manière implicite, banale, quotidienne, alors qu'en France, le rapport temporel est prévu, structuré : *« ...En Afrique, t'as pas besoin de faire de programme quoi... »*. En se rendant disponible pour prendre le temps d'aller vers une interaction sociale, chacun renforce ce système social, dont les enfants sont un membre parmi un réseau social plus élargi.

De même que l'absence de la grande famille a obligé ses familles à réorganiser la prise en charge des enfants, elles doivent aussi s'occuper

différemment de la génération aînée. L'existence même des institutions à destination des personnes âgées, représente pour eux un fossé non traversable entre eux et les français. A ce sujet, l'institutionnalisation des anciens est égale à l'abandon, et mettrait en cause toute leur conception de leurs rôles en tant qu'enfants adultes.

Sarah a été aide soignante au Congo comme elle l'est en France, élément autour duquel s'est centré son processus d'adaptation. Elle considère les français comme ayant abandonné les personnes âgées, qui sont prises en charges par les services comme celui dans lequel elle travaille :

« En Afrique, jamais personne il est tout... ah seul euh... personne, même dans les cas urgents, donc il y a toujours la famille...Auparavant, je me disais 'mais pourquoi ils laissent la famille ?'...».

Pour elle, les français manquent d'engagement auprès des personnes âgées car ils opèrent d'un point de vue individualiste, qui donne suite à l'isolement social. Elle contextualise ces codes culturels, qu'elle finit par accepter comme une différence culturelle. L'adaptation aux pratiques culturelles françaises, lui paraît être la solution pour gérer les différences qu'elle rencontre dans le milieu du travail. Mais sa critique sous-jacente de la famille nucléaire versus famille élargie est bien audible. Même si elle pense que les migrants devraient s'adapter et s'habituer au système culturel dans lequel ils se trouvent, il s'agit toujours d'une stratégie d'adoption plutôt que d'une compréhension de l'organisation sociale nucléaire.

Comme Sarah, Marine a également exercé le même métier dans son pays d'origine, le Rwanda, qu'en France. En tant qu'assistante sociale dans les deux pays, elle observe comment l'intervention sociale s'organise selon la structure sociale collective ou individuelle. Au Rwanda par exemple, l'aide financière vient de la participation directe de la communauté servie et non pas de l'état. Les assistants sociaux collaboraient auprès des publics, leur proposaient de l'aide, tandis qu'en France, les personnes dans la précarité ont recours à des assistants sociaux.

D'ailleurs, Marine considère la société française comme individualiste, surtout lorsqu'il s'agit de la prise en charge des personnes âgées pour qui elle a beaucoup d'estime et de respect, contrairement à leur place parmi les français, selon elle. Le temps que l'on consacre à prendre soin d'une personne âgée, elle le considère comme un investissement au niveau collectif :

« ...Pour nous, c'est un retour justifié...L'individu pour moi, il est seul et quand on est seul, je sais pas comment on dit ici, mais chez nous on dit que sa tête sert à devenir fou ».

Etre seul est associé à la maladie mentale et à une rupture avec sa valeur centrale de respect de la communauté, dont la personne âgée est fondatrice:

« ...voilà, on s'en débarrasse parce qu'il y a une maison de retraite qu'on va payer...on oublie qu'on a cette personne là, qui vous a mis au monde, qui vous a élevé...on l'oublie, on peut parce qu'il y l'institution qui est là, qui s'en occupe, il y a aussi ça, les moyens...».

Pour elle, comme pour Sarah, les français se déchargent de leurs parents âgés comme des déchets et transgressent un contrat social fondé sur le respect, par lequel la famille s'est engagée à prendre en charge la génération précédente.

Les critiques que ces parents portent sur le système « individualiste » dévoilent ainsi le poids des représentations normatives de la féminité et de la maternité qui attribuent aux femmes les tâches domestiques et les activités du *care*. Ces représentations sont coconstruites avec la division sexuelle du travail, qui assigne ces femmes issues des minorités à des postes socialement dévalorisés, tel que le travail du *care* (Kergoat, 2009 ; Sasken, 1991 ; Falquet, 2009). Les mères paraissent doublement contraintes et ont ainsi peu de marge de manœuvre.

2.3. « Rien est éternel, sauf Dieu d'Israël » : la parentalité régie par l'ordre divin

Avant même de mener notre travail ethnographique, les parents nous ont fait part en entretien de la place centrale qu'occupe la religion. Nous rappelons Betty qui en fin d'entretien relève l'importance de l'église dans sa communauté lorsqu'elle met en cause la validité de notre recherche si elle ne s'approche pas de ce lieu social et religieux. Nous allons maintenant examiner la fonction de la religion qui apparaît comme un élément culturel mobilisé à des fins identitaires et éducatives. Dans un objectif de transmission à la prochaine génération, cette ressource symbolique (Zittoun, 2004) relie ces parents autant à une famille supranationale qu'à leur famille d'origine. Nous allons nous appuyer sur le travail de Woodhead (2011) qui articule les différentes fonctions psychosociales de la religion : en tant que culture, en tant qu'identité, comme relation sociale, comme pratique et en tant que pouvoir. Nous verrons dans un premier temps comment la religion régit le sens de la vie pour ces personnes en situation de transition majeure. Ensuite, nous verrons comment la « grande famille » religieuse fournit également un modèle de continuité éducative pour la prochaine génération. Les dimensions normatives de la religion en tant que structure culturelle sont utilisées pour justifier les frontières de leur groupe d'appartenance et pour ordonner les valeurs qu'ils y attachent. Cette dynamique est au cœur de leurs préoccupations en tant que parents, leurs choix d'éducation et leurs désirs projetés sur leurs enfants. Nous verrons ainsi comment la transmission de l'identité sociale de genre est ici structurée par la religion autant en tant qu'objet culturel qu'en tant que pratique du lien social.

Nous allons nous intéresser à la manière dont ces parents ont recours à l'ordre divin qui régit leur exercice de la parentalité.

Danielle, elle, confie non seulement le pouvoir de mort et de vie à Dieu, mais également sa réussite sociale, à travers sa communauté religieuse. «...*C'est grâce à l'église que nous sommes devenues ce qu'on est* ». Elle ne reconnaît pas de capacité individuelle, ou son pouvoir d'agir, d'avoir traversé l'épreuve de la migration, de pouvoir satisfaire ses besoins primaires, aussi bien que ces besoins d'expression sentimentale qu'elle fait avec d'autres membres de la communauté. Si elle reconnaît le bien que l'appui de ce lieu social lui apporte, elle ne semble pas reconnaître, par le manque de référence, les stratégies précises qu'elle et son mari ont dû mettre en place pour survivre en France, telles que les démarches de recherche d'emploi et de logement. Elle se positionne à l'opposé d'un ethos individualiste (Joffe & Staerklé, 2007) et se situe dans une relation supra-sociale avec le divin qui est responsable de la reconstruction de sa vie. Ce recours au divin nous rappelle le besoin de maintenir un sens de continuité qui peut être particulièrement éveillé par la réorganisation drastique qu'impose la migration (Zittoun, 2013 ; Kadianaki & Mahmoud, 2009). La relation supra-sociale avec Dieu est stable et pourrait créer de l'ordre face à l'inconnu, l'ambiguïté et l'incertitude que caractérisent sa vie. En effet, nous avons vu comment la fracture spatiale et l'injonction d'un retour impossible (Fogel, 2007) constituent un contexte de transmission paradoxale. Le pays quitté existe toujours et est inaccessible, ce qui le rend existant seulement dans les souvenirs.

Pour Janette, ses expériences d'insécurité et de guerre au Rwanda, ainsi que le bouleversement vécu en France, soulignent un double mouvement entre un détachement du monde social et un investissement social important. D'abord, son appartenance à l'ordre divin serait une sorte de protection contre la souffrance que peut provoquer l'idée de la mort, ou sa propre mort. Ensuite, en considérant Dieu en tant que seul être éternel, Janette peut mettre en pratique ce double mouvement de détachement et d'investissement social. Son recours à sa relation supra-sociale divine maintient en place son acceptation de l'instant présent, avec une attention particulière portée sur l'ordre divin:

« Au moins, en France on peut bien dormir là, c'est très important parce qu'au Rwanda, ce n'était pas le cas...Oui, c'est l'essentiel et puis le reste, rien est éternel, sauf Dieu d'Israël...Ca nous aide beaucoup en fait...Ouais, le recul et puis le détachement pas- tu vois pas ».

Elle relativise ses expériences de vie par sa vision plus élargie de la vie et de la mort, comme appartenant au monde religieux. Son usage du divin semble faciliter la perte de la sécurité, la perte de son statut social, la perte de sa vie en Rwanda, elle a appris à se détacher d'une vie dans laquelle *« tu vois pas »*. N'ayant pas de vision de l'avenir, ayant perdu beaucoup par le passé, Janette s'ancre dans ses valeurs et pratiques catholiques qui fournissent un sens au-delà de sa propre vie et mort. En considérant que la religion l'aide, il semble qu'elle a recours à une consolation face à l'insécurité qui est propre à toute vie, mais surtout à la sienne suite à ses expériences de guerre, si bien référée ici lorsqu'elle suggère qu'elle ne pouvait pas bien dormir au Rwanda à cause des risques de violence. La religion lui fournit une perspective de recul tout en faisant également partie de la valeur du lien collectif : *« ...Aimer les gens, aimer Dieu et se comporter dans la... dans la communauté »* explique-t-elle.

Joëlle par exemple, se présente comme appartenant à un ordre divin, sous le contrôle d'un dieu tout puissant qui contrôle l'arrivée et venue des membres de sa famille. Tout en exprimant son désir de garder l'ordre des générations, Joëlle se confie à une loi divine qui déciderait l'ordre de vie et de mort au delà de ses désirs.

« ...Je préfère que mes enfants m'enterrent...Je ne veux pas voir un de mes enfants partir avant moi. Mais si c'est la volonté de Dieu, on ne peut pas aussi réécrire non plus. Bon. »

Si Joëlle propose une logique de la mort qui devrait suivre l'ordre des générations, celle-là est remplacée ou surpassée par un discours supra-ordonné du cadre religieux. Nous observons ici son articulation de plusieurs niveaux de transmission telle que le propose Durif-Varembont (2009) : elle s'appuie sur la religion en tant que système culturel et institutionnel qui fournit une interprétation

de ses relations interpersonnelles. Son inscription dans un ordre divin semble régir l'exercice de sa parentalité et donc la transmission intergénérationnelle.

Pour Janette, la violence et la perte de la guerre au Rwanda ont renforcé sa croyance en Dieu et l'importance de transmettre les valeurs chrétiennes auprès de ses enfants : *« les événements nous ont appris qu'il n'y a pas plus grande chose que Dieu du ciel »*. Elle privilégie une perspective relativiste sans attentes fortement investies, peut-être, nous semble-t-il, comme une consolation qui se serait développée suite à la guerre. La religion adopte une fonction de lien relationnel supra-social qui organise ces relations sociales matérielles de la vie quotidienne (Woodhead, 2011 ; Brown, 1990). En effet, ayant frôlé la mort à cause du contexte de guerre au Rwanda, ayant perdu de nombreux membres de sa famille, la religion lui fournit une philosophie de vie :

« Au moins en France, on peut bien dormir là. C'est très important parce qu'au Rwanda, ce n'était pas le cas...oui, c'est l'essentiel et puis le reste, rien est éternel sauf Dieu d'Israël...ça nous aide beaucoup en fait...ouais le recul et puis le détachement pas- tu vois pas ».

Dieu apparaît comme un être tout-puissant qui la protège autant qu'il lui fournit un sens de vie. Sans pouvoir savoir si elle allait survivre, se fuir, réussir à s'installer dans un nouveau pays, sa référence au fait que nous ne prévoyons pas l'avenir prend un sens concret. lui permettant d'accorder un sens à la mort autant qu'une reconnaissance de sa vie.

La grande famille religieuse, en tant que famille transnationale, a une fonction de médiateur des liens interrelationnels dans lesquels opère la transmission entre parents et enfants. L'appartenance à l'ordre divin est fondée sur des valeurs qui ont une dimension normative. Ces normes sont utilisées pour régir la transmission de la religion entre parents et enfants. Nous verrons comment ces

mères négocient leur exercice de la parentalité, et donc l'exercice de la transmission, en se servant de la dimension normative de leur religion.

Milaure semble retrouver le soutien que lui fournit « *la grande famille* » lorsqu'elle décrit la communauté de son église en France. La religion est l'un des aspects les plus importants de sa vie, un socle sur lequel elle s'est étayée pendant son processus d'adaptation pour traverser la difficulté engendrée par son départ du Congo. Si la guerre l'a obligée à quitter son pays natal, la religion semble lui fournir un « chez soi » transnational dont les frontières d'appartenance sont délimitées par la religion (West *et al.*, 2009). Face au dépaysement, elle peut avoir recours à la religion comme outil contre la souffrance dont la guerre est la source :

« ...C'était difficile que je m'habitue ici, mais avec la prière...Moi, pour les églises c'est la même chose, il n'y a pas de différence, quand vous allez dans des églises, vous sentez chez vous, les mêmes prières tout ça là ».

Le concept de la religion en tant que relation sociale (Woodhead, 2011) nous permet de comprendre comment les liens sociaux *entre* les pratiquants créent un réseau qui ressemble ici à une famille élargie. L'appartenance est ici articulée non pas en termes de limites entre l'endogroupe et l'exogroupe comme dans la théorie de l'identité sociale, mais seulement entre membres de l'endogroupe. L'Eglise produit les interactions sociales, qui répondent à son besoin d'avoir une grande famille, par la communauté qui s'y réunit, et le contenu qui y est transmis fournit une continuité dont elle semble être à la recherche dans ce contexte de dépaysement et d'adaptation.

Même si Janette rejette l'éducation laïque proposée par l'école, elle ne propose pas à ses enfants de rejeter les athées, mais plutôt de les objectiver dans un cadre religieux par lequel elle leur assigne une signification religieuse. Malgré leur contact avec les athées au sein de l'institution scolaire, elle parvient à maintenir deux systèmes de pensée contradictoires au service d'un équilibre éducatif pour ses enfants :

« ...On essaie quand même de les [les enfants] aider, de les aider à trier tout qui est bien de la société... de la société française, et puis de d'éloigner les valeurs auxquelles euh ben on ne croyons pas...Il faut vraiment croire en Dieu car il a créé aussi les athées de se fait guider' ».

La transgression par les français de son cadre religieux et normatif est réutilisée au service de l'éducation religieuse qu'elle propose à ses enfants. Elle s'appuie sur un Dieu bienveillant qui ne la remplace pas dans son rôle maternel, mais la conforte, l'étaye :

« ...Je dis 'sans le Seigneur, nous pouvons pas arriver' c'est ça aussi qui me console chaque jour, chaque euh... je demande à Dieu de... de veiller à l'éducation de mes enfants, de... de me donner des bonnes idées, de chercher le juste milieu... ».

Janette s'appuie activement sur la religion en tant que médiation autant au cours de ses relations intergroupales avec des français que dans la dynamique de transmission avec ses enfants.

La pratique religieuse de Camille n'a pas changé avec la migration, elle lui fournit une appartenance universelle et sans frontières. De plus, l'éducation que ses propres parents lui ont transmise, ainsi qu'à ses enfants, est fondée sur les valeurs qu'elle associe à la religion : le respect de l'ordre familial et le contrôle de soi.

« ...Moi, j'insiste toujours sur le respect, après c'est la prière avant tout, c'est la prière vraiment, c'est la prière puisque quand... dès que les enfants prient, ils ont un maitrise en soi, ils peuvent mieux comprendre de ne pas donner des mauvaises réponses aux grandes personnes ».

Le « respect » des aînés apparaît comme la valeur la plus importante à apprendre aux enfants, mais finalement la pratique de la prière serait la clé qui, avant tout, aide les enfants à mieux respecter les aînés. Elle est perçue comme une ressource qui transforme l'appartenance intergénérationnelle en dépit de la migration, un ordre normatif qui structure l'éducation qu'elle donne à ses enfants.

De même pour Sarah, la migration n'a pas altéré sa pratique religieuse, ni le système de valeurs qu'elle y attache. Elle a recours à la Bible en tant que contenu immuable

entre les deux pays, une ressource lui permettant de transmettre ce qu'elle a reçu de ses parents à ses enfants. Les relations intergénérationnelles seront ainsi structurées par la religion, qu'elle attribue à ses origines africaines : «...*Euh vraiment en Afrique, première chose, c'est vraiment la religion, oui* ». Au delà du contexte culturel, il semble que l'éducation sociale au sein de son système familial s'étaye sur la religion comme moyen de transmission. Les valeurs inscrites dans la religion en tant que structure culturelle sont celles sur lesquelles ses propres parents ont construit le modèle d'éducation. « *...Il faut suivre vos parents* » explique-t-elle, témoignant de son système de valeurs qui comprend des règles socioculturelles, dont elle considère que les membres de sa famille sont dans l'obligation de suivre. Son étayage sur une interprétation même de la réalité lui permet de se situer dans la continuité de ce qu'elle a vécu elle-même en tant qu'enfant au Congo. La rupture engendrée par la migration semble soulever une recherche de cohérence qui lui permet d'ancrer sa nouvelle expérience dans un cadre familial. Non seulement son recours religieux émerge ainsi comme une activité qui permet à Milaure de faire sens de cette rupture, mais son appui sur les éléments matériels tels que la Bible et l'espace de l'église souligne leur fonction d'objet contenant et transmettant du sens symbolique (Zittoun, 2004).

La dimension normative des valeurs structurant la religion en tant qu'élément culturel est particulièrement soulevée par Elena lorsqu'elle s'étaye sur la religion comme une extension de son autorité parentale. Elle s'appuie sur les textes bibliques pour enseigner les interdits sociaux à ses enfants.

«...Donc le comportement des chrétiens, on dit, chrétiens c'est autorisé, ça c'est pas autorisé...Parce que nous chez nous, la bible nous a dit ça...Tu es un enfant chrétien'...Comme ça, il a, il sait qu'il y a d'autre, il y a donc une protection quoi...».

Ici, les normes sont utilisées pour esquisser les limites entre qui est chrétien, qui ne l'est pas. La religion en tant que culture est ainsi au service de la religion en tant qu'identité sociale : « *Même si vous êtes dans les groupes des autres enfants, il ne*

faut pas prendre tous les coutumes, ou bien tous les choses dans cet groupe ». Elle y a recours afin d'apprendre à ces enfants à différencier entre les membres de leur groupe social religieux auxquels ils peuvent s'associer avec ceux d'un exogroupe non religieux qui leur sont interdits. Son maintien d'une identité chrétienne pour ses enfants paraît comme une extension son autorité parentale et culturelle, à condition qu'ils l'intègrent. Elle éduque son fils à s'identifier au groupe d'appartenance « *chez nous* » qui pourrait faire référence aussi bien aux normes du Rwanda qu'à un groupe transnational des chrétiens.

Elena ne propose pas de discuter sur les origines de leur croyance religieuse, mais préfère inscrire son pouvoir dans un cadre éducatif et culturel. Dans la lignée Weberienne (1904-05/1996) et Durkheimienne (1912/2001), la religion prend un rôle dans le développement, la symbolisation, la communication et la stabilisation des valeurs partagées et rendues sacrées. Pour Elena, la réussite dans la vie de ses enfants dépend de leur intégration religieuse, qui serait finalement la suite de la transmission de sa propre projection parentale :

« J'aimerais que mes enfants vont grandir dans la foi d'abord...J'aimerais que mes enfants aussi grandir comme ça, d'aimer le bon Dieu, parce qu'il nous a aimé aussi beaucoup. Il a fait beaucoup de miracles jusqu'à maintenant...».

Chez Elena, l'intervention divine est ancrée dans un système religieux par lequel les normes sont utilisées au service de l'identité sociale autant que la transmission d'un projet parental en contexte de migration.

L'exercice de la maternité est également régie par la religion pour Renata ; elle proclame que son rôle de mère est de transmettre la parole de Dieu à ses enfants. Elle se livre à un Dieu tout puissant qui assure le cadre parental. Ce Dieu sera responsable pour rappeler le cadre religieux auprès de ses enfants lorsqu'ils s'éloignent du chemin : « *c'est la parole de Dieu qui les ramène, ce n'est pas moi, je les ramène nulle part* ». Renata s'appuie sur sa religion en tant qu'institution légitime au contraire de l'institution de l'école laïque française. Elle accorde une valeur

négative à l'école ce qui renforce la valeur supérieure de sa croyance. A la lumière de l'emprise maternelle de Couchard (2003), l'autorité par « le terrorisme de la souffrance », ici la menace du Satan et de l'enfer, apparaît comme une pratique de reproduction du modèle proposé par la mère. L'objectif final de l'éducation religieuse qu'elle transmet à ses enfants semble être l'évangélisation de la parole biblique.

En se servant des textes bibliques en tant qu'intermédiaire entre l'autorité de Dieu et l'éducation de ses enfants, Renata s'appuie sur la religion en tant que ressource culturelle qui organise le sens autant que la religion en tant que pouvoir qui justifie les valeurs culturelles (Woodhead, 2011).

Par exemple, au sujet de l'apprentissage de la sélection naturelle, elle interdit à ses enfants de s'éloigner de l'histoire des origines, telle qu'elle est décrite dans la bible. Ses enfants sont confrontés au clivage avec l'école, à laquelle elle n'attribue aucune légitimité :

« ...Ici, il y a aucun homme qui est venu du singe, nous c'est Dieu qui nous a créé...non je n'accepterai pas, même si aussi l'école entre guillemets n'est pas d'accord, ça c'est comme le problème de l'école, mais j'y vais pas contre la parole de Dieu...Alors il a pleuré, il a pleuré, mais il a fait comme je lui ai dit ».

Renata s'oppose directement à l'éducation que son fils reçoit à l'école publique française, qu'elle dévalorise d'ailleurs en tant qu'institution responsable d'une éducation. Son fils pleure, il est confronté à une opposition rude et se plie au modèle de sa mère, sûrement le mettant à l'écart de l'enseignant, qui transmet une histoire des origines laïque. Elle annonce avec autorité que le modèle qu'elle propose à ses enfants est le seul légitime et juste, celui qu'il faut suivre, la meilleure et seule voie :

« Alors donc euh... moi je dis que là, les valeurs de la Bible c'est ça, c'est un peu faire connaître à l'enfant d'où il vient déjà, et puis sous quel chemin il faut rester et quelle voie il faut prendre ».

Cette mise en scène de l'éducation parentale semble souligner plusieurs niveaux de la religion en tant que pouvoir. Les limites d'autorité sont déterminées par cette parole de Dieu qui divise le monde entre ceux qui appartiennent, ceux qui n'appartiennent pas, les bons et les mauvais. La logique de Renata s'arrête fermement et celle de son Dieu, elle ne laisse aucune marge de négociation quant au modèle transmis.

Nous venons de montrer comment le nouveau contexte socio-culturel implique de nouvelles pratiques sociales qui démarquent la différence des sexes et des générations de manière différente. Les changements dans l'organisation du lien social soulignent comment la filiation implique des pratiques et des identifications subjectives de la parenté et comment être parent ne dépend pas toujours du lien biologique (Godelier, 2004). Les expériences de perte d'autorité et d'institutionnalisation du lien social inscrivent les parents dans un système sexegenre qui régit les rôles entre les sexes et les générations. Si les liens biologiques ne changent pas avec la migration, les nouveaux repères socio-culturels et une nouvelle organisation institutionnelle engendrent des changements sexués dans la pratique d'être parent. De plus, nous venons de voir comment la religion fonctionne en tant que relation sociale d'une grande famille transnationale. Cette ressource symbolique est déployée de manière stratégique dans un processus de reconstruction suite à la réorganisation du lien causée par la migration. Le positionnement dans un ordre divin contextualise l'expérience traumatique de la guerre et justifie les dimensions normatives de l'identité sociale religieuse au cœur de leur pratiques de parentalité.

Les changements dans l'exercice de la paternité et l'organisation du lien social s'ajoutent à un autre bouleversement majeur : les participants deviennent membre du groupe minoritaire racisé en France. Tout d'abord, nous verrons en quoi le risque que les enfants n'apprennent pas la langue maternelle des parents souligne les enjeux de la transmission. Enfin, nous examinerons le déclassement social qui

s'ajoute à une stigmatisation racisée qui devient une catégorie à laquelle ils s'identifient et résistent.

3. Du groupe majoritaire au groupe minoritaire

3.1. La perte de la langue maternelle

Avec la migration, les participants de notre recherche sont devenus membres d'un groupe minoritaire qui contraint leur accès au pouvoir social et économique. De part ce déclassement social et cette stigmatisation ethnique, les sujets nous font part d'autres pertes de l'ordre culturel et symbolique. Nous verrons, à ce stade de notre réflexion, la place de la perte de la langue maternelle ainsi que des valeurs auxquelles ils se référaient avant la migration.

La langue maternelle s'affaiblit à « rentrer » dans leurs pays d'origine, notamment pour ceux en situation d'exil. Les liens avec les lieux, les personnes, les objets sont donc interrompus de manière dramatique. La langue maternelle pourrait apparaître comme un objet culturel qui donne aux parents l'opportunité de relier leurs enfants au pays d'origine. Cependant, nous découvrirons comment un grand nombre de participants s'interrogent sur la perte de la langue maternelle engendrée par la migration. Ce bouleversement semble représenter une perte dans le lien social originaire, interprétée et vécue de façon différente selon les sujets. Nous verrons comment pour ces parents, la transmission de la langue de leurs origines soulève autant des processus adaptatifs de l'acculturation que la remise en question de leur parentalité.

Elena par exemple, est venue en France avec ses quatre enfants qui étaient tous en bas âge. Tandis qu'elle et son mari leur parlent en rwandais, ils perdent petit à petit leur capacités et leur répondent davantage en français. Elle assimile la perte de la langue d'origine avec le désir de manger la cuisine française : *«...Parce que le petit jusqu'à maintenant, il ne parle pas le Rwanda c'est fini, donc il aime beaucoup de manger le repas français...»*. C'est comme si la perte de la langue et l'adoption d'une alimentation française, selon elle, étaient les voies par lesquelles les enfants adopteraient d'autres liens maternels.

Pour Joëlle et Marc, la langue maternelle s'affaiblit, mais ils considèrent que leur parole se transmet tout de même à leurs enfants et petits enfants. Joëlle s'oblige à maintenir plusieurs coutumes du Tchad, allant de son style esthétique jusqu'aux choix alimentaires. Tout de même, elle regrette de ne pas avoir maintenu le lien linguistique, et pour deux de ses cinq enfants qui n'étaient pas nés au Tchad, ils ne l'ont jamais appris :

«...Je n'ai pas pu transmettre ma langue maternelle à mes enfants...Je m'en veux vraiment parce que j'aurai dû maintenir cette langue là pour les enfants. Je conseille à tout les tchadiens qui viennent après moi de maintenir la langue nationale, la langue maternelle à leurs enfants, c'est la seule chose qui restera pour eux pour repartir au pays, pour communiquer avec les gens »

Même si, par ailleurs, Joëlle prétend avoir reconstruit le « Tchad » au sein de son domicile, finalement, ceci ne suffirait pas à offrir la possibilité d'une transmission d'un avenir potentiel au Tchad. Elle estime avoir raté le fait de transmettre la chose la plus importante pour relier ses enfants à leur pays d'origine.

Pour M et Mme Naweza, il est important que leurs enfants parlent la langue nationale du Congo, le lingala, qui représente pour eux le lien avec les origines : *Mme : ils le parlent tous...on vient de là, qu'ils sachent d'où ils viennent...»*. A leurs yeux, si leurs enfants pouvaient parler leur langue d'origine, ils seraient davantage

reliés au pays d'origine. La maîtrise de la langue leur fournirait un savoir de leurs origines, ils l'associeraient à la connaissance de leurs racines.

Marine exprime une envie claire de vouloir transmettre des valeurs de sa culture d'origine, du Rwanda, aussi bien que celle de faire connaître la France à ses enfants, avec l'objectif d'une intégration sociale et éducative. Avec son mari, ils ont décidé délibérément de parler le rwandais à la maison, afin de garder le lien avec leur pays d'origine :

« Nous, l'essentiel c'est qu'ils comprennent et qu'ils comprennent qu'on parle notre langue, qu'on est en train de parler de notre langue que c'est pas une autre langue ».

En précisant aux enfants qu'elle et son mari parlent « notre langue », Marine ajoute un poids identitaire à cette transmission linguistique. « Notre » évoque l'appartenance à son pays d'origine, et elle veut que ses enfants s'inscrivent dans cette même lignée. Il semblerait que Marine fait référence à une communication culturelle et historique qui dépasse le simple apprentissage des règles linguistiques. La langue serait le pont par lequel l'ancrage identitaire serait transmis.

Dahlia et son mari Anthony évoquent d'emblée la transmission de leur langue d'origine aux enfants, tous les deux habités par la peur qu'ils l'oublient :

« D : ...Notre langue maternelle, on la parle...mais les enfants, ils sont eux... ils comprennent mais-

A : ils ne la parlent pas mais ils comprennent quand même un tout petit peu

D : ils vont complètement oublier hein

A : ils vont complètement oublier

D : ils vont complètement oublier »

Les deux parents semblent se résigner à l'idée que leurs enfants ne retiendraient pas la langue d'origine. La perte de la langue semble se traduire par une dissolution du lien d'attache au pays. La possibilité de cette perte entraîne, pour Dahlia, une remise

en question de ses capacités de transmission envers ses enfants : « *je ne sais même pas si j'aurais encore quelque chose à lui transmettre...il y a plus des choses à transmettre* ». Inversement à cette réaction émotionnelle de Dahlia, Anthony n'aborde aucun élément personnel. Il justifie plutôt de manière rationnelle le fait que la langue rwandaise n'est plus outil, et n'est pas non plus importante pour ses fils, qui devraient s'intéresser davantage à l'anglais pour leur avenir. Anthony a recours au statut hégémonique de l'anglais comme langue étrangère qui pourrait valoriser ses enfants dans leur vie scolaire et professionnelle en France. Le bénéfice d'un bilinguisme « acceptable » est au prix de la transmission de la langue première et affective des parents qui pourrait être regardée en France comme étant un « parler ethnique » (Cucciniello, 2011).

Autant pour les parents qui ont transmis l'objet linguistique et pour ceux qui ne l'ont pas fait, la question de la langue maternelle soulève la question de la séparation de leurs propres origines. L'objet même de la langue les renvoie à leur propre « archaïque du maternel » qui pourrait être oublié, nous dit Freud (1916), mais qui pourrait remonter à la surface à un moment inattendu. La question linguistique ôte ainsi le risque de désaffiliation psychique et sociale autant pour les parents que pour leurs enfants. Ils semblent se demander : est-ce possible d'être et de rester parent sans sa langue maternelle ?

3.2. Entre déclassement social et stigmatisation ethnique

Si de nombreux sujets ont vécu la perte d'un positionnement de classe sociale élevée lorsqu'ils ont migré, une deuxième perte qui s'y ajoute est celle d'un statut d'appartenance au groupe social dominant. En devenant des minorités « ethniques » en France, les sujets ont perdu le privilège d'être invisibles, associés à

l'appartenance à la majorité non-stigmatisée. Il s'agit ainsi d'un bouleversement qui les amène au cœur du sujet de la stigmatisation liée à leurs attributs physiques et sociaux, une rupture qui fait parler directement de l'avant et de l'après migration.

Tandis Dahlia et Anthony parlent avec facilité de leur travail au Rwanda, le manque de volonté de partager leurs expériences actuelles semble signifier un stigmate lié au déclassement social, suite à leur venue en France. Greffier au Rwanda, Dahlia ne cherche pas à passer les diplômes correspondants en France, parce qu'à 43 ans, elle estime que ce n'est plus réaliste. Elle décrit ainsi le besoin de s'adapter aux choix professionnels dont elle n'est pas satisfaite. Sa situation professionnelle reste indéterminée, elle semble s'être perdue dans le processus de changement, sans vraiment avoir trouvé son chemin. Elle ne précise jamais quel « *petit boulot* » elle exerce depuis dix ans, nous laissant supposer qu'elle occupe un poste de bas rang social, tels que sont les postes disponibles aux personnes peu diplômées.

Quant à Anthony, il amène le sujet de la discrimination, qui laisse penser qu'il en est victime. D'après lui, les étrangers ne décrochent pas de contrats indéterminés : « *dans une usine où voyez d'abord le français, il passe, et toi tu viens après, tu... t'es toujours en CDD* ». Son usage du pronom « tu » laisse une certaine distance entre son expérience personnelle et celle des migrants en général. Il décrit surtout sa perception d'inégalité, il considère que son statut d'étranger le maintient dans une précarité professionnelle, ce qu'il estime ne pas être le cas pour les français. Etant relégué au statut d'employé après avoir été chef d'entreprise à Kigali, nous pouvons supposer qu'il a vécu un déclassement social suite à sa migration.

Les expériences de Dahlia et Anthony nous amènent à prendre en considération les travaux de Kergoat (2009) et Falquet (2009) qui mettent en lumière la fusion entre « race » et « classe » qui se transforme dans un système de travail dévalorisé ou précaire, davantage disponible pour une populations migrante.

Au Congo, M et Mme Naweza étaient tous les deux dans la diplomatie. En tant que membres d'une classe de pouvoir, ils bénéficiaient des privilèges qui y sont accordés, notamment des domestiques. Leur venue en France est fortement marquée par un déclassé social.

Mme : «...Dans la diplomatie j'étais chef de bureau : l'équivalence de deuxième conseiller d'ambassade, et j'ai fait ça pendant trente-trois ans...je travaillais au Quai d'Orsay chez moi...».

Quand elle utilise l'adresse parisienne du ministère des Affaires étrangères et de l'Assemblée nationale, elle souligne son statut social à Kinshasa, qui résonne particulièrement fort lorsqu'elle décrit le fait qu'aujourd'hui elle est auxiliaire de vie auprès de personnes âgées à domicile. A cela, elle ajoute que la couleur de peau crée un certain blocage et plus tard dans l'entretien, presque en arrière pensée, elle l'attribue au fait que ses diplômes ne sont pas reconnus ici :

« ...Je ne vais pas vous dire quand vous enregistrez, on veut pas me prendre une femme de plus de cinquante ans, de surcroît avec cet leurre là me mettre dans un bureau alors que chez moi j'étais dans un bureau. Mais ici, j'ai du faire la reconversion, c'est pas facile hein... après cinquante ans ».

Dans ce passage, elle évoque le magnétophone, ce qui semble représenter la possibilité que quelqu'un, (un français, un employeur, une personne dans une position de pouvoir ?), l'entendrait critiquer la France et son vécu de discrimination en raison de sa couleur de peau et de son âge. Elle dessine une hiérarchie professionnelle qui serait marquée par les postes dans les bureaux et ceux en dehors des bureaux. Contrainte par l'hégémonie dispersée du marché de l'emploi en France, Mme Naweza occupe une activité domestique et de *care* car elle subit l'organisation économique en France, structurée de manière sexuée et ethnicisée.

Quant aux changements de statut suite à une stigmatisation ethnique, M. Naweza exprime clairement sa volonté de vouloir partager avec nous son expérience de discrimination :

«...Il y a un professeur qui avait posé la question euh à notre enfant, 'est-ce que chez vous, dans votre village là, au Congo...Est-ce que vous avez une voiture...Ou, est-ce que vous ne dormez pas sur les arbres'... ».

M Naweza relate ces représentations stéréotypées que tient le professeur, ainsi que la haine et le rejet qu'il éprouve envers son fils. L'effet nocif d'un tel rapport de pouvoir et de domination impliqué par l'utilisation de ce stéréotype raciste est encore vif chez M. Naweza. Il commence par justifier leur migration à nous-même, nous proposant de réveiller son plus jeune fils qui avait été menacé par arme au Congo, pour témoigner de la violence à laquelle toute la famille a été soumise. Cette envie de se justifier semble particulièrement délicate, étant donnée la culpabilité sous-jacente d'avoir été responsable de cette violence pour sa famille au Congo, mais aussi de les avoir obligé à migrer pour leur propre protection.

«Nous on n'avait pas l'intention de venir tout notre temps en Europe. Et aujourd'hui, on souffre plus ici que là-bas. On avait un travail qui nous rémunérait bien et puis on vivait très bien quand même. La famille était bien oh la la vraiment. Mais ici qu'est-ce qu'on est ? ».

Il nous relate la réponse qu'il aurait voulu dire aux interlocuteurs qui ont exprimé leur rejet, ses propres pensées qui s'organisent entre la possibilité de rester au Congo et mourir ou partir en France et survivre. M. Naweza choisit évidemment la vie, donc la France, mais ce n'est pas sans prix.

Marine en vient au sujet de la stigmatisation lorsqu'elle soulève les difficultés que ses enfants pourraient rencontrer parce qu'ils sont noirs. Elle veut transmettre une notion de responsabilité à ses enfants, pour qu'ils ne se considèrent pas victimes, figés dans un système construit sur les inégalités. Marine « *n'entendrait pas* » leurs plaintes de racisme comme excuse pour travailler moins, parce que victimes de discrimination. Au contraire, elle leur apprend à accepter qu'ils ne sont pas blancs, ce qui pourrait se traduire par le besoin de faire plus d'effort qu'une personne blanche. Si elle est contente de cette transmission qu'elle a effectuée avec ses plus grands enfants, Marine exprime les difficultés qu'elle éprouve avec sa plus jeune

filles, qui ne peut pas avoir recours à l'identification au Rwanda pour justifier sa différence car elle est née en France.

« ...La petite c'est plus difficile puisque elle est née en France euh, et quand euh des gamines hein...il y a pas plus méchant que ça hein ! Entre elles ou entre eux hein se disent 'ah mais toi t'es noire à la la' ...'mais maman pourquoi on me dit que je suis noire alors que je suis marron ?' ».

Confrontée aux retombées négatives de la stigmatisation d'origine, les camarades de sa fille soulignent son stigmate, et lui font savoir qu'elle vaut moins qu'eux parce qu'elle porte ce stigmate. Il semble que la petite fille ne comprend pas encore que la stigmatisation est liée inextricablement aux valeurs évaluées comme négatives associées à l'identité ethnicisée (Jaspal, 2010 ; Dovidio, Major & Crocker, 2000).

Béatrice se différencie de ses compatriotes africains en France, les rendant responsables des problèmes sociaux, et s'identifie aux français qu'elle voudrait protéger de ces immigrants destructeurs. Pour elle, N. Sarkozy est devenu le protecteur de la France, pays démocratique où on a « *la liberté de s'exprimer* », pays qui l'a « *acceptée* », pays dont le tissu social semble dérangé par des migrants africains. Ces affiliations politiques semblent montrer son identification avec les français et sa prise de distance avec les congolais :

«...Moi je vais voter pour Sarkozy hein, je je je le cache pas...Sarkozy soi-disant qu'il est raciste, mais c'est pas vrai il n'est pas raciste cet homme, il aime son pays, il a raison...Il y a trop de la violence, il y a trop de la délinquance...En tant que, étant d'origine africaine, moi je vois comment euh... mes compatriotes se comportent, et on est plus de la même place euh... ».

Elle continue la séquence pour décrire un vécu, nous supposons qu'elle envisage que N. Sarkozy pourrait obliger « *les africains* » à se soumettre aux normes auxquelles elle se soumet elle-même. Son usage du groupe « *les africains* », auquel elle se rattache, entre en opposition avec le groupe « *des français* » et elle indique qu'elle s'en différencie aujourd'hui.

Beatrice rejette la corruption politique dont elle est elle-même victime, ce qui s'étend à une certaine gêne de parler de son pays et de ses compatriotes. Aujourd'hui, elle ne se considère plus comme une congolaise, mais s'identifie comme française. La prise de pouvoir par le Président Kabila a été le point culminant de son rejet de la politique congolaise:

«...Il n'est pas d'origine euh d'origine euh Congolaise, et donc il a été, il est au pouvoir, donc vous vous rendez compte de tout ça ?...Il y aucun respect du peuple, après j'ai changé ma nationalité par rapport à beaucoup de choses quoi, j'ai changé ma nationalité... ».

D'abord, Béatrice donne une justification de son départ du Congo, ensuite une explication de sa tentative d'y rentrer après le départ du Président Mobutu, et enfin le rejet de la politique et donc de son pays. En nous interpellant, elle renforce son rejet pour la politique congolaise et justifie son attachement à la nationalité française. La répétition de l'idée du changement de nationalité nous montre combien ce fait reste un thème à forte valeur affective chez elle. Devenir française apparaît comme un acte politique en réponse à son obligation à migrer et à son rejet d'un Congo qui ne met pas en pratique la valeur du respect à laquelle elle tient tant. Il semblerait que, d'un côté, elle rejette le Congo, et cherche à se rapprocher du groupe social des « *français* » qui incorpore les valeurs et le pouvoir qui répondent en contrepartie de cette première dénégation. Nous pouvons comprendre ce rejet « *des africains* » comme une stratégie de gestion du stigmaté, du fait de son appartenance à ce groupe social, qui lui apparaît comme étant discrédité (Goffman, 1975 ; Lacaze, 2006 ; Jaspal, 2010). Nous entendons, chez Béatrice, une évaluation « *des africains* » comme étant moins valorisés que les français, un stigmaté ambivalent, car elle est elle-même africaine. Elle appartient donc à un groupe social qui est marqué comme différent en France mais aussi fortement critiqué par elle-même. Sous le regard des autochtones français, et sous son propre regard persécuteur, nous voyons comment Béatrice ajuste ses valeurs pour s'identifier au groupe qui ne porte pas le stigmaté.

Chez des groupes sociaux ayant une place basse sur l'échelle sociale, ce qui est le cas des femmes migrantes réfugiées en France, il peut exister un double phénomène de favoritisme de l'exogroupe et une contestation de son endogroupe (Jost & Burgess, 2000). Elles peuvent vivre un conflit psychique entre le souhait d'accéder au système social du pays d'accueil et la justification de l'intérêt et de l'estime de son propre groupe. Face à ce conflit, les migrantes ont tendance à accepter la légitimité du statu quo en rendant les autres membres de leur endogroupe responsables de leur situation sociale. Béatrice met en valeur ses préjugés envers les immigrés, les rendant coupables des problèmes sociaux en général. Dans le cas de différences de statut social importantes, comme dans le cas des relations hommes/femmes ou autochtones/migrants, il y a une tendance à soutenir la légitimité supposée du système social d'accueil au prix de l'intérêt de son propre groupe. De la même façon que dans les relations asymétriques entre hommes et femmes dans le cadre des « hégémonies dispersées » dans le travail, l'écart de statut social peut faire que le groupe dominé s'identifie au groupe dominant.

De même, « Centre évangélique parole d'amour et vérité » semble fournir un pouvoir social à ces interlocuteurs qui est intarissable, les élevant au-dessus de toute position socio-économique à laquelle ils pourraient avoir accès dans la vie extérieure à l'église. Le pasteur Désiré, par exemple, souligne le pouvoir intrinsèquement lié à ceux qui prêchent l'évangile, dont il a bénéficié en premier. Lors du sermon, ses illustrations le mettent en avant et confirment sa position de pouvoir devant les fidèles. « *Mes biens aimés, celui qui marche avec les puissants devient puissant* », il commence. Ensuite, il raconte qu'il a été invité à l'Élysée et a décidé d'y aller à pied : « *moi un ami du président arrive à pied l'employé me dit 'on va vous chercher une voiture'* ». L'humilité exemplaire le rapproche de Jésus, il n'aurait pas besoin des richesses matérielles car il est enrichi par la puissance spirituelle. Récemment sorti de prison, son statut socio-économique est peu élevé, particulièrement en

comparaison avec son rôle de haute importance au sein de l'église. Nos observations témoignent du pouvoir réel que ces hommes tiennent sur les fidèles dans la salle de l'église. Lorsque le pasteur Désiré demande aux fidèles de se mettre à terre pour montrer leur amour de Dieu, tout de suite, l'ensemble de la salle se plie pour se mettre à terre, les visages tournés vers le sol. En tant que figure d'autorité, il leur demande de montrer leur humilité et ils sont dans une complicité responsive immédiate. S'ils sont confrontés par une incertitude dans sa vie administrative, ils sont étayés par une certitude religieuse qui est intouchable.

Tandis que le vécu du stigmatisme raciste semble immobile aux yeux des participants, ils tiennent à l'idée qu'ils peuvent changer de classe sociale. L'espoir d'une ascension sociale, nous le verrons, est projeté sur les enfants qui représentent la possibilité de se défaire d'une de ces appartenances au groupe minoritaire.

4. Un projet sexué de l'avenir: la transmission des modèles sexués aux enfants

Les parents investissent l'avenir de leurs enfants à travers des projections fondées sur les représentations sexuées. La majorité des sujets évoquent la reproduction de leur modèle social par leurs enfants comme une obligation ou une évidence. Tandis qu'une petite minorité tient un discours ouvert à l'autonomie des choix pour leurs enfants, ils reviennent systématiquement vers leur désir de transmission du même modèle. Pour certains parents, l'adaptation de leurs enfants représente l'ascension sociale en France à laquelle ils n'ont pas eux-mêmes accès ;

pour d'autres la reproduction du modèle social représente la survie dans le cas où des parents réfugiés ont fuit la violence. Entre ces discours ambivalents et parfois contradictoires, nous observons surtout que le modèle social est transmis à travers un lien social sexué. Les filles portent une responsabilité particulièrement grande dans la possibilité des parents de satisfaire leur besoin, tant au niveau des désirs de reproduction qu'au niveau de la recherche de survie.

Nous verrons dans cet exposé les injonctions sexuées auxquelles les parents soumettent leurs enfants. Les attentes des garçons se situent au niveau implicite, ils reproduiront le même modèle des parents, tandis que les parents expriment une crainte explicite en ce qui concerne leurs filles. Elles courent le risque de porter la honte sur la famille si elles transgressent le modèle par le biais de leur sexualité. Cependant, le désir que les enfants portent la famille vers une ascension sociale, est exprimé aussi clairement pour les garçons que pour les filles. L'accès de leurs enfants à une stabilité et à un statut économique semble fournir un sens au parcours migratoire des parents par lequel ils ont subi un déclassement social important. Nous verrons ainsi comment le modèle familial dont les parents souhaiteraient que leurs enfants reproduisent est fondé sur une double identification sociale. Le modèle porte sur une inscription religieuse et africaine.

Elena, mère de trois garçons et d'une fille, projette un avenir, pour ses enfants, qui s'articule autour de la reproduction de son système familial. Cette reproduction sociale est fondée sur des attentes particulières pour sa fille, qui est rendue responsable de la transmission de la l'identité chrétienne et africaine. Dans un premier temps, Elena soulève tout d'abord sa peur qu'en France ses enfants ne puissent pas reproduire le modèle de « *la grande famille* », car le risque du divorce se pose, tandis que le divorce ne peut pas exister en tant que configuration familiale possible dans le système rwandais. Ensuite, Elena dévoile que le contexte socio-culturel de la France n'est pas le seul risque d'interruption de son modèle familial. Il

s'avère que sa fille porte une responsabilité particulièrement importante, car elle serait plus à risque de rompre avec le modèle familial que ses frères. C'est à travers le contrôle des agissements corporels, que sa fille apprend à rentrer dans des normes de sa mère :

« Donc, d'abord, il faut connaître comment euuuuh une fille doit toujours être propre...Se changer, deux calçons donc euh pour éviter la, la saleté, tout ça.... ».

Elena attribue une saleté implicite à sa fille qui doit également prendre en charge des responsabilités domestiques, contrairement à ses garçons qui n'ont pas de tâche corporelle exigeant un contrôle particulier, et qui sont épargnés du travail domestique, sauf à titre exceptionnel : *« mon fils, il connaît aussi que c'est lui qui doit quelques fois, quand je... je suis pas à la maison, c'est lui... »*. L'éducation sexuée exigée pour sa fille paraît être le lien qui maintient la transmission de l'identité africaine entre Elena et ses enfants. Sa fille paraît porter le poids de la reproduction sociale, ainsi que des risques associés aux écarts. Elena évoque même des attentes de l'inscription identitaire de sa fille, sans faire référence à celle de ses fils :

« C'est pas pareil...Donc ma fille, toujours, donc j'ai l'habitude de... de la montrer comment une fille chrétienne aussi doit se comporter...en fait c'est donc chrétienne, mais aussi et surtout africaine... ».

La hiérarchisation des catégories identitaires met en avant l'aspect transnational de la religion ; Elena peut éduquer sa fille de façon chrétienne si bien au Rwanda qu'en France, tandis qu'elle ne peut pas mettre en place l'éducation africaine si facilement dans un contexte français :

« Comme je vis ici, donc d'abord la partie donc chrétienne, l'enfant chrétien est toujours, il savait, il sait qu'il ne faut pas faire le bisous...toujours c'est interdit...chez nous, c'est interdit...bon africaine, alors c'est très différent en tant qu'africaine, enfants nous n'avions pas le droit de fréquenter des garçons...mais ici ça change ouais, c'est pas pareil... »

L'éducation sexuée et chrétienne pour sa fille serait un enseignement qui est principalement fondé sur les interdits liés au comportement sexuel, à la sexualité transmise de ses parents. D'ailleurs, elle utilise le pronom « le » ou « la » qui semble faire référence aux garçons et filles de façon universelle, au-delà de sa propre famille.

Nous rappelons notre travail de problématisation sur la manière dont, au contraire de l'acculturation, l'enculturation implique un processus de transmission verticale, de parent à enfant, au sein de son propre groupe social (Lefebvre & Legault, 2006 ; Teyssier & Denoux, 2013). Ici nous observons comment dans un contexte d'acculturation, Elena nous fait part de sa stratégie d'enculturation qui est organisée autour du maintien des rôles sociaux de genre (Kuczynski *et al*, 2011). Elle utilise les prescriptions normatives de sa religion afin de restreindre l'autonomie de sa fille. Le contrôle de ses activités semble répondre au désir de préserver sa perception d'une perte qui serait payée très chère si sa fille s'éloignait des attentes. L'objet d'enculturation serait donc l'autonomie de la fille qui se contrôle à travers son corps.

M et Mme Naweza expriment aussi des attentes sexuées quant au modèle sexué dans lequel ils perçoivent leurs enfants. Mme Naweza considère que le rôle des parents est « *de transmettre la vie et des valeurs* ». Après avoir donné vie à ses enfants, elle donne aux valeurs le sens « *qu'elles soient des personnes valables* ». De cette vision générale de la transmission, M Naweza articule des différences entre une réussite sociale pour ses filles et ses garçons :

«...Qu'il arrive à eux, par exemple, les garçons arrivent à fonder aussi sa famille...et la fille s'est respectée pas fait la rue tout ça là, si elle veut pas travailler, mais au moins qu'elle ait un mari, voilà ».

M Naweza établit ses projections entièrement différemment pour ses enfants selon leur sexe. Il associe les garçons à la reproduction de son propre système familial,

tandis que les filles sont associées de fait à une sexualité qui pourrait être porteuse de honte sur la famille. De plus, il évoque le travail des filles comme étant un choix de vie, plutôt qu'un besoin financier ou un socle de l'identité. Il semble que M Naweza envisage un modèle sexué dans lequel les hommes seraient indépendants des femmes, tandis que pour ses filles, leur respect se construit par rapport à leurs relations aux hommes, que ce soit par la prostitution (pratiquée ou évitée) ou par le mariage.

La sexualité apparaît à nouveau comme un objet de contrôle différencié et inégalitaire entre les hommes et les femmes. Les femmes courent le risque d'être contaminées par la sexualité, par une pratique « impure » ou par sa « perte ». C'est justement ce risque d'assignation qui fonctionne en tant que moteur d'invocation des normes qui tendent à son contrôle (Guénif-Souilamas, 2008). Le contrôle de la sexualité se présente ainsi comme un processus de transmission du même modèle entre parents et enfants.

L'appui sur une idéologie naturaliste, ici fondée sur la notion de moralité, est particulièrement saillante dans les discours de Maely et Dogal. Maely souligne son identification au pays d'origine de ses parents et son adhésion aux règles sociales précises, qui associent la subjectivité de la femme à son appartenance à un homme :

« ...Il faut se marier, parce que chez nous on fait pas des enfants hors mariage, voilà, donc comme on est un pays musulman, il faut d'abord se marier...De toute façon, vous êtes une épouse avant tout voilà, et après vous devenez mère de vos enfants voilà. Il y a des... des étapes chez nous qui est indispensable, mais obligatoire à passer...».

Sans marge de différenciation, les femmes, d'après Maely, sont d'abord définies par leur lien marital, dont le futur enfant sera le fruit. Son discours souligne un processus de socialisation de la sexualité qui, pour les femmes, doit, à nouveau, les mener vers un destin conjugal et maternel (Fainzang & Journet, 1988).

Ses pratiques d'une reproduction sociale obligatoire viennent du Somaliland, dans lesquelles elle s'inscrit entièrement. Ayant adhéré à cette première étape, elle se considère également obligée de transmettre sa culture à ses enfants :

« ...On m'a appris une certaine culture donc je suis dans l'obligation de transmettre ma culture à mes filles...Quand elle sera maman je lui... peut être lui dirai comment il faut être mère (rires) voilà, donc euh... c'est la continuité de l'éducation de mère, voilà...A la base, Dieu nous a créé femme, donc on peut pas, on a, on a un rôle à tenir, on a un comportement à tenir, on a... on a une expérience fille, on a pas une expérience masculin, garçon... ».

Maely adhère à l'obligation du mariage comme cadre de la reproduction aussi bien qu'elle adhère à l'obligation de la transmission sexuée des valeurs et interdictions à ses enfants. Le devoir de ces obligations paraît d'abord associé à la transmission intergénérationnelle dont elle-même est réceptrice, mais elle finit en l'associant à une obligation divine. Le recours à son inscription religieuse semble souligner un discours de légitimation du modèle sexué proposé à la fille. Ce dernier transcende des frontières géographiques et culturelles et maintient intacte les normes qui régissent l'assignation sexuée de la mère à la fille. Son récit sur l'origine de son rôle sexué implique également des normes dans le lien entre mère et enfant, par lequel elle transmet des normes sexuées :

« ...En tant que fille, je dois lui apprendre de faire une bonne cuisine, voilà, parce que c'est l'obligation qu'une fille sache cuisiner...je préfère montrer la cuisine à mes filles que mes garçons voilà, parce que elle, elle va être maman, elle sera obligée de nourrir à ses enfants, donc euh... ce serait dommage si elle ouvre une boîte de conserve pour nourrir ses enfants, elle nourrit une boîte de conserve à son chien et à ses enfants euh (rires)...elle a un rôle à tenir à la maison, à l'extérieur et dans la société... ».

Elle appelle à une logique qui essentialise des différences entre hommes et femmes au service de la reproduction du système sexe-genre dans lequel elle-même a appris à être femme et mère. Son injonction prend un élan moral lorsqu'elle disqualifie les mères qui n'adhèrent pas au modèle sexué qu'elle propose. Non seulement les

enfants seraient associés aux animaux mais elle payerait cette transgression par la perte d'un statut social et la cantonnerait à une logique maternelle.

Joëlle tient à une transmission différenciée entre ses filles et ses garçons qui, comme Elena, passe par l'apprentissage du contrôle du corps de ses filles. Elle exige une corporéité spécialisée pour les filles, qui rejoint celle décrite par Elena. Les filles de Joëlle ont appris et ont intégré qu'elles doivent faire leur toilette deux fois par jour, tandis que son fils, seulement une fois. Cette pratique corporelle souligne la saleté implicite chez les filles, qui requerrait plus d'entretien que les garçons :

«...Moi, j'ai toujours exigé qu'une fille doit faire sa toilette intime avant de dormir...Donc c'est des choses que j'ai inculqué à mes enfants, et mes enfants leur ont inculqué à eux. Et ça, c'est devenu unanime hein, toutes ».

Cette différenciation corporelle entre garçon et fille, « *unanime* » dans leur famille, nous rappelle un discours de légitimation fondé sur la représentation d'une indiscipline inhérente à la nature féminine (Fainzang & Journet, 1988). Cependant, en même temps qu'elle entretient une logique qui justifie une différenciation hiérarchisée d'ordre biologique, Joëlle considère que ses enfants sont libres de choisir le modèle de leur vie qui leur convient, elle leur transmet « *tout* » comme ont fait ses ancêtres. Elle encadre la notion de transmission par l'idée d'une lignée, un héritage, qui se transmet des parents aux enfants. Elle étend cette inscription familiale à l'ensemble du continent africain lorsqu'elle en parle, ce qui l'identifie en tant qu'africaine :

« L'idée de la transmission pour nous, les africains, c'est simple : on transmet tout à nos enfants. Maintenant, c'est aux enfants de choisir comme nous on nous a transmis tout. On nous a transmis voilà...Ca c'est à eux aussi de trier...Donc nous, on n'a pas tellement, nous c'est une hiérarchie chez nous, les africains...Il y a une hiérarchie à respecter ».

Si elle propose que ses enfants aient une certaine liberté dans leur appropriation du modèle parental, cette logique implique la conservation des différences « africaines » qui sont ici essentialisées et homogénéisées et soulève une double

injonction (Guénif-Souilamas, 2008) a son libre-arbitre dans le processus d'enculturation, il est empêché de devenir libre par l'ordre des générations régi par le respect. La continuité du modèle dépend de l'adaptation des enfants à l'ordre des générations qui fonde le lien social élargi. Son mari Marc souligne : «....*L'éducation en Afrique...On dit 'si tu veux écouter, assis toi et écoutes'...* ». Les enfants qui transgressent le respect de l'ordre des générations courent le risque d'être stigmatisés, ajoute Joëlle : « *Et la maman, elle sera contente de son fils qu'elle va même le bénir au lieu de le maudire...* ». La menace de la malédiction régit les normes qui soutiennent le projet de continuité du modèle parental.

Pour d'autres parents, les projets de transmission articulent les modèles sexués à la lumière des rapports sociaux de classe autant que les désirs inachevés suite à la rupture de la migration. Les parents ici semblent chercher une compensation de la part de leurs enfants afin de combler la perte qu'ils ont subi lors de la migration (Guénif-Souilamas, 2008 ; Sayad, 1992).

Malick, par exemple, projette que sa fille unique, une fois qu'elle sera rapatriée en France, poursuivra la même carrière que lui. Malick était journaliste au Congo, mais ne peut plus exercer parce que ses diplômes de ne sont pas reconnus en France :

« Je sais qu'ici en France, si on est formé au pays, c'est un peu difficile de faire ce que l'on veut, mais quand ma fille sera là, je voudrais qu'elle suive la même filière que moi j'ai suivi ».

Il tient un discours projectif par lequel sa fille pourrait réaliser ce que lui ne peut pas. Cette projection parentale apparaît suite, et à cause de, sa propre migration. L'investissement professionnel de sa fille pourrait être une manière de trouver une satisfaction dans sa vie en France, dans l'endroit où aujourd'hui, il est clairement insatisfait.

Quant à Betty, elle attribue la réussite de son intégration en France à sa propre éducation reçue au Congo continue à poursuivre cet objectif avec l'investissement scolaire de son fils. Elle a des aspirations élevées pour son fils, voire irréaliste, « *mon*

fil sera Président » elle proclame. D'après elle, la différence nette entre son fils et d'autres français est située au niveau de la couleur de peau, les « *vrais* » français sont blancs. Elle compare son fils à Nicolas Sarkozy, qui lui aussi a des origines étrangères, pour renforcer l'idée de la possibilité qu'il soit président, malgré le stigmate de l'étrangéité. Ses souhaits pour l'avenir de son fils s'élargissent au fur et à mesure de l'entretien, mais restent basés sur une ascension sociale stéréotypée : « *Je veux qu'un jour il dirige aussi la France* » elle proclame, en le comparant encore une fois à N. Sarkozy qui est avocat, le même titre qu'elle veut pour son fils. La transmission rentre en jeu par la reconnaissance de son fils que nous relions à son statut en tant que femme racisée à qui on a attribué un statut social peu privilégié (Falquet, 2009).

D'ailleurs, aujourd'hui mère seule en France, elle se dit être maintenant prête à se marier, parce qu'elle a déjà assuré ses propres études et son avenir. Tout au long de l'entretien, Betty répète qu'elle est lettrée, « *pompée de formation* », et se différencie avec des femmes qui sont dans « *le ménage et la maternité* ». Or, au Congo elle était secrétaire et en France elle est femme de ménage, deux positions professionnelles organisées par la division sexuelle de travail. Elle est, de fait, ainsi « *dans* » les domaines du ménage et dans la maternité, surtout lorsqu'elle dit de peu travailler pour se rendre davantage disponible pour le soutien scolaire de son fils. Betty fait partie donc d'une main-d'œuvre féminine et migrante qui remplit le secteur des services. Son cas illustre la manière dont des rapports sociaux peuvent être consubstantiels, coextensifs, construits de façons séparées et hiérarchisées autour des enjeux de production matériels. Le désir que son fils dépasse tous ces rapports sociaux semble lié aux contraintes auxquelles Betty est soumise par des processus de naturalisation racisée et sexuée (Kergoat, 2009 ; Falquet, 2009 ; Sassen, 1991).

Nous avons voulu démontrer ici comment les projets d'enculturation des parents aux enfants s'organisent par une socialisation aussi sexuée que racisée. Les parents ont recours aux normes religieuses afin de contrôler la sexualité des filles qui elles portent le risque d'être stigmatisée comme étant indisciplinée ou sale. La contrainte sur leur autonomie renforce une socialisation à la sexualité qui dessine un destin conjugal et maternel. Si la continuité dépend de l'adoption de ce modèle sexué il soutient aussi la conservation d'une identité « africaine » réifiée. L'assignation et la mise en œuvre des attributs sexués et racisés interagissent notamment autour des rapports sociaux de classe. Les parents, ayant subi un déclassement social important et une nouvelle stigmatisation racisée, cherchent à se combler par l'ascension sociale de leurs enfants.

5. Conclusion : « Mais ici qu'est-ce qu'on est ? »

Dans un contexte de réorganisation sociale nous avons observé comment ces parents recherchent un sens de vie cohérent. La stabilité politique et matérielle leur fournit une sécurité sociale que certains vivent comme une dette envers la France.

Les parents ici semblent chercher à se voir rendu par leurs enfants afin de combler la perte qu'ils ont subi par la migration (Guénif-Souilamas, 2008 ; Sayad, 1992). La réification d'une identité « africaine » qui en découle s'ajoute à un sentiment de perte d'autorité particulièrement fort chez les hommes. Les pères décrivent la précarisation de leur position sociale, la remise en cause de leur interprétation sexiste de la parentalité.

Nous avons vu comment les critiques portées au système « individualiste » de la famille nucléaire dévoilent le poids des représentations normatives de la féminité et de la maternité qui attribuent aux femmes les tâches domestiques et des activités du

care. Ces représentations, co-construites avec la division sexuelle du travail, assignent ces femmes issues des minorités aux postes socialement dévalorisés, tel que le travail du *care*. Les mères paraissent doublement contraintes : autant par l'hégémonie dispersée du marché de travail en France que par les représentations sociales de genre qui leur offrent peu de marge de manœuvre.

Les parents nous ont fait part de l'importance majeure de la religion. Leur positionnement dans un ordre divin contextualise l'expérience traumatique de la guerre et justifie les dimensions normatives de l'identité sociale religieuse au cœur de leur pratiques de parentalité. Cette grande famille fonctionne autant comme une inscription transnationale que comme un médiateur des liens interrelationnels par lesquels opèrent la transmission entre parents et enfants. Nous avons vu comment l'appartenance à l'ordre divin se fonde sur les valeurs qui tiennent une dimension normative et qui régissent la transmission de la religion entre parents et enfants. Cette ressource symbolique est déployée de manière stratégique dans un processus de reconstruction suite à la réorganisation du lien dûe à la migration.

Le trauma de la migration est soulevé par la question de la transmission de la langue maternelle. Autant pour les parents qui ont transmis l'objet linguistique que pour ceux qui ne l'ont pas fait, la question de la langue maternelle soulève la question de la séparation de leurs propres origines. Nous avons vu comment les parents associent la langue maternelle à la filiation psychique et sociale ainsi qu'à leur parentalité.

Si de nombreux sujets ont vécu la perte d'un positionnement de classe sociale élevée lorsqu'ils ont migré, nous avons vu que s'ajoute également celle d'un statut d'appartenance au groupe social dominant. La nouvelle appartenance met en lumière le « façonnage » des rapports sociaux hommes/femmes autochtones/migrants, rapports qui eux-mêmes aménagent les relations sociales. Contrainte à l'hégémonie dispersée du marché de l'emploi en France, les parents

subissent l'organisation économique en France, structurée de manière sexuée et ethnicisée.

Enfin, les parents évoquent leurs projets d'enculturation organisés autour de la stabilité des représentations sociales de genre. Le contrôle de la sexualité des filles s'est présenté comme un processus de transmission d'une même socialisation sexuée entre parents et enfants. La trahison du destin prescrit d'une vie conjugale et maternelle soulève le risque de stigmatisation des filles. Une telle logique essentialise les différences entre hommes et femmes au service de la reproduction du système sexe-genre dans lequel les parents ont été éduqués. Cette logique implique la conservation des différences « africaines » qui sont ici essentialisées et homogénéisées et soulève une double injonction : en même temps que l'enfant est incité à grimper l'échelon social en France, il est empêché de devenir libre par l'ordre des générations, régi par le respect. Les projets de transmission articulent les modèles sexués à la lumière des rapports sociaux de classe autant que les désirs inachevés suite à la rupture de la migration. Les parents semblaient chercher une réparation de la part de leurs enfants afin de combler la perte qu'ils ont subi par la migration.

Nous verrons par la suite comment les enfants négocient eux-mêmes ses projections parentales et agissent sur représentations sociales de genre venues des parents.

Chapitre 3 - Négociations identitaires des enfants

Nous avons mené trois entretiens individuels avec des jeunes femmes du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». Cependant, en parallèle de nos observations des rites religieux, nous avons également assisté aux sorties et réunions du groupe des jeunes de l'église. Les discours qui suivent viennent ainsi des entretiens avec Rayana, Justine et Palma, et d'un entretien collectif enregistré lors d'une réunion du groupe des jeunes.

Deux thématiques ressortent des entretiens et discussions avec les jeunes. Ils nous apprennent, tout d'abord, des différences fortement asymétriques entre garçons et filles. D'autre part, ils se relient par une inscription religieuse fondée sur des attributs ethniques.

Nous verrons dans un premier temps comment les filles font part de l'injonction sur leur féminité tenue aussi bien par leur père, que par les garçons à l'église. Le stigmate de la putain est susceptible de s'abattre sur les filles lorsque leur mise en scène du sexe et de la sexualité ne correspond pas à ce qui est attendu d'elles, par le groupe des pairs. Sous l'effet de la montée pulsionnelle propre à l'adolescence, ces filles construisent leur sexualité et leur identité sociale genrée en articulant une virilité dangereuse contre laquelle elles sont protégées par la sphère domestique. La sexualité des filles va paraître comme un capital de pureté, qui est régi de manière verticale par un discours religieux, et horizontale par les relations aux garçons du groupe des jeunes.

Enfin, l'inscription religieuse émerge au-dessus de tout conflit sexué et semble faciliter la médiation entre désirs individuels et injonctions groupales. Pour garçons et filles, l'ensemble de ces négociations prend place autour de la centralité du groupe social « les africains » dont les attributs stigmatiques résultent des relations intergroupes asymétriques.

1. Les jeunes

1.1. Rayana : « Les filles essaient toujours de se montrer, de faire leur intéressante »

Nous avons rencontré Rayana, une jeune Française de 17 ans, d'origine Guadeloupéenne, à l'église qu'elle fréquente chaque semaine en compagnie de sa mère, Renata. L'entretien, mené à l'église, s'est déroulé avec facilité car elle a un contact accessible et prend la parole avec aisance. Au fur et à mesure des observations, Rayana nous invitait dans son univers, cherchant à nous parler de ses préoccupations par sa sexualité et son identification sociale sous forme d'anecdotes en lien avec les garçons et ses choix d'études. Elle décrit un système de sexe-genre par lequel elle est soumise au refus de la féminité de la part des garçons et au contrôle de la féminité entre filles. Ce système est soutenu par ses relations amicales en France et en Guadeloupe, aussi bien que par une pratique de la féminité qui s'accorde à celle de sa mère et à un contrôle de sa sexualité par l'emprise par son frère.

Une thématique transversale à l'entretien de Rayana est celle de la séduction qui apparaît comme une pratique de la féminité. Elle s'inscrit dans une idéologie naturaliste des rôles sexués par laquelle le contrôle de la sexualité serait relégué à la responsabilité seule des filles :

« ...Il faut savoir se faire respecter : si tu leur dit 'oui' à chaque fois, c'est normal qu'après ils soient comme ça mais...Il y a toujours des concurrences et les filles, elles essaient toujours de se montrer de faire leur intéressante donc... elles doivent avoir toujours un truc à dire, alors...on est en rivalité donc 'ouais elle a mis une mini-jupe c'est une pute na na na... »

Les filles qui expriment une sexualité trop importante menacent l'ordre socio-sexué lorsqu'elles prendraient une part trop importante du regard désirant des garçons. En conséquence, elles sont stigmatisées comme « *pute* », ce qui rend illégitime leur pouvoir de séduction, les assignant à une catégorie sociale démunie. Rayana nous informe sur l'usage de « *pute* » en tant qu'un stigmate sur lequel, garçons comme filles, s'étaient lorsqu'une fille transgresse un code de genre qualifié d'acceptable (Dorlin, 2003). Se montrer comme trop désireuse d'une attention sexuelle semble être un critère du transgressif qui risque d'entraîner un regard honteux sur la fille en question. Le recours au stigmate de la putain est qualifié par Dorlin de *police du genre* (p.121). Affirmer sa sexualité viendrait transgresser les normes qui soutiennent un système sexué dans lequel les filles sont l'objet des garçons consommateurs (Durif-Varembont & Weber, 2014). L'univers féminin qui structure l'identité sociale genrée de Rayana met la compétition entre les filles en avant ; elles concourent pour attirer la ressource précieuse du désir des garçons tout en s'autocontrôlant pour rester légitime dans le jeu. Alors que Rayana raisonne vraisemblablement que les filles ne doivent pas toujours dire « *oui* », aux rapports sexuels, elle ne met jamais en cause les pulsions sexuelles des garçons. Le statut social de la fille est ainsi éminemment dépendant des garçons qui dominent l'échange, qui détiennent le pouvoir de rendre la fille légitime ou pas.

D'après Rayana, elle aurait intégré le même rapport à la séduction que pratique sa mère, qu'elle décrit comme ayant été « *très demandée* » quand elle était jeune en Guadeloupe. Le pouvoir de l'esthétique en tant que valeur centrale de son identité sociale genrée apparaît comme la suite d'une identification maternelle que Rayana relie intrinsèquement à un droit à la sexualité :

« ...Ma mère comme... euh quand elle était jeune, elle était super belle et très demandée, elle ne peut pas, elle m'interdit...Mais elle ne m'interdit pas de les fréquenter, mais comme mon grand frère, un de mes grands frères, il m'interdit de parler aux garçons, carrément, que ça soit ami ou pas ami, je n'ai pas de droit de parler aux garçons alors que ma mère elle n'en m'empêche pas... ».

Si sa mère ne lui interdit pas d'être l'objet de séduction des garçons, elle tente de limiter la proximité de Rayana à une sexualité génitale, ce avec quoi Rayana n'est pas tout à fait d'accord. Elle nous communique que sa mère voudrait que Rayana intériorise elle-même des limites dans son comportement sexuel :

«...Maintenant elle m'explique 'non mais en tout cas, si tu sors avec un garçon, tu sais ce que tu dois faire, ce que tu ne dois pas faire, comment tu dois te comporter, ce que tu peut faire, ce que tu dois... tu dois rester comment, tu dois faire jusqu'à un bon bout de temps, jusqu'à à ta majorité en tout cas'... ».

Rayana doit réguler l'expression de sa sexualité sur un continuum entre son droit d'investir le plaisir d'être l'objet de désir des garçons et l'interdiction du comportement sexuel. Il nous semble que Renata oriente les choix de sa fille vers une pratique qui permet une sexualité selon ses normes et valeurs ; une sexualité contenue par une relation stable avec un garçon.

Tandis que sa mère n'interdit pas à Rayana de côtoyer des garçons et la possibilité de s'exprimer de manière sexuelle, son frère a pris un rôle d'autorité sur sa sexualité et a mis en place un interdit complet de s'approcher de la sexualité potentielle :

« ...Si ce n'est pas une personne qu'il fréquente, je ne dois pas lui parler...Je pense que comme il sait comment ils sont les garçons, parce qu'il doit avoir les même pensées qu'eux, alors il a peur que je tombe sur la même personne que comme il est. En fait je sais comment il est mon frère parce qu'il se dit 'ouais tous les garçons ils sont pervers, ils ont des mauvaises pensées' alors que c'est pas forcément parce que je parle avec un garçon que je veux sortir avec lui... ».

Il semblerait que c'est son frère qui impose des interdictions et injonctions sur sa sexualité, de manière à ce que Rayana court le risque de devoir payer les

conséquences d'une trahison, telle qu'une emprise maternelle (Couchard, 2003). Elle justifie le comportement autoritaire de son frère en s'appuyant sur l'idée naturaliste d'une sexualité unilatérale chez les garçons. Elle adhère au système sexué proposé par son frère par lequel les garçons tiennent des « *mauvaises pensées* » desquelles les filles doivent se protéger. Au fil de l'entretien, Rayana revient de manière récurrente à cette représentation des garçons qui ne recherchent qu'à utiliser une fille pour des fins sexuelles, garçons contre lesquels il faudrait que Rayana se méfie et se protège. Elle semble rationaliser l'emprise toute puissante de son frère par une logique qui serait le revers de la médaille de son idéologie naturaliste. Comme elle aurait soutenu l'idée que les filles sont seules responsables de leur assignation à la catégorie stigmatisée des « putes », elle attribue les garçons comme étant tous envahis par des pulsions sexuelles agressives. Elle justifie le comportement de son frère par son inscription au cœur des normes sexuées. Elle ne remet pas en cause l'emprise que tient son frère sur elle, ni la logique qui généralise les pulsions sexuelles incontrôlables chez tout garçon. Rayana semble se protéger contre ces garçons « pervers » par le fait que son désir ne porte pas sur eux.

Cet apprentissage à la sexualité semble mettre en cause son identification à la Guadeloupe. L'appropriation de la position d'objet désiré est au cœur de la transmission de l'identité féminine entre elle et sa mère Guadeloupéenne, mais représente aujourd'hui un élément dénigré qui l'expose au risque de son frère aussi bien que des hommes en Guadeloupe. Elle porte souvent des énormes boucles d'oreilles qui sont des cartes de l'île de la Guadeloupe, mettant en avant son appartenance à une identité antillaise qui la différencie de la majorité des filles de l'église, qui sont d'origine congolaises. « *Je suis complètement guadeloupéenne* » explique-t-elle. Elle nous montre sa page Facebook sur son portable : « *je suis tout le temps sur Facebook* » et nous y montre ses photos d'elle-même et celles de « *ma meilleure copine, elle habite en Guadeloupe* ». Toutes les deux, elles posent devant la caméra de manière stéréotypée ; décolleté mis en avant, maquillage épais, lèvres pulpeuses, elles mettent en avant une féminité exacerbée. Son appartenance aux

origines doublement minoritaires, minorité dans le contexte français en dehors de l'église et minorité au sein de l'église, et cette féminité exacerbée, semblent être la continuité d'une pratique de la féminité transmise de sa mère.

D'un côté, il lui semble essentiel d'être considérée belle, être un objet de désir serait au cœur de son identité sexuée. Cependant, c'est ce même désir des garçons qui rend sa vie dangereuse parce qu'elle court le risque d'être agressée en Guadeloupe, ses actes et son comportement contrôlé en France par son grand frère, les rumeurs entre filles au collège servent de moyen pour stigmatiser celles qui transgressent les normes de genre. Le discours de Rayana met en avant l'organisation hiérarchique des rôles de genre par laquelle une féminité trop sexualisée est sanctionnée par les garçons. Comme le démontre Clair (2012), dans un mouvement asymétrique, les garçons doivent se montrer virils, c'est-à-dire à la hauteur de leur sexe, alors que les filles doivent échapper à leur sexe, puisque c'est leur sexe-même qui les fait « putes » (Mercader & Carbonne, 2014). Sous l'effet de la puberté, Rayana construit sa sexualité et son identité sociale genrée dans une articulation complexe aux normes sociales et groupales, dont les négociations hiérarchiques entre garçons et filles.

1.2. Justine : « On n'est pas forcément bien vu, mais bon... »

La fille cadette du pasteur Paul-Antoine, Justine est une Française de 17 ans, d'origine congolaise. Elle assiste systématiquement aux cultes et a participé à l'entretien collectif mais, malgré ce contact fréquent, nous avons peu échangé avec elle. Lors de l'entretien, qui s'est déroulé à l'église, Justine est restée distante, son langage restreint, la parole peu élaborée. Elle ne nous donne pas accès à son monde interne et semble nous identifier à un adulte à qui elle ne se laisserait pas s'ouvrir. A

l'inverse de son comportement auprès de nous, Justine apparaît très extrovertie, bavarde dans le jeu, lorsqu'elle côtoie son groupe de copines de la chorale de l'église, dont sa sœur Palma. En présence des adultes néanmoins, elle adopte un regard fermé, un ton sérieux, un affect distant. Il nous semblerait qu'elle participe à une fabrication d'une étanchéité entre le monde des adolescents et celui des adultes, auquel elle nous attribue. Cette étanchéité, semble avoir la fonction de renforcement du groupe des pairs (Mercader *et al*, 2014) dans lequel Justine peut se permettre de se comporter différemment qu'en présence d'adultes. Son récit montre ses pratiques de mise en scène de la féminité et son appartenance dans un groupe social fondé sur ses attributs sociaux, ainsi que ses processus d'identification aux modèles proposés par ses parents.

Justine est au cœur du processus de devenir femme dans lequel elle veut à la fois l'indépendance et l'autonomie de ses parents et reproduire le modèle sexué qu'ils lui ont transmis. L'ambivalence apparaît dans son processus de devenir femme, manifestée par ses choix professionnels, ses choix d'objets de désirs, son identification au modèle féminin maternel. Lorsqu'elle partage une opinion qui va à contre courant des normes proposées et exemplifiées par ses parents, elle se reprend et s'oriente de plus près au modèle parental. A propos de son avenir professionnel, par exemple, Justine ne considère pas l'avis de ses parents : « ...C'est mon choix un petit peu. Ils ne peuvent pas trop m'aider aussi... ». Elle affirme une opinion, et tout de suite laisse une marge d'ouverture qui laisse entendre qu'elle ne se mettrait pas en désaccord clair avec les préférences de ses parents. Elle réduit l'affirmation de ses choix avec « *un peu* » et adoucit leur incapacité à l'aider par le descriptif « *pas trop* ». Mais Justine ne présente pas un modèle parental uni mais différencié entre sa mère et son père. Elle se dévoile différemment devant ses deux parents, expliquant comme elle ne dévoilerait pas ses choix de relations intimes devant sa mère comme elle ferait avec son père :

« Là, par exemple, si j'avais un copain, je ne le dirai pas à ma mère. Voilà. Pas maintenant en tout cas...ça ne me dérangerait pas d'en parler avec

mon père. Je sais qu'il ne le prendra pas mal. Il sait qu'on a l'âge et tout ça, qu'on ne traîne pas qu'avec des filles, donc ça serait un peu normal... ».

Ses relations avec les garçons sembleraient être perçues comme menaçantes ou transgressives des attentes de sa mère, ses relations avec les garçons disposeraient sa mère à « *le prend mal* ». Son inclination à séparer à qui elle se permet de se montrer en tant que femme avec une sexualité génitale, laisse supposer que sa mère soutient une séparation entre les sexes précédant le mariage tandis que son père lui permet la possibilité d'avoir une sexualité. Si Justine est capable de transgresser la loi maternelle lui interdisant la sexualité sans le cadre du mariage, elle semble s'être tout de même approprié la préférence de ses parents à ce qu'elle côtoie les garçons issus de la même communauté. Elle prétend, dans un premier temps, de ne pas sortir « *forcément avec des garçons de l'église* », mais précise finalement que le choix des garçons à qui elle porte un désir reste à proximité avec le groupe sanctionné par l'église :

« ...J'avais un copain qui était...Bah il n'était pas de cette...enfin il est venu juste pour le nouvel an parce que je l'ai rencontré à l'église, oui, certes. Mais il ne venait pas forcément dans l'église et il n'allait pas forcément à l'église aussi... ».

Par sa justification envers elle-même, il semblerait que Justine veut tisser des liens intimes avec des garçons inscrits dans un groupe social en dehors du cadre projeté par ses parents. Mais, nous observons que finalement le garçon est ancré dans sa même communauté élargie, même s'il n'assiste pas régulièrement au culte. Son argument laisse penser qu'elle souhaiterait inhabiter un désir qui ne soit pas le produit du projet de reproduction sociale de ses parents. Cependant, par la suite elle poursuit un discours dans lequel elle se projette en tant que femme mariée dans un cadre qui reproduit les normes transmises par ses parents. Justine affirme que l'église fera partie de sa vie d'adulte, et de préférence sera au cœur de son couple. Dans le cas où son futur mari n'est pas aussi impliqué qu'elle, elle ne l'obligerait pas à y assister : « *Parce que je sais que mon père il ne me force pas forcément à aller à l'église. Donc voilà, après ça sera son choix personnel. Mais ça serait bien qu'il aille à*

l'église... ». Justine montre à nouveau une alliance avec son père qui comprend son désir de côtoyer des garçons et ne la force pas à venir dans son église. Ces deux références à son père, qui lui comprendrait ses investissements amoureux et qui lui permet une marge de manœuvre quand à l'église, semblent signifier que Justine s'inscrit davantage dans le modèle paternel, qui structure son désir et ses projections de sa vie de femme.

Considérant son développement en tant que jeune femme désirante, Justine met en scène une esthétique qui ressemble à l'investissement qu'en fait sa mère. Cependant, elle porte un discours qui critique les femmes qui s'investissent leur féminité de manière exacerbée : « *...Plein de fond de teint, plein de maquillage...c'est fou et ils aiment bien ça...* ». Elle se perçoit comme invisible au désir des garçons qui, elle insiste, veulent seulement séduire cette catégorie de femme, avec les attributs qui ressemblent dans la réalité à sa mère, sa sœur Palma et à la majorité d'autres jeunes femmes observées à l'église. Elle se voit différente des femmes de son groupe d'appartenance, de celles qui incorporent cette mise en scène de la féminité normative. Il nous semble qu'elle détourne sa différence, se considérant finalement à travers un regard positif:

«...Une fille belle, c'est une fille simple, qui a un beau visage, qui n'est pas tartinée de fond de teint, de maquillage superficiel. J'aime bien la beauté simple en fait, pas superficielle...Faire trop attention à soi après ça devient je ne sais pas, ça devient ridicule... ».

Comparé à son entourage, son discours la décrit elle-même comme une fille qui ne montre pas « trop » d'attention investie sur le plan esthétique. Si d'un côté elle avait dit que les garçons « voient » les femmes qui mettent en scène leurs féminité et qui ont des attributs corporels stéréotypés, elle dit aussi que son père a désiré sa mère pour des raisons différentes de celles des garçons d'aujourd'hui : « *...Moi je sais que mon père il a regardé ma mère parce qu'elle était mignonne, pas forcément par rapport à son corps* ». Alors qu'elle critique une mise en scène trop exacerbée de la féminité et le désir qu'en portent les garçons, ses parents apparaissent en revanche

comme ayant exemplifié le désir digne de son estime. Il semblerait que le désir masculin qu'elle idéalise, et dont elle souhaiterait être l'objet, est exemplifié par son père.

Il nous semble que Justine associe la sexualité à un aspect légitime de la virilité, tandis que la féminité serait plutôt modelée par la sphère domestique. Elle ne se considère pas « *encore* » bien formée en tant que femme responsable des tâches domestiques, alors qu'à l'âge de Justine, sa mère a déjà été compétente :

« ...Ah oui, par contre eux ils n'ont pas du tout grandi avec la même mentalité que nous. Enfin, je ne sais pas, à quatorze ans les filles elles étaient déjà mariées, enfin, elles avaient déjà leur fiancé et tout ça, elles savaient déjà faire à manger, elles étaient déjà femmes de maison alors que nous pas du tout. On est très 'maman maman'... »

La différence entre Justine et sa mère semble déterminée par l'âge à laquelle elles intériorise la formation sexuée. Il semble, de manière implicite, que Justine s'attend à adopter un jour le rôle qui associe les femmes à la sphère domestique, tel est le modèle dominant de sa mère et de l'église (Fancello, 2005). Son retard n'est pas dû à une ouverture des choix pour les filles, mais plutôt au temps de dépendance auprès des parents qui est plus étendu. Ce changement de « *mentalité* » n'impliquerait pas le rôle sexué masculin, comme elle le décrit lors de sa première rencontre avec les responsabilités domestiques :

« ...Parce qu'on m'a laissé plusieurs fois la maison rien que pour moi avec mes frères, parce que ma mère et mes sœurs elles étaient parties...Du coup c'est moi qui m'occupais de la maison, leur faire la nourriture, le ménage et tout ça... »

La division sexuée du travail domestique est intacte, en cas d'absence des femmes « *instruites* » à la formation sexuée, ce sont les jeunes femmes en apprentissage qui s'en occupent, acte qui fait partie de sa formation pour devenir femme.

L'identification à ses origines congolaises apparaît comme le pont qui relie son alliance au modèle maternel et paternel. Tous les deux congolais, Justine s'identifie dans la continuité culturelle de ses deux parents. Elle indique son inscription dans le groupe social des congolais par son usage du pronom « on », même si elle n'y est jamais allée. Pour Justine, être congolaise « *est une fierté* », un sentiment qu'elle explique d'abord par une connaissance de l'histoire et une appartenance collective :

« Bah personnellement, pour moi c'est une fierté parce que je connais à peu près l'histoire de mon pays. Enfin pas tout, parce que je ne m'intéresse pas forcément à l'histoire. Et bah, je ne sais pas, pour moi c'est bien. Si on me demande mon origine, je vais crier, enfin, je ne sais pas, je suis contente parce que, on n'est pas forcément bien vu mais bon, je sais que voilà. En Afrique noire, on est le pays le plus connu... ».

Elle semble vouloir s'étayer sur un argument infaillible, tel que la connaissance de l'histoire en tant que justification de sa fierté, mais elle tempère cet orgueil par une émotion moins prononcée, elle est « *contente* ». Son implication affective paraît tempérée, comme outil de distanciation, par sa perception des congolais comme étant stigmatisés par le groupe majoritaire en France (Poiret, 1996).

Le discours de Justine s'organise autour d'un mouvement ambivalent entre l'affirmation de ses propres désirs et l'influence du regard de l'autre sur ses investissements identitaires. De l'appui sur le modèle paternel dans le domaine des interactions avec les garçons vers l'identité racisée, Justine est en pleine négociation entre la reproduction des modèles reçus et le développement de son propre modèle psychosocial.

1.3. Palma : « Il faut chercher la facilité »

Palma, une jeune femme de 18 ans et la grande sœur de Justine, est également née en France de ses deux parents congolais. Par opposition à sa sœur, Palma aborde plus franchement ses préoccupations de fidélité au modèle proposé

par ses parents. Au fil de l'entretien, Palma aborde, avec un accès à la parole facile, ses choix de vie d'adulte et leurs implication quant à la reproduction du modèle sexué de ses parents. Elle est ambivalente dans son désir de maintenir la réputation de ses parents en tant que leaders religieux et ses propres désirs romantiques, qui l'éloignent de son inscription dans le groupe social des congolais. L'entretien a eu lieu au sein de l'église un samedi soir, où après la répétition de la chorale, Palma a été la dernière à quitter les locaux pour rentrer chez elle, s'interdisant de sortir par désir de ne pas transgresser ses parents. Palma semble nous avoir considéré comme un adulte à qui elle pourrait se confier car elle s'est livrée, expliquant comment l'entretien *« ça fait super du bien...je veux te remercier hein, parce que ça m'aide aussi beaucoup moi »*.

Le discours de Palma s'organise autour du sujet de son désir d'entreprendre une relation romantique. Elle se considère être face à ses premières décisions de femme adulte et les élabore de manière réfléchie et sincère. Elle partage ses ambivalences, ses peurs à propos de devoir prendre la « bonne » décision, de bien suivre les normes de ses parents et enfin ses choix professionnels. *« Je suis en plein dedans ...Parce que mes parents, ils me regardent un peu de loin, du style en disant qu' 'elle arrive à l'âge où'... »*. Lorsque Palma exprime sa peur de choisir le « bon » objet de son désir, elle fait de suite référence au modèle de la reproduction sociale qui lui est conseillé par son père :

«...Il faut chercher la facilité, c'est-à-dire que mon père aujourd'hui ne serait pas contre un arabe, un juif, un chinois ou tout autre, mais il me dit 'cherche ta facilité' c'est-à-dire 'cherche à épouser un zaïrois tu sais que ça va passer automatiquement et facilement, on ne va pas dire que ça va réussir forcément mais on cherche la facilité' donc moi aussi... ».

L'appartenance à son endogroupe social serait ainsi le premier critère à privilégier dans le modèle proposé par son père. La construction d'un couple homosocial pourrait vraisemblablement faciliter l'intégration de son conjoint potentiel dans la famille élargie de Palma, ainsi que soutenir sa reproduction sociale. Son usage du pronom « on » lorsqu'elle nous raconte le conseil *« on cherche la facilité »* souligne

l'intériorisation et la fidélité envers l'autorité paternelle. Cette phrase sous forme affirmative « *on cherche* », peut être entendue comme une règle sociale qu'elle pratique activement ou bien comme une demande implicite qu'elle devrait mettre en pratique. Nous observons ici, avec l'arrivée de sa sexualité à son adolescence, que Palma est confrontée aux fortes différenciations extérieures de sa famille Cucciniello (2011). Dans ce moment de questionnement autour de la filiation, elle semble vouloir s'inscrire dans le modèle proposé par ses parents. Elle différencie les pratiques d'amour entre elle-même et ses camarades « *européennes* », soulignant une démarcation dans les attentes pour les filles qu'elle côtoie à l'église et les françaises blanches.

« ...Aujourd'hui, par exemple, si je fréquente quelqu'un, ben c'est pas comme des européens, genre comme une copine à moi qui va le présenter à sa maman et tout, non non non ! Nous c'est tout dans le- ah ouais si aujourd'hui je suis avec un gars, je sais que mes parents n'entendent en aucun cas son existence avant que je sois sûre que ça soit lui quoi. Voilà, donc je peux rester trois ans avec lui et pendant trois ans ils ne se douteraient même pas que j'ai quelqu'un. C'est un signe de respect en fait... ».

Elle se décrit comme soumise à l'interdiction des relations intimes en dehors du cadre du mariage, mais la justifie en termes moraux « *un signe de respect* », ne critiquant pas les pratiques collectives. Lorsqu'elle emploie le pronom « *nous* » le poids de son inscription sociale semble peser sur ses désirs personnels qui agissent autour de sa sexualité émergente. Partager son corps avec un homme la plonge dans l'univers des prescriptions et interdits sexuels au cœur de sa socialisation à la féminité (Echard, Jounet & Lallemand, 1981). Par contre, Palma décrit le contexte de ses désirs davantage sous un angle personnel, ce qui semble montrer à quel point son appartenance sociale et les devoirs sociaux qui y sont joints sont intégrés à un niveau personnel. Finalement, elle transgresse les normes qui « *respectent* » ses parents et fait des efforts considérables pour éviter leur regard ou celui de sa communauté élargie :

« ...Pour dire que mes parents ils n'ont pas à savoir...Il faut vraiment qu'ils ne sachent rien du tout...C'est ça qui est super dur en fait, euh... quand on a des coutumes à respecter, c'est ça, c'est ou bien après on est rebelle donc on s'en fout un peu, ou voila quoi, on ne respecte pas trop, ou bien on veut respecter et on attend ».

Finalement, une norme qui existerait pour montrer le respect devient une norme à laquelle elle est contrainte d'adhérer. Même si ses désirs, et son comportement qui en découle, transgressent le modèle de ses parents, elle se perçoit comme étant respectueuse et non pas une désobéissante. Entre adhésion et rébellion, elle cache sa vérité à ses parents, au risque d'être assignée au groupe des jeunes qui transgressent les lois internes de son groupe social. Elle met en place des stratégies pour se protéger du « *risque* » qu'elle pourrait rencontrer le regard d'un membre de sa famille élargie, qui dévoilerait ensuite sa transgression à ses parents. Les membres de l'église « *frères et sœurs* » ont le pouvoir de la dénoncer auprès de ses parents, dont elle se sent sous la pression de devoir les protéger. En effet, le comportement de Palma est surveillé par l'ensemble de la communauté du « Centre évangélique parole d'amour et vérité » car elle est garante de la respectabilité sociale du pasteur Paul-Antoine dont dépend le succès de la paroisse (Maskens, 2009). En tant que parents symboliques et sociaux de la communauté élargie (Fancello, 2005), Palma ne transgresserait pas seulement ses propres parents mais risquerait de mettre en danger la réputation de son père en tant que pasteur :

« ...Mon père, il prêche en haut et il conseille les gens quoi... Je n'ai pas vraiment cette audace de passer devant ma mère la tête haute en disant 'oui celui c'est mon copain et tout'...Donc moi je sais que j'ai mes valeurs, j'ai mes euh... j'ai un nom à respecter... ».

Sans l'accord de ses parents et de sa communauté religieuse, Palma ne va pas s'approprier sa transgression des normes tout en justifiant, « *j'ai mes valeurs* », qui sont certes différentes de celles de ses parents, mais correspondent vraisemblablement aussi au désir de respecter l'image de l'autorité parentale. Ses propres valeurs semblent ainsi imbriquées dans les attentes de sa famille sociale, soutenues et justifiées par le poids religieux.

L'adhésion de Palma à de tels rites d'alliances semble réglementer de multiples systèmes de signification ainsi que des attentes de différents niveaux de ses groupes sociaux. Sa trajectoire individuelle interagit avec celle du groupe élargi ainsi qu'avec celle de la société plus large qui maintient le sens symbolique de la religion évangélique. Ses parents tiennent un projet représentationnel de transmettre leurs propres pratiques maritales à leurs enfants et leur religion est utilisée stratégiquement en tant que ressource symbolique pour mener à bien ce processus de reproduction sociale. L'entretien avec Palma met en exergue le lien entre les ressources symboliques de son « capital de pureté » (Demart, 2013) qui se constitue dans un projet de continuité communautaire. Sa virginité serait particulièrement marquée comme l'épreuve de sa socialisation en tant que femme et de sa sexualité (Echard, Jounet & Lallemand, 1981). Dans un contexte de migration et d'évangélisme religieux, son adoption du modèle parental émerge comme une façon de faciliter la médiation culturelle de ses parents.

1.4. Daniella : « Je dois rester à l'intérieur... »

Nous avons rencontré Daniella à l'église, notamment pendant une sortie avec le groupe des jeunes. A 21 ans, elle se démarque des autres jeunes par son attitude sérieuse et son fort investissement sur le plan esthétique qui lui donne un air encore plus âgée que les autres. Née en Suisse d'une mère rwandaise et un père congolais, Daniella a été élevée en France. Elle se décrit comme faisant partie des jeunes qui ont « *tous grandis à l'église* » y assistant au culte hebdomadaire depuis sa petite enfance. Elle se présente avec un air de supériorité et fierté « *j'ai 21 ans moi...j'ai Bac +2...* », elle nous regarde avec méfiance et nous éprouvons une difficulté à tisser un lien avec elle. Au fur et à mesure, le contact avec elle s'est adouci seulement pour se refroidir à nouveau lors de l'entretien collectif avec le groupe des jeunes.

Daniella négocie des représentations sexuées transmises par ses parents, intégrant certaines et rejetant d'autres. Lorsqu'elle parle du Congo, pays natal de son père, elle montre son adhésion à sa perspective quand elle reproduit un discours qu'elle a sûrement entendu sur le pays, étant donnée qu'elle ne connaît pas le Congo. Elle affirme « *quand t'as beaucoup d'argent, t'es bien là bas* » mais ne se projette pas personnellement de s'y installer. La perspective à laquelle elle adhère est plutôt le projet de migration de ses parents ; elle va poursuivre les raisons leur établissement en France, qui se fonde sur leur recherche d'une meilleure qualité de vie.

Tout de même, Daniella ne s'approprie pas l'ensemble du modèle parental, notamment en matière de représentations sexuées. Pendant l'entretien collectif, plusieurs filles évoquent la manière dont leurs droits de sortir le soir en ville sont plus restreints en comparaison avec ceux des garçons. Daniella déclare qu'elle subit une différenciation sexuée qui est hiérarchisée : « *on n'a pas les mêmes droits* » et soulève ensuite un désaccord entre sa mère et son père au sujet de sa propre liberté :

« ...J'habite avec ma mère et mon père qui est arrivé ici, pour lui, c'est sa fille elle doit rester à l'intérieur tout ça, alors ma mère elle dit 'non non non non non faut arrêter quoi'...mon père il dira 'non' mais ma mère elle dira 'mais laisse la partir, c'est un anniversaire, ce n'est pas comme si elle sortait tous les soirs'...après, lui, il a la mentalité euh ... de l'Afrique, il ne comprend pas la mentalité d'ici... ».

Pour Daniella, les différences entre ses parents sont attribuées et justifiées par une différence culturelle. Son père, elle explique, est arrivé en France du Congo depuis peu de temps et étant trop peu acculturé, il ne soutient pas l'idée que sa fille soit autonome. Ayant été élevée principalement par sa mère et entièrement en France, Daniella et sa mère partagent l'attente qu'elle puisse accéder à une indépendance tout en étant une fille. Elle associe l'arrivée de son père en France à une rencontre conflictuelle entre deux modèles sexués de l'éducation : « *Parce que moi ça m'a fait un choc...mais après tu deviens fou, je sais pas moi* ». Daniella s'allie davantage avec

sa mère et associe ce modèle sexué plutôt à la France, en opposition à son père congolais :

« Elle me disais 'je te comprends parce que c'est pas normal du jour au lendemain je fais ça, on m'interdit ça du jour au lendemain, c'est pas normal'...ouais moi je vais pas respecter ça ».

A terme, Daniella transgresse l'autorité que son père essaie d'installer et s'appuie sur la perspective de sa mère. Cependant, elle n'adhère pas au rôle sexué du modèle de sa mère, qu'elle est supposée adopter dans la sphère domestique. De nouveau, Daniella réclame plus de liberté que ce qui lui est accordée :

« ...Ouais j'ai deux frères et eux, ils faisaient rien du tout, tous les soirs j'étais obligée de tout tout tout tout faire...Ils trouvent que c'est normal que je fasse tout comme ça, même si j'ai un travail, même si j'ai l'école, je dois tout faire pour lui, c'est les garçons...».

Sans le soutien de sa mère, Danielle se sent dans l'obligation d'adopter ce rôle, elle ne transgresse pas le modèle sexué pour une prise de pouvoir individuel. Il apparaît qu'elle oserait aller à l'encontre du modèle paternel seulement lorsqu'elle est accompagnée par le soutien de sa mère. Elle associe le désaccord avec son père à une différence culturelle tandis que son implication dans les tâches domestiques semble relever d'une réalité qu'elle ne pense même pas remettre en question. Daniella semble habiter par une ambivalence entre l'adoption et le rejet du modèle sexué proposé par ses deux parents, qui eux-mêmes se situent à deux endroits différents sur le continuum.

1.5. Sharon : « Ouais mais elle est une fille »

Nous avons rencontré Sharon pour la première et seule fois lors de l'entretien collectif avec le groupe de jeunes à l'église. Elle montre une certaine maturité et distance vis-à-vis du groupe des jeunes. Née et élevée à Londres par des parents congolais, Sharon, 21 ans, est en France pour les études supérieures. Depuis

toujours, Sharon a assisté au culte évangélique et une fois arrivée en France elle a trouvé cette église par son réseau familial. Sharon exprime sa proximité avec le Congo et évoque le pays avec une connaissance intime de sa langue et ses cultures. Elle se distingue de l'ensemble des autres jeunes par son style vestimentaire ainsi que sa facilité à partager ses points de vues, même quand ils sont contradictoires avec ceux de la majorité du groupe. A la fin de l'entretien collectif, nous avons discuté davantage avec Sharon qui s'est intéressée au sujet de notre étude et nous a donné le contact de ses amis universitaires qui travaillent sur les mêmes sujets.

Le sujet des inégalités entre les normes sexuées pour garçons et pour filles a dominé l'échange pendant l'entretien collectif, la majorité de participants associant ce système de sexe à un trait culturel. Sharon, en revanche, dissocie le modèle éducatif de tout trait culturel, exprimé par certains par les termes « *mentalité africaine* ». Par opposition aux autres participants, Sharon avance que le modèle sexué à l'œuvre au sein d'une famille relève d'abord, et seulement, des parents et non pas de leurs origines culturelles. Elle évoque ses propres frustrations avec les contraintes imposées par son père qui rejoignent celles soutenues par d'autres interlocutrices auxquelles elle s'était d'abord confrontée :

«...Mon père me dit 'ouais mais elle est une fille, donc elle devrait arriver à temps pour faire ces aides pour préparer'...J'ai un grand frère, mais c'est comme je dis : c'est aussi les parents parce que ma mère, parce que j'ai grandi avec ma mère, elle est un peu plus relax avec moi... ».

Cependant, lorsqu'elle commence elle-même à attribuer les inégalités sexuées aux origines culturelles, il semblerait qu'elle ait envie de les séparer pour préserver une image positive de ses origines congolaise. Sharon ne veut pas attribuer l'autorité paternelle à un trait congolais, argument qu'elle souligne par le point de vue de sa mère qui elle aussi est congolaise. La défense d'une perspective sexué des différences, indépendantes de la culture, nous interroge sur la relation entre mère et fille. Tandis que Justine et Palma ne veulent pas transgresser les attentes que leur

projette leur mère, Daniella et Sharon font part d'une complicité avec leurs mères autour de leurs désirs d'autonomie de leurs filles. Ces différences de perspectives semblent souligner comment l'idéologie de la mère structure les représentations de l'inégalité qu'elles vont transmettre à leurs filles.

1.6. Christelle : « ...Comme je suis une fille, je dois passer ma vie à la maison »

Christelle est née en France d'un père angolais et une mère congolaise, avec laquelle elle assiste très régulièrement aux cultes hebdomadaires. Egalement membre de la chorale, Christelle se décrit comme étant « *née dans l'église* ». Contrairement aux autres jeunes, Christelle a arrêté de venir à l'église pendant une période et s'y investit aujourd'hui comme un choix personnel approprié. Le contact avec Christelle a été souple et franc, un lien établi nous a permis des interactions simples après l'entretien lors des observations.

Le discours de Christelle souligne le processus de reproduction sociale lorsqu'il s'appuie sur la religion. Contrairement aux autres jeunes qui viennent à l'église, obligés par leurs parents, Christelle a coupé le lien avec l'église seulement pour revenir par sa propre volonté. Il semblerait qu'elle a du se séparer des attentes maternelles pour pouvoir intégrer l'église par son engagement personnel :

« Moi à la base j'allais à l'église parce qu'on m'emmenait à l'église...ma mère...C'est dès le plus jeune âge, donc toi t'es née dedans. Moi je suis née dedans et en fait, au fur et à mesure, en fait si on n'a pas de raison de venir à l'église, on y vient plus. En fait, au final quand je suis revenue c'était parce que j'ai perdu le lieu de réconfort, c'est l'endroit de sortie : en semaine tu travailles, et puis le dimanche c'est l'église, c'est plutôt ça, à une période je venais plus enfin... ».

Aujourd'hui en tant que jeune femme, Christelle décide consciemment de s'y inscrire, elle s'est appropriée l'église et lui a accordé un sens qui lui est propre. Son

recours au pronom « *tu* » souligne cette passation entre la dépendance maternelle et son indépendance apparente. Elle semble parler de manière générale à un ensemble de jeunes impliqués dans les pratiques religieuses par obligation parentale « *toi t'es née dedans* ». Elle parle comme si cette autorité parentale est une expérience commune à tout jeune ; leur implication précède le développement de leurs capacités critiques. Son discours distancié continue « *on n'a pas de raison de venir* », et justifie sa position que sans un sens signifiant personnel, tout enfant s'en décrochera. Elle reprend un discours personnel une fois qu'elle raconte comment elle adhère à l'église pour sa propre signifiante personnelle.

L'église n'est pas le seul lieu où Christelle prend une distance avec le modèle de sa mère. Elle rejoint les discours de Daniella et Sharon qui lamentent la différenciation hiérarchique à laquelle elles sont soumises en tant que filles au sein de leurs familles. Tout d'abord, Christelle, comme Sharon, dissocie ces inégalités de toute justification culturelle, mais finalement, elle associe le modèle éducatif de ses parents à leurs origines angolaises et congolaises. Dans un premier temps, elle considèrerait le modèle éducatif inspiré de leurs pays d'origine ainsi que de la France :

« C'est mixte, moi je peux dire que c'est mixte. On va dire que mes parents ils sont peut être africains, mais ils sont arrivés en France, ils se sont quand même acculturés à la culture française donc euh... ».

La manière dont elle qualifie ses parents « *ils sont peut-être...mais...quand même* » laisse entendre que Christelle répond à un stéréotype qui pourrait être relié à ses parents en tant qu'africains. Est-ce qu'elle critique « *les africains* » elle-même, ou est-ce qu'elle s'adresse à un interlocuteur imaginé ou projeté, un français par exemple, qui porterait un regard négatif sur ce groupe social ? Son évaluation implicite du groupe « *les africains* » est négative, mais elle justifie la distance que ses parents ont prise avec leurs origines africaines. Parce qu'ils se sont rapprochés du modèle français, elle évalue ses parents plus positivement. Nous observons, à nouveau, la centralité du groupe social « *les africains* » dont les attributs stigmatisant aurait été créés et imposés ou désignés par le groupe majoritaire

(Guillaumin, 1972). Dans cette logique, Christelle évoque les aspects du modèle éducatif de ses parents avec lesquels elle n'est pas d'accord par leur association aux traits culturels : « ...Il y'a des trucs, il y'a des choses qu'ils gardent : comme je suis une fille, je dois passer ma vie à la maison le soir...Donc voilà quoi, on vit avec son temps... ». A l'inverse de ses frères, Christelle est contrainte à rester à l'intérieur de la sphère domestique, une différenciation hiérarchisée qu'elle associe à une époque, voire une tradition ancienne. Elle en parle avec une intonation cynique qui laisse entendre son manque de satisfaction avec cette éducation sexuée. Elle précise finalement que cette contrainte est une exigence qui vient du père : « ...Mon père, pour lui, à partir d'une certaine heure...je suis censée être à la maison...». Tout de même, elle ne critique pas directement son père, mais contextualise cette décision comme étant le résultat de sa génération, de « son temps ».

Alors que Christelle sous entend une critique de ses parents en tant qu'africains, et de son père pour son adhésion à un système sexué différencié, elle tient tout de même à souligner comment ils sont amenés à entreprendre des négociations culturelles importantes. Elle explique le rite de la dote pour exemplifier comment ses parents, en tant qu'africains élevant leurs enfants en dehors de l'Afrique, conduisent les permutations dans le système social :

« Il y'a des choses que vous pouvez faire dans le pays qu'on ne fera pas ici...ben par exemple, tout ce qui est mariage euh... chez nous, il y'a la dote alors ils sont pour, parce que c'est un principe de vie. Ils se disent 'une fois qu'on est en France, bon ben si la fille elle n'épousera pas forcément un angolais ou un africain, peut être elle peut épouser un blanc et à ce moment là, on ne demandera pas forcément une dote' ».

Elle s'appuie à nouveau sur un discours généraliste, « vous pouvez faire...on ne fera pas » qui semble signifier que le processus d'acculturation au sens d'une rencontre entre deux groupes culturels, qui exige l'interaction entre au moins deux groupes structurés par les normes et valeurs culturelles différentes (Lefebvre & Legault, 2006; Phinney, 1990). De plus, elle semble s'identifier à ses parents et à ses origines lorsqu'elle dit « chez nous », tandis qu'elle n'est jamais allée au Congo ni en Angola.

Nous observons comment le choix de partenaire de Christelle aura un effet direct sur la transmission sexuée entre parents et fille. Ses parents sont ouverts à ce qu'elle, ou d'autres filles dans sa famille, ne se marient pas avec un homme de la même origine, d'autant plus qu'ils ne s'attendent pas à ce que le futur mari participe aux codes culturels qui lui sont étrangers. Le choix et la mise en scène de l'alliance maritale composent le lieu où la reproduction des codes culturels est articulée, une reproduction qui assure une transmission sexuée.

1.7. Xavier : « ...C'est normal, c'est dans la logique des choses... »

Né en France de deux parents martiniquais, Xavier a 17 ans et émane un air très sage, peu agité, sérieux. Xavier vient à l'église entouré par sa famille ; son père Pierre anime les cultes du mercredi, sa grande sœur est responsable du groupe des petits enfants de l'église, et sa mère et sa petite sœur sont toujours présentes aux cultes hebdomadaires. Même si Xavier assiste systématiquement à chaque culte à l'église, nous n'avons jamais pu construire un lien d'interaction avec lui ; notre seul échange s'est produit lors de la discussion avec le groupe des jeunes. Xavier parle peu, montre peu d'émotion, il émane un air très sérieux. Comparé aux autres jeunes de l'église, il donne l'impression d'écouter le sermon, notamment parce qu'il n'est pas préoccupé par son portable mais regarde l'interlocuteur. Si Xavier paraît s'exprimer très peu, il domine pourtant la parole pendant l'entretien collectif avec un discours fort moralisateur qui reproduit le ton des sermons de son père.

Face à toute forme de questionnement ou de dérision des valeurs chrétiennes, Xavier a imposé des opinions fortes et réfractaires. Lorsqu'un autre participant à évoqué la moindre ambivalence, il avançait des points de vues dichotomiques qui s'ancrent dans la même lignée que la pensée moraliste soutenue à l'église. Face à des critiques si fortes, d'autres participants l'ont même appelé à soutenir une perspective plus ouverte, mais Xavier est resté fidèle à ses positions. Lorsque

Christelle et Daniella expriment leur sentiment d'injustice du à la hiérarchie des différences sexuées, Xavier va directement à leur rencontre. Il déconstruit leur arguments pour justifier comment la différenciation sexuée hiérarchisée est juste, banale, répandue de partout : *« ouais, mais ça c'est normal dans tous les pays... Ben c'est normal, enfin on ne peut pas laisser sortir une femme à minuit... »*. Il poursuit son argument, révélant sa logique par laquelle toute femme qui ne reste pas à l'intérieure de la sphère domestique reçoit des reproches moralistes :

« Ben voilà, elle fait quoi ? Elle travaille la nuit ? Hein. Voilà. Tu vois, si tu travailles la nuit, on est grand, tu sais ce qu'ils font ? Ils font n'importe quoi la nuit, à minuit, tu serais à minuit, tu ferais n'importe quoi. Tu ne peux pas faire n'importe quoi, mais une femme qui sort à minuit tu sais, c'est déjà s'il y'a des mauvaises... ».

Xavier semble stigmatiser toute femme qui transgresse les normes auxquelles il adhère et sera, par la suite, catégorisée en tant que prostituée. Quand Christelle essaie de lui montrer comment les femmes dignes de son respect pourraient avoir envie de sortir le soir avec les motifs légitimes, il reste scellé à son idéologie naturaliste :

« C : ...mais ta grande sœur elle, elle a les mêmes droits que toi ou c'est un peu différent ? »

X : les mêmes droits ?

C : donc en l'occurrence un garçon est un garçon, une fille est une fille

X: mais c'est normal, mais c'est normal, c'est dans la logique des choses »

Malgré un mouvement dans le groupe qui questionne sa logique, Xavier ne laisse aucune marge pour rentrer en contact avec sa logique interne. Il ne peut pas entendre les perspectives des interlocutrices, mais s'investit dans la défense de sa pensée. En comparaison avec les autres interlocuteurs. Comme le discours évangélique de son père, Xavier ne laisser aucune ambivalence apparaître, s'inscrivant dans le modèle parental. Tel que le frère de Rayana, Xavier s'appuie sur la figure de la « putain » afin de pouvoir stigmatiser les filles qui transgressent des codes de genre qualifiés comme inacceptables (Dorlin, 2003). Xavier semble se

représenter comme une « police » des normes transmises, aussi bien par son père Pierre, que par le discours fondateur du « Centre évangélique parole d'amour et vérité ».

1.8. Paul : « ...Dans l'éducation qu'on m'a donnée, je ne faisais pas ci, je ne faisais pas ça... »

Avant la discussion collective, nous avons seulement perçu Paul, 18 ans français d'origine congolaise, à la sortie du groupe de jeunes au bowling, sans pour autant échanger avec lui ; les garçons se sont mis à l'écart des filles et il s'est avéré difficile de pénétrer ce clan masculin. Langage argotique, habillement du type hip-hop, nous avons catégorisé Paul comme un jeune dur. Or, lors de l'entretien collectif, Paul s'est dévoilé comme un jeune homme sensible qui navigue dans une ambivalence quant aux choix normatifs proposés au « Centre évangélique parole d'amour et vérité ». Il est tenté de transgresser le chemin bâti par ses parents et soutenu par l'église, mais cherche à maintenir tout de même sa foi et l'harmonie auprès de ses parents. Son discours qui dévoile son ambivalence provoque une critique claire et forte de la part de Xavier qui domine le reste de la discussion.

Lorsque Christelle et Daniella soulèvent leur affrontement aux positions parentales en termes de l'éducation sexuée différenciée, un vif débat est provoqué au sein du groupe. Paul révèle son inscription dans une logique naturaliste en ce qui concerne une différenciation hiérarchisée entre les sexes, même s'il n'adhère pas au discours catégorique de Xavier. Les deux garçons trouvent un certain accord au sujet de leurs sœurs, pour lequel Paul s'approprie une position d'autorité et de garant pour qu'elle reste dans les normes sexuées attendues :

«...Tu sais euh... quels dangers il peut y avoir dans ton quartier, c'est comme l'année dernière, ils ont... y'a eu des coups de feu au match du taureau. J'habite à côté du match du taureau, tu penses que moi à cette

heure, si ma sœur elle me dit 'ouais bon bin je suis dehors' je vais faire 'tu... tu vas où dehors ?' ».

Son intonation et questionnement nous communiquent qu'il impose une limite à sa sœur, notamment dans l'intérêt de la protéger, car il la perçoit comme étant plus sensible à la violence. Paul se révèle occuper une position non seulement protectrice, mais plus clairement paternelle envers sa sœur, notamment quand il ne s'agit pas d'un contexte de violence potentielle :

« P : C'est sûr, après ça dépend : si elle me dit qu'elle a un anniversaire à tel ou tel endroit, je fais 'à quelle heure tu vas rentrer ?' c'est tout à fait normal, après c'est après c'est une question de confiance, c'est euh... de savoir vraiment si, si on est sûr-

X : ouais, ben ouais, mais tu vas pas la laisser sortir

P : après, si elle me sort des anniversaires tous les weekends, tous les soirs... je vais trouver ça...

X : Voilà !

P : je vais trouver ça louche »

Si la sœur de Paul ne respecte pas les règles de son propre système normatif, il la rendrait illégitime en la catégorisant comme hors normes, sale, suspecte. De cette manière, Paul s'est approprié une position de gardien des normes sexuées au sein de la famille, normes qui règlementent plus particulièrement les filles de la famille.

Cependant, Xavier et Paul ne partagent pas toujours le même avis en ce qui concerne leur devoir à maintenir et poursuivre les normes reçues de leurs parents. Tandis que Xavier adopte et défend les normes transmises par son père et soutenues par l'église, Paul questionne le modèle que ses parents lui transmettent :

« ...J'ai une éducation assez sévère par rapport à mes parents : je n'avais pas le droit de sortir en boîte, je n'avais pas le droit de faire ci ou de faire ça, arrivé à 18 ans je leur ai dit 'pourquoi vous ne me laissez pas sortir en boîte ?' ils m'ont fait 'déjà tu sais, tu suis, tu vas à l'église' en gros t'as pas le droit...je leur dit 'mais c'est pas comme...je désobéissais' je leur ai juste demandé de d'y aller une seule fois. Ma mère elle m'a dit qu'elle avait parlé à mon père, elle a dit 'laisse le aller, il verra de lui même, si

franchement il suit bien correctement à l'Eglise, il verra de lui même que c'est pas un truc pour lui' ».

Ses parents s'étaient sur l'Eglise et les normes de comportements qui y sont soutenues, pour assurer que leur fils intègre leur modèle éducatif, déterminant sa capacité à rester de près des normes parentales. Il bénéficie de la marge laissée ouverte par sa mère et goûte ainsi pour la première fois à cet acte interdit :

«P : ...J'y suis allé une seule fois, en boite je suis allé, ça ne m'a pas apporté grand chose...

X : tu sais que la boite ce n'est pas les... c'est pas bien, donc dans la non, parce qu'après...

P : je sais dans l'éducation qu'on m'a donnée, je ne faisais pas ci, je ne faisais pas ça...un jour ou l'autre tu te dis 'ben ouais, mais on me dit c'est interdit, c'est pas bien'... je suis allé une seule fois en boite, j'ai vu, je me suis dis 'ouais bon, c'est un truc où ils mettent de la musique'...c'était comme d'habitude... »

Il semblerait que Paul réagit positivement au test de foi que lui autorisent ses parents, il a intériorisé des normes de l'Eglise et il n'éprouve plus le besoin de transgresser. Le reproche de Xavier de l'ordre dichotomique entre le bien et le mal provoque Paul et l'incite à justifier le contexte de sa transgression. Tandis que Xavier interdit à tout prix de s'approcher de tout acte potentiellement déviant, Paul laisse apparaître l'ambivalence entre son intériorisation d'une norme religieuse et dans son appropriation d'une norme sexuée.

1.9. Harmonie : « Je parle de métissage, donc tu vas apprendre à faire le ménage et aux garçons, et aux filles en même temps »

Harmonie, contrairement aux autres jeunes, est né au Congo et est en France seulement depuis quelques années. Il est le plus âgé du groupe, à 23 ans, et son attitude communique son adoption d'une position de leader. A la sortie du groupe des jeunes au bowling, Harmonie a été le seul garçon à nous adresser la parole,

toujours avec un air de supériorité distancié. Il présente ses points de vue avec une certitude de vérité, se défendant sans écouter les autres. Il se désigne lui-même comme différent des autres jeunes du groupe, décrivant son désir d'aller voir le monde, un désir qui l'a amené à vivre en Chine pendant plusieurs années. Lorsque les autres participants parlent, il semble s'ennuyer un peu, regardant son portable tout au long de la discussion et partant au plus vite à la fin.

Harmonie dit avoir « *grandi dans l'Eglise évangélique* » et est venu à celle-ci par l'intermédiaire de son réseau familial. Il dit, à l'inverse des autres jeunes participants, venir assister aux cultes par son propre désir et non pas par celui de son entourage. Il semblerait que c'est la mise en scène du culte qui est l'élément clé qui attire Harmonie. Le culte évangélique fournit un espace d'expression plus libre par rapport au culte catholique :

« ...L'Eglise catholique, c'est... ils font trop la même chose quoi, c'est tous les jours la même chose, c'est trop carré. Alors je voudrais voir les choses autrement se faire, expliquer la parole de Dieu quoi, vraiment avec une autre façon, une autre manière de prier, une autre manière de prêcher...le style voilà, tout à fait ouais... ».

Le pasteur Paul-Antoine avait décrit une mise en scène organisée autour des codes culturels congolais, codes dans lesquels Harmonie pourrait s'identifier davantage qu'au culte catholique en France. Est-ce que le changement d'appartenance religieuse s'est effectué suite à sa migration ? Son appartenance paraît sans ambivalence, il déclare avec clarté comment son cadre social pourrait être à la fois le lieu qui l'éloigne de ses pratiques chrétiennes, tout en étant un lieu d'ancrage chrétien. Il ne défend pas des normes, mais dégage une attitude d'assurance personnelle, d'estime de soi élevée, de certitude :

«...L'entourage, comme il y'a des gens avec qui vous êtes, qui vous influencent à faire du mal à être dans le péché...Mais il y'a des gens avec qui quand vous êtes là, par exemple là, on parle de Dieu, on parle de

choses positives...du coup, il y'a l'ambiance, ça permet pas franchement d'être dans le péché quoi...on devrait beaucoup plus cultiver les côtés positifs, le côté en pensant qu'on a un intérêt, étant chrétiens, à être enfants de Dieu, donc voilà ».

Il se positionne à part, au-dessus, du reste du groupe car la fonction groupale dans la maintenance des normes religieuses est évidente. En effet, les références culturelles religieuses protègent les normes, en menaçant les croyants de répercussions s'ils ne suivent pas les règles sociales déterminées par l'église. Harmonie contient le débat des autres jeunes sur les « bonnes » ou « mauvaises » influences avec la certitude de sa perspective en tant qu'acteur autonome qui contrôle seul sa vie. Là où les autres jeunes sont préoccupés par la négociation des modèles parentaux et religieux, Harmonie trouve une solution sans ambivalence. Par exemple, lorsque Christelle évoque la « *mentalité de l'Afrique* » qu'elle associe à son père autoritaire, Harmonie adopte la voix valable de la culture africaine et renforce son lien entre une pratique éducative sexuée :

« C'est un problème de... ça dépend des parents, et moi je vais dire en gros que si j'étais parent, j'aurais fait un métissage, parce que venant d'Afrique...En venant d'Afrique on ne peut pas imposer l'éducation de l'Afrique aux enfants, par exemple, qui sont en France ou qui sont ailleurs hors de l'Afrique. Par exemple quand il dit son père ...'non tu peux pas sortir entre 22h et 6h' et tout...voilà, c'est abusé ».

Il résout le conflit qui pourrait poser l'ambivalence autour de la différenciation sexuée hiérarchique entre garçons et filles, par la proposition d'un « métissage » qui donnerait suite à une éducation égalitaire entre garçons et filles. Est-ce que sa logique rationnelle est le fruit de ses voyages à l'étranger qui lui ont fourni une perspective relativiste ? Ou bien est-ce que Harmonie tente plutôt de ficeler toute discussion par sa proposition qui pourrait être appliquée à toute situation interculturelle ?

« Je donne aux enfants une éducation qui vont permettre qu'ils puissent évoluer où ils sont, parce que si tu dois seulement te focaliser sur l'Afrique, parce que nous par exemple on va dire 'il y'a que les femmes qui sont dans la cuisine, les hommes sont en train de jouer au foot ou de jouer à la

Playstation'...on va te dire quoi 'une femme va toujours faire à manger, on apprend le ménage aux filles, pas aux garçons' par exemple ça, c'est... franchement on est borné là quoi ! ».

Son usage du pronom « on » qui laisse entendre son inscription dans une catégorie sociale des « *africains* », s'offrant la légitimité de généraliser sur un modèle sexué qui serait finalement au cœur de l'éducation dans les familles africaines. D'un côté Harmonie dissocie « *africain* » d'une différence sexuée dans l'éducation, tout en expliquant l'existence de cette association de manière intrinsèque. Son idée de métissage intervient au sujet de la répartition des tâches domestiques, l'espace particulièrement sexué qui pourrait faire l'objet de conflit entre parents et enfants :

« ...Je parle de métissage, donc tu vas apprendre à faire le ménage et aux garçons et aux filles en même temps...Après c'est un problème de confiance aussi, tu donnes une bonne éducation aux enfants et tout... ta confiance à tes enfants ils ne vont pas te mentir, genre...t'as confiance en tes enfants, ils demandent la permission, on va les laisser sortir ».

Harmonie n'envisage pas les raisons pour lesquelles un parent voudrait faire perdurer ses codes et valeurs cultures dont les rôles sexués découlent. Il dessine un contexte familial dans lequel le conflit serait remplacé par une compréhension mutuelle fondée sur la confiance attribuée aux enfants. A travers ses perspectives multiples, Harmonie semble systématiquement soutenir une vision du monde par laquelle il a du contrôle en tant qu'acteur social. Contrairement aux autres jeunes, Harmonie évoque la valeur de l'individualisme dont le contrôle de soi est un élément clé (Joffe & Staerklé, 2007). Il semble résoudre les conflits issus des différences sexuées hiérarchisées, dont parlent les autres jeunes, par son adoption d'un ethos de l'individualisme.

2. Groupe des jeunes

Tandis que les garçons sont en accord sur leur rôle de responsable de leurs sœurs, ils ont des opinions conflictuelles lorsqu'il s'agit de leur propre transgression des normes morales ancrées dans la religion. Face à l'ambivalence de Paul, nous avons vu comment Xavier reproduit le discours de son père qui démarque très nettement les bonnes voies chrétiennes qui s'opposent à tout autre chemin : « *en tant que chrétien, tu dois marcher dans le bon sens* ». Il maintient sa position orthodoxe et ne se permet pas d'y déroger. Xavier semble défendre les frontières symboliques et morales de la religion qui ont été mises à mal par l'ambivalence exprimée et explorée chez Paul. Leur discussion arrive à une impasse et les autres participants semblent réclamer la fin de l'entretien, « *on s'éloigne un peu du sujet là* » déplore Harmonie.

En effet, si tous les participants se réfèrent à un membre de leur famille qui les a influencé ou, pour certains, obligé d'assister au culte, seulement Daniella évoque l'obligation par sa mère comme une contrainte imposée. Pour le reste des jeunes, aller à l'église est un fait banal qui souligne l'importance du groupe. L'église fournit une communauté qui est au cœur de l'engagement de ses membres. Harmonie, par exemple, décrit les pratiques religieuses comme « *venir avec tout le monde* », Christelle décrit « *un lieu de prière où on peut rencontrer d'autres personnes et partager* ». Daniella dit être « *née dedans* », comme Justine et Xavier, soulignant le lien entre église et famille, le berceau collectif dans lequel ces jeunes ont grandi. Pour ces jeunes, l'église est un lieu de socialisation, l'endroit où ils se ressource, s'expriment dans la chorale et trouvent la source leurs croyances. Daniella ajoute comment l'église est : « *le lieu de réconfort, c'est l'endroit de sortie...en semaine tu travailles et puis le dimanche c'est l'église* ».

Daniella évoque, par exemple, sa préférence de garder à distance ces groupes d'amis sur la base de leur appartenance religieuse, discours qui ceux de Palma et Justine

dans les entretiens individuels, par lesquels les jeunes s'auto-divisent par une appartenance ethnicisée d'abord, et par leur inscription religieuse dans un deuxième temps. Le besoin de se démarquer du groupe majoritaire des français blancs est plus fort que le désir de partager des codes religieux avec son entourage social. Ils dessinent un monde social dans lequel les chrétiens seraient source d'influences positives et sont diamétralement opposés aux non chrétiens, source d'influence négative. Cette partie de la discussion dévoile leur adoption claire d'une pensée religieuse par laquelle ils se considèrent appartenir à une famille qui dépasse les liens génétiques pour des liens spirituels avec Dieu.

Ces dynamiques identitaires soulignent comment l'identité religieuse semble faire partie de l'identité racisée pour certains, tandis que d'autres associent l'identité religieuse aux éléments de croyance et non pas d'identification supraordonnée. Certaines des filles, par exemple, associent le système sexe-genre sur lequel s'appuient leurs pères à des qualités de l'identité racisée en tant qu' « africain ». Cependant, l'ensemble des jeunes adoptent une identité religieuse et la relie à l'appartenance ethnique. Pour les filles qui souhaitent avoir autant d'autonomie que les garçons, leur critique de l'identité racisée ne dévalorise tout de même pas leur identité religieuse (Jaspal, 2011). Cet apparent conflit entre les deux identités, une dénigrée et l'autre mise en valeur, peut être compris dans le cadre de la recherche d'une cohérence identitaire, qui réfère au besoin de percevoir ses identités comme imbriquées et cohérentes, afin de se positionner de manière positive (Jaspal & Cinnirella, 2012). Pour les filles, il semblerait que la sexualité à l'adolescence souligne en particulier leur désir d'autonomie qui se confronte au risque de la stigmatisation. Cette intersection genrée les amène à critiquer leur positionnement subalterne, tout en s'identifiant sans hésitation au groupe supraordonnée fourni par l'église. Autrement dit, les filles sont en conflit avec leurs pères en termes d'enculturation genrée, tandis que l'ensemble des jeunes partage la transmission verticale des normes chrétiennes qu'ils entretiennent de manière horizontale, entre pairs (Lefebvre & Legault, 2006).

A ce stade de notre réflexion nous allons nous intéresser aux axes transversaux qui émergent de la perspective des enfants.

Chapitre 4 - Synthèse des entretiens avec les jeunes

Les entretiens individuels avec les jeunes, ainsi que l'entretien collectif, font émerger trois axes. Tout d'abord, les jeunes adoptent et s'identifient à la trajectoire de migration de leurs parents. De ce premier constat, nous avons observé qu'ils s'identifient sans exception comme membres d'un groupe social stigmatisé par les processus d'ethnisation. Enfin, dans la lignée des représentations sociales de genre transmises par leurs parents, ils mettent en scène une socialisation à la féminité, soutenue par un discours moralisateur venu de l'Eglise.

Nous verrons ainsi comment le système sexe-genre, à l'œuvre entre les parents et les enfants, se traduit par la sexualité et les catégories sociales différenciées et hiérarchisées en matière d'ethnisation et nous informent sur les processus psychosociaux d'appartenance et d'identification.

1. L'adoption du projet migratoire

Tout d'abord, certains jeunes s'inscrivent de manière verticale dans l'histoire de migration de leurs parents. Ils semblent reprendre à leur compte un modèle de « l'enfant du lignage » (Fogel, 2007) qui s'approprie la « théorie » parentale (Kuczkynski et al, 2011) sur la migration. L'ensemble des jeunes choisissent une socialisation exclusive homosociale qui paraît, pour nous, être une réponse à la stigmatisation ethnique. Ils s'identifient tout d'abord à une catégorie sociale racisée, et choisissent tous de se socialiser parmi d'autres jeunes racisés. Tandis que le rejet ou l'adoption du modèle parental se révèle comme un processus de l'adolescence, aucun des jeunes ne s'identifie en dehors de la stigmatisation ethnique. La migration, qui engendre pour ces jeunes la stigmatisation ethnique, apparaît comme motrice de leurs choix de socialisation qui sont éminemment genrés.

Christelle par exemple évoque sa propre vie en France dans le contexte du projet de migration de ses parents. Elle assimile l'adoption d'une identité migrante partagée avec ses parents. En effet, elle n'est jamais allée dans les deux pays d'origine de ses parents, l'Angola et le Congo, mais a intériorisé leurs représentations de leurs propres pays d'origines :

« C'est pas la France, ça n'a rien à voir avec- enfin de ce qu'on m'en raconte- ça n'a rien à voir avec l'Europe ».

Elle intègre leur projet de migration vers la France dans la projection de son propre avenir lorsqu'elle décrit sa vie en tant que suite de leur recherche d'une meilleure qualité de vie :

« ...Concrètement, on me dit 'tu passeras pas ta vie là bas quoi' parce qu'en fait, pour eux, c'est s'ils sont venus en Europe, c'était pas pour euh que nous on puisse retourner là bas et vivre, s'ils sont venus ici, c'est parce que les conditions de vie de là bas n'étaient pas ben... elles n'étaient pas top... ».

Si elle n'exprime pas un fort désir d'aller visiter ses deux pays d'origines, elle y fait référence, encore une fois, avec un discours généraliste qui pourrait s'appliquer à

tout enfant de migrant. Christelle ne se prête pas à une transgression du projet de ses parents et se projette ainsi en France dans la lignée de leur transmission.

Quant à Sharon, elle a recours au « Centre évangélique parole d'amour et vérité » comme extension de sa communauté congolaise à Londres, sa vie natale :

«...Ma mère, en fait, elle connaît le pasteur, c'est presque pareil, c'est l'Eglise qui est chez moi parce que je vis à Londres...».

Son expérience met en avant comment l'église peut servir en tant que ressource relationnelle (Woodhead, 2011) transnationale pour une communauté telle que celle des Congolais en migration. L'Eglise constitue une ressource acceptée et promue par son entourage à Londres, qu'elle s'est appropriée lorsqu'elle a elle-même migré en tant qu'étudiante en France.

Nous verrons par la suite comment les jeunes se socialisent de manière exclusive avec d'autres jeunes qui partagent leur appartenance dans un groupe social stigmatisé. Ces choix apparaissent dans la suite du projet de migration et la rencontre des relations intergroupes en France qui s'articulent par la stigmatisation ethnique.

2. Socialisation exclusive au sein de l'endogroupe stigmatisé

La migration, engendre pour ces jeunes autant que pour leurs parents la stigmatisation raciale, et apparaît comme motrice de leurs choix de socialisation comme conséquence des relations intergroupes qui relèvent du contexte social. Nous verrons d'abord comment les jeunes confondent tout d'abord l'appartenance religieuse et « ethnique ». Ensuite, les processus d'identification et d'assignation se révèlent être profondément genrés autant en termes de contenu des représentations sociales qu'en termes de rapports sociaux. Enfin, nous découvrirons

comment ils décident de s'associer aux autres jeunes qui leurs ressemblent, et reproduisent leur appartenance au groupe minoritaire stigmatisé.

Nous avons précédemment souligné que le projet fondateur de l'Eglise semble être le fruit d'une recherche d'un lieu d'appartenance ethno-nationale, qui s'épanouit dans le cadre des relations intergroupes qui s'imposent par la migration en France. Si l'Eglise « africaine » a été fondée par les parents, les jeunes l'adoptent en confondant une appartenance religieuse et une appartenance ethnicisée. Nous situons ce nœud ethno-religieux consubstantiel à l'adoption de la place subordonnée que propose Poirer (2011). D'après cet auteur, les personnes racisées tels que les jeunes ici, ont une frontière « raciale » établie par le regard que portent les dominés sur eux-mêmes mais ils reprennent ces mêmes caractéristiques qu'on leur a assignées afin de les valoriser.

Harmonie, par exemple, nous fait part de son expérience en tant qu'étudiante en Chine :

«...Il y a les églises évangéliques aussi, mais c'est il y a pas beaucoup de gens, comme la communauté noire elle n'est pas- donc, on la compte au bout de doigt, donc y a pas vraiment euh d'église évangéliques là-bas ».

L'église évangélique est implicitement associée à une appartenance ethnicisée, confirmant donc le projet fondateur énoncé par le pasteur Paul-Antoine.

Quant à Palma, elle confond les origines nationales avec une identification commune entre ce groupe de « sœurs » de l'église. Même Rayana qui est d'origine Guadeloupéenne et non pas Congolaise, a le droit de s'y associer car elle appartient à l'Eglise et donc au nœud ethno-religieux.

« ...En fait, on n'est plus des copines, on est des sœurs quoi, c'est ma famille...On est tous du même pays, on parle tous la même langue zaïroise c'est-à-dire que ouais, on est du même communauté...Rayana par exemple, c'est une antillaise, mais elle a droit aussi à s'associer voilà à nos petits tics et tout, si nos petits gestes... ».

Si l'échange entre Palma et des personnes d'autres origines semblent fonctionner au sein de l'église, ce n'est pas toujours le cas en dehors de ce contexte homosocial. Ce recours aux traits « naturels » de cette catégorie sociale sont au service de l'établissement des frontières identitaires et sociales. Nous voyons cependant comment cette face « interne » et indissociable de la face « externe » du regard stigmatisant (Poiret, 2011) :

« ...Nous les zaïrois, en fait...on se mélange pas...on a notre musique, on a notre langue, et on veut rester que là-dedans, voilà...ils sont imposants, les zaïrois sont très imposants, très, très imposants... ».

Palma alterne entre un usage du pronom « nous » et « eux », ce qui pourrait être compris comme un échange entre une identification au groupe social et une perspective extérieure à ce groupe social. Ici l'appartenance sociale spécifiquement ethnicisée semble se déterminer par l'auto-catégorisation individuelle ainsi que la stigmatisation des membres de l'exogroupe. Ces jeunes, nous le verrons se côtoient exclusivement entre membres du groupe religieux-racisé.

Dans la protection d'un sens de soi et de son groupe positif, ils ont recours à une solidarité qui exclut les membres du groupe social dominant (Camilleri, 2007). La théorie de la menace des stéréotypes souligne comment un stéréotype négatif d'un groupe peut rendre des membres de ce groupe préoccupé de leur possibilité de confirmer la validité du stéréotype (Steele, 1997). Nous pourrions ainsi comprendre la solidarité ethnique entre les jeunes en tant que stratégie de protection de leur groupe minoritaire contre un stéréotype menaçant.

Le discours de Justine, par exemple, est structuré par des relations intergroupes en France, mais pas en terme d'identification individuelle, mais plutôt en termes de groupes sociaux. Elle décrit comment elle se socialise exclusivement avec d'autres jeunes qui partagent avec elle leur inscription dans des groupes ethniques minoritaires. Elle s'y réfère à travers des attributs sociaux, opposant ses copines du lycée « *plutôt musulmanes* » de ses copies de l'église « *plutôt africaines* ». Justine

confond une appartenance religieuse « musulmane » avec le fait que ces copines soient porteuses d'un stigmaté ethnicisé, étant originaire du Maghreb. De la même manière, elle se réfère à ses copines de l'église en tant qu'africaines, parce qu'elles sont exclusivement noires, tandis que toutes les africaines ne sont pas évangéliques. Ses choix de socialisation, comme l'identification chez Rayana, soulignent les enjeux d'appartenances qui sont structurés par les relations intergroupales en France.

Selon Markus et Kitayama (1991), l'identité ethnique, que nous appelons ethnicisée ou racisée afin de souligner les processus d'assignation, implique des effets sociaux au niveau psychologique. Pour ces auteurs, l'ethnicité opère en tant que médiateur, en tant que cadre interprétatif régissant la manière dont les membres d'un groupe ethnicisé donné vont penser et se comporter. L'identité ethnicisée des jeunes enrobe les caractéristiques qu'ils semblent partager, des sentiments d'appartenance et d'engagement commun. Cette identité est particulièrement saillante lorsque les normes qui la définissent sont particulièrement entretenues, ces mêmes normes qui déterminent par la suite le degré d'influence que ce groupe portera sur les attitudes et sur les comportements de ces membres.

Ce va-et-vient entre l'individu et le groupe s'observe particulièrement dans la manière dont Rayana parle de sa propre identité qui se construit, nous le verrons, en relation avec le regard de l'autre. Pour Rayana, les relations intergroupes entre minorité et majorité apparaissent au niveau de sa négociation entre une identification au pays d'origine de ses parents, la Guadeloupe, et la France :

« Ben en fait la Guadeloupe, je la considère... je la considère comme mon pays...je me sens guadeloupéenne, je suis pas, pour moi je suis née en France, mais je suis complètement guadeloupéenne...donc euh voilà, je m'identifie comme ça ».

Au fur et à mesure, son recours identitaire à la Guadeloupe paraît être liée aux enjeux d'appartenance qui relèvent des relations intergroupes entre la minorité et la majorité en France. Elle fait référence aux stéréotypes qu'elle imagine être tenus par les français blancs majoritaires sur les français ethnicisés, en minorité comme elle :

« ...Le plupart du temps ils [les français] disent les noirs en général, mais les, les antillais ils parlent super fort... ».

Tandis que Rayana « passe », elle est perçue comme membre du groupe minoritaire par la stigmatisation ethnique. Lorsqu'elle parle des français en tant que membre d'un exogroupe, il paraîtrait que son identification si proche avec la Guadeloupe pourrait également être liée à un sentiment de ne pas appartenir au groupe majoritaire en France. Cette dynamique souligne en quoi son identité est racisée ; entre la Guadeloupe et la France elle paraît étroitement liée à une inscription sociale fondée sur sa couleur de peau, attribuée par le groupe majoritaire des français blancs. L'identité racisée revendiquée par Rayana semble exprimer son appropriation des origines de ses parents, aussi bien qu'une réponse à l'assignation qui lui est faite par le groupe majoritaire des français.

Nous avons voulu démontrer les processus psychosociaux à l'œuvre en ce qui concerne l'ethnisation. Maintenant, nous allons découvrir comment, sous les pulsions de l'adolescence, en quoi cette socialisation est fondée sur les catégories sociales de sexe et de culture, au service des normes d'un ordre social. Cet ordre social implique non seulement l'autorité entre les générations mais surtout le discours de légitimation de l'Eglise. Nous découvrirons comment l'entrée en subjectivité de ces adolescentes en particulier s'articulerait donc par une identification intersubjective mère-fille autant que par une pratique d'appartenance groupale qui s'ancre dans un contexte de relations intergroupes minorité/majorité et croyance/laïcité.

3. De l'esthétique vers la sexualité : la socialisation à la féminité

La sexualité des filles est le lieu où elles peuvent maintenir le lien homosocial ou conduire à une rupture qui paraît définitive. En effet, la réception ou le rejet du

modèle projeté par les parents se transmet sur le plan corporel différemment pour les filles que pour les garçons. L'idéal de la chasteté avant le mariage est le fondement du contexte sur lequel les jeunes femmes intègrent leurs représentations des allégeances familiales et leurs pratiques esthétiques. Les rites d'alliance tenus dans l'église maintiennent des affiliations religieuses et ethniques qui se construisent dans un contexte social fondé sur les relations intergroupes entre groupe minoritaire, dont ils sont issus, et le groupe majoritaire dominant. Il semblerait que la place de leur désir, moment charnier de l'adolescence, est l'endroit où se joue l'aboutissement (par échec ou réussite) de la projection parentale. Le recours au lien social d'une famille élargie, et par extension au recours religieux, met en exergue l'aspect sexué, surtout normatif, du cadre plus large de la transmission de l'identité sociale de genre.

Les filles du pasteur, Palma et Justine, évoquent la continuité de mère en fille de cette pratique de la féminité. Les filles comme leurs mères se montrent au regard extérieur et elles s'occupent mutuellement de leurs cheveux et de leur maquillage. Cependant, la déclinaison varie entre mère et fille ; la maman s'habille strictement en tenue « africaine », tandis que les filles s'habillent strictement en tenue « européenne », mais elles suivent le même rythme d'une élaboration plus feutrée en semaine et une expression visuelle époustouflante le dimanche. Justine associe son expression esthétique à une transmission entre femmes dans sa famille élargie, au sein de laquelle elle différencie les générations lorsqu'elle décrit comment sa mère « *s'habille comme les mamans...C'est ma cousine qui a appris à ma sœur à s'habiller entre guillemets, et ma sœur, à force de la voir...je sais que je ne m'habillerais pas comme ça si je n'avais pas eu de sœur* ». La différence des générations et l'alliance entre les sœurs paraissent être le socle à partir duquel les filles apprennent et expriment leur féminité.

Nous rappelons notre travail de problématisation que les catégories sociales doivent être perçue comme fixes afin d'assurer un sentiment de continuité, alors qu'elles sont en fait flexibles. Le fait que certaines catégories sociales, comme celles

relevant de la féminité ici, soient reconnues et rendues plus légitimes que d'autres, souligne l'effet du pouvoir, réel ou symbolique, dans le processus de socialisation. Les filles et leurs mères constituent un groupe social qui partage ses propres normes et représentations, à partir desquelles les filles puisent dans les processus d'attribution et intériorisation propres à la construction identitaire (Tajfel & Turner, 1986 ; Ben-Asher, Wagner & Orr, 2006). Cette socialisation s'étaye sur une dimension culturelle lorsque Palma, fille du pasteur Paul-Antoine, inscrit cette socialisation à la féminité par le biais des attributs qu'elle associe au Congo, pays d'origine de ses parents. D'après elle, les congolais mettent une priorité sur l'esthétique et entretiennent un style qui serait distinct des pays africains voisins : « ...Le monde des plaisirs c'est le zaïrois qui aime bien s'habiller, le zaïrois qui met plus de mille euros sur un vêtement....alors que chez lui c'est pas forcément rose ». La catégorisation par le biais culturel semble soutenir la frontière entre une pratique congolaise et non-congolaise. Elle attribue et s'identifie aux représentations sociales associées à son endogroupe, processus, nous l'avons vu, nécessaire afin que l'identité sociale puisse s'opérer.

De même, Rayana intègre le rapport à la séduction pratiqué par sa mère, qu'elle décrit comme ayant été « *très demandée* » quand elle était jeune en Guadeloupe. Cette identification maternelle paraît reliée à son droit d'avoir une sexualité (physique ou fantasmée) avec les garçons : « ...*Ma mère comme euh quand elle était jeune, elle était super belle et très demandée, elle peut pas, elle m'interdit...* ». L'esthétique en tant que pratique de la féminité serait ainsi un trait d'union entre ces deux générations, une socialisation à la sexualité (Fainzang & Journet, 1988) régie, nous le verrons, par la logique religieuse qui apparaît en tant qu'un régime de genre (Connell, 2005 ; Garcia, Weber, Carbonne, 2014).

Nous allons maintenant nous intéresser de plus près à la division qui s'opère entre ce « monde des plaisirs » qu'évoque la sexualité implicitement logée dans

l'esthétique et la « vie pour Christ ». Nous verrons en quoi cette division est régulée par une pensée moraliste qui affirme l'autorité de l'Eglise au prix de la stigmatisation de la sexualité féminine.

Si les participants décrivent la grande famille à l'image d'un groupe social solidaire et convivial, nous verrons comment les régulations éducatives de la « cour familiale » peuvent constituer un lieu de tension entre désirs individuels et obligations collectives (Janin, 2003). En effet, nous rappelons la dialectique de la subjectivité dont la transmission est issue : devenir individu autonome tout en appartenant au groupe de parenté (De Gaulejac, 2009). Un mouvement dialectique s'organise dans cette recherche de subjectivité : l'autonomie confirmerait la constitution en tant qu'individu d'une part, et d'autre part, elle l'inscrirait dans une lignée d'héritage qui a le projet de transmission. Ce double principe d'identification et de différenciation se révèle plus particulièrement par des impasses de transmission qui peuvent être dues aux contradictions.

L'adolescence soulève plus particulièrement la question de la sexualité, la possibilité d'accéder à la spécificité de l'affect de plaisir que procure le corps sexuel (Roussillon, 2008). La sexualité à l'adolescence engage la relation à autrui en tant qu'une relation à soi-même dans la réalisation de ses désirs corporels (Braconnier, 2005). Dans ce contexte de la grande famille, l'autorité parentale, au sens biologique et au sens religieux (Favart, 2006) régit les déterminations sociales restrictives par le risque de stigmatisation si les prescriptions sexuels sont transgressés (Echard, Journet & Lallemand, 1981). Les jeunes sont ainsi dans une situation qui paraît paradoxale, car l'adolescence par le biais la sexualité, impose une tension entre l'imposition d'une similitude et la nécessité de la différenciation. Ce thème traverse la question de la transmission familiale (Muxel, 1998).

Nous observons, tant dans les interactions que dans le discours, comment les jeunes se divisent intrinsèquement par sexe. Ils étaient tous éduqués de manière différenciée entre garçons et filles, et notamment, une différence hiérarchique est

dénoncée par les filles qui déplorent les limites que leur père leur imposent en tant que filles. Les garçons répondent par un regard naturaliste pour les contraintes faites aux filles.

Christelle par exemple, décrit comment ses parents s'attendent à se détacher de la coutume de la dot dans la mesure où elle ne se marie pas avec un homme qui partage leurs codes culturels. Tout de même, ils tiennent à d'autres pratiques culturelles fondées sur une différenciation sexuée : « *il y a d'autres choses qu'ils gardent, comme je suis une fille, je dois passer ma vie à la maison le soir* ». Les participants débattent ensuite autour de la légitimité de sa plainte, et Xavier, nous l'avons vu, a recours à une pensée fortement moralisatrice qui justifie la différenciation : « *ben, c'est normal, enfin on ne peut pas laisser sortir une femme à minuit* ». Pour soutenir son propos, il a recours à un discours religieux, soulignant la menace des mauvaises conséquences qui pourraient arriver à celles qui transgressent l'ordre « *naturel* » des sexes. Cette conceptualisation rappelle l'idéologie naturaliste qui enclot le genre et le sexe biologique et « réduit les pratiques sociales à des 'rôles sociaux' sexués, lesquels renverraient au destin naturel de l'espèce » (Kergoat, 2002, p. 37). Lorsque une fille « fait la belle », « se fait remarquer », elle tombe immédiatement sous le stigmate de « pute ». Cette expression de la féminité, qui renvoie à la mascarade analysée par Rivière (1929) associant dimension érotique inconsciente et assignation sociale, fait directement (mais asymétriquement) pendant à la parade virile des garçons. Elle est sanctionnée par le groupe des pairs, mais seulement quand elle franchit une frontière assez subtile (Mercader *et al.*, 2014).

Dans ce contexte de négociation des normes de genre, les filles oscillent entre une attribution de cette logique sexuée à « *une mentalité africaine* » ou aux choix personnels des parents, séparés d'un aspect national ou culturel. Pendant que les filles décrivent le poids des contraintes auxquelles elles sont soumises par leur père, les garçons montrent leur inscription complète dans cette organisation sexuée de la famille, par laquelle les filles sont responsables de garder une image positive de la

famille. C'est sur leurs épaules que la reconnaissance ou la honte sociale reposent. La reproduction des modèles féminins est assurée par la menace que constitue la transgression d'un héritage féminin (Couchard, 2003) et de briser la valeur sociale de la famille aux yeux de la communauté. Les garçons en particulier auraient intériorisé le modèle familial par lequel ils se considèrent responsables de leurs sœurs, qui elles, portent surtout la possibilité d'amener la honte sur la famille par leurs transgressions des normes sociales. Comme proclame Xavier par rapport à Paul: *« S'il avait une sœur... il ne l'aurait pas laissé sortir... »*.

En effet, Xavier, plus que d'autres jeunes, reproduit et s'attache au discours normatif de son père, Pierre, qui anime régulièrement le culte à l'église. Lorsque les jeunes dévient cette norme, Xavier tente d'encadrer l'entretien collectif par cette pensée dichotomique, refusant d'entendre des propos qui s'en différencient. C'est notamment au sujet de l'autonomie des filles que Xavier rappelle les conséquences de la transgression de l'autorité parentale. Christelle explique comment elle ment à son père afin de sortir le soir, Xavier est sidéré : *« ..Quand même, tu vas pas te sentir coupable après ? »*. La culpabilité est, par ailleurs, une stratégie de rappel à l'ordre normatif de la religion que Xavier associe aux rapports parents-enfants. Il reproduit le modèle de différenciation sexuée organisée par et au nom de l'autorité religieuse, modèle soutenu par son père Pierre qui rappelle toujours les menaces potentielles qui viendraient à celles qui transgressent les normes.

Pour Xavier, les filles qui veulent sortir le soir et courent le risque de perdre « le contrôle » et, ensuite, de s'entraîner une mauvaise réputation:

« Parce que par la suite, par la suite c'est-à-dire, il pense, tu penses ta sœur elle sort à minuit tous les jours, les gens ils vont penser quoi d'elle après ? »

Le recours à la stigmatisation semble être une « police de genre » (Dorlin, 2003), le regard stigmatisant de la communauté devrait, d'après Xavier, contrôler le comportement des filles. Ce risque de devoir porter un jugement nous rappelle la

fonction des stéréotypes comme justification des rapports de pouvoir et de domination (Bourdieu, 1998 ; Connell, 1995) autant que des distinctions identitaires entre « eux » et « nous » (Tajfel et Turner, 1986). Par sa logique binaire, Xavier soutient des normes imposées aux filles qui relèvent d'un modèle identificatoire intrinsèquement lié à l'Eglise.

Palma se considère responsable de la réputation de son père pasteur Paul-Antoine, une responsabilité qui pèse lourdement sur elle. Comme l'indiquent les discours des parents, elle confirme comment elle a été socialisée vers un destin conjugal et maternel (Fainzang & Journet, 1988) :

« ...Il donne son opinion en tant que père et cetera, en tant que pasteur aussi, et il met ses conditions aussi au gars donc...un coutume congolais à respecter c'est euh... la virginité jusqu'au mariage...donc en tant que pasteur, lui il doit savoir avant si t'es vierge ou pas, donc si t'es vierge, il annoncera que tu dupe pas à ton copain, truc comme ça...qu'il puisse faire en sorte que jusqu'au mariage, ça va rester comme ça... ».

La virginité, en tant que « capital de pureté » (Demart, 2013) apparaît comme le levier par lequel la socialisation est exercée par la crainte normative (Guénif-Souilamas, 2008). Tout rapport sexuel en dehors du cadre conjugal est marqué par l'interdit et résulte de la division des mondes entre l'univers religieux et ceux qui sont sans morale chrétienne. Ce groupe des « autres » est perçu comme l'image inversée de « soi-même », ce qui permet de catégoriser les individus et induit des attitudes et des comportements collectifs caractérisés à l'encontre du groupe des « autres » (Durif-Varembont & Weber, 2014 ; Weber 2014). La sexualité hors mariage risque de rapprocher les filles du monde laïque et apparaît ainsi en tant que forme de pouvoir pour véhiculer une morale chrétienne (Demart, 2013). La virginité comme monnaie organise les normes de la sexualité des filles qui servent aux fins de l'Eglise, telles que la reproduction du modèle social.

«...Ça fait partie d'un très très très grande sureté pour les parents que le jour du mariage que la fille soit vierge...et pour le mari et pour les parents,

c'est-à-dire que 'ouais, ma fille elle a, elle est... elle n'est pas forcément parfaite, mais a pu respecter ça'... ».

Le respect que peut lui procurer la virginité soulève sa valeur en tant que capital pour les parents aux yeux de la communauté religieuse, elles auraient intégré les étapes charnière de la socialisation à la sexualité (Echard, Journet & Lallemand, 1981). Tel que les discours des parents nous l'avaient montré, l'ordre des générations est régi par le respect que les parents attendent de la part des enfants. Le fait d'avoir des rapports sexuels transgressifs est ainsi une valeur négative que nous confirme Palma : « ...Coucher avec tous les toutes les personnes qu'on fréquente, c'est pas très euh... c'est pas très correct, pas très propre ». Cependant, entendons comment ses choix s'articulent à l'entrecroisement de ses désirs personnels et de son sentiment d'obligation envers sa famille : « Donc moi, je sais que j'ai mes valeurs, j'ai mes euh euh... j'ai un nom à respecter...coucher avec tout ce qui bouge...donc ça c'est des trucs, Dieu merci, ça m'intéresse pas en fait ». Palma nous montre comment son entrée dans la vie amoureuse est une entrée dans un espace de contrôle car la sexualité des filles fait l'objet de l'ordre social. Palma s'approprie le regard « réprobateur *a priori* constant » (Clair, 2012, p.71) qui constitue la clé de l'ordre social entre les générations. Si par sa sexualité elle transgresse les normes de l'ordre de genre, non seulement elle courrait le risque de ne pas respecter l'ordre des générations, mais son manque de respect engendrerait une perte de statut social des parents aux yeux de la communauté. Nous voyons bien comment l'autorité est régie autant par son intériorisation des règles parent-enfant mais aussi des règles sociales. Les niveaux inter et intra subjectifs s'insèrent ainsi dans le contexte institutionnel de l'Eglise. Une telle attribution institue une catégorisation dichotomique non seulement entre « filles biens » et « putes » (Clair, 2005) mais aussi entre croyants et non-croyants. Cette expression de la féminité, qui renvoie à la mascarade analysée par Rivière (1929) associant dimension érotique inconsciente et assignation sociale, fait directement (mais asymétriquement) pendant à la parade virile des garçons. La fille est sanctionnée par le groupe social,

mais seulement quand elle franchit une frontière assez subtile (Mercader *et al.*, 2014).

Cette socialisation à la sexualité présente le mariage en tant que pratique sociale à partir de laquelle le modèle familial-religieux est définitivement reproduit ou transgressé. Palma se réfère à une cousine qui aurait transgressé l'inscription sociale collective par son mariage avec un membre d'un exogroupe, qui a donné fin à son appartenance à son endogroupe :

«...Elle n'est pas du tout zaïroise elle hein...Elle est plus vraiment dans le, la communauté elle, c'est pour ça que ça nous a pas étonné quand elle a fréquenté un français, ça nous a pas du tout du tout étonné, elle a des comportements de... ouais... ».

Son usage du pronom « nous » semble parler au nom d'une incompréhension collective, vécue par sa famille et sa communauté élargie, soulignant que l'individu ne doit pas se différencier du groupe.

La poursuite de ses propres désirs est confrontée à l'autorité de sa famille nucléaire et élargie, son père le pasteur, lui transmet sa responsabilité de sceller son ancrage dans la communauté.

« ...Alors que même si on s'aime, même si on sait que si on serait que deux êtres sur terre tout irait bien, le problème c'est qu'on est pas que deux sur terre, il y a toujours des contextes, les conséquences et cetera, donc ça marche pas ».

Le discours de Palma souligne précisément l'entrecroisement entre une subjectivité individuelle, marquée par son désir sexuel pour un homme étant en dehors de son groupe social, et une subjectivité ancrée dans une identité collective. Cette dynamique souligne comment les rapports sociaux, qui régissent les relations sociales, forment un nœud consubstantiel, qui ne peut pas être séquencé au niveau des pratiques sociales, et en quoi ils sont également coextensifs parce qu'ils se

reproduisent et se coproduisent mutuellement (Kergoat, 2009). Les pratiques et représentations sociales ne sont pas seulement intériorisées mais aussi produites par les individus (Mercader, 2005).

Cependant, les divisions sociales auxquelles les jeunes s'identifient apparaissent également sous forme positive. Quant à Rayana, elle est davantage préoccupée par sa place en tant qu'objet de désir et par ses propres sentiments de désir pour des garçons. Cette sexualité fleurissante apparaît lorsqu'elle décrit un bal de fin d'année au collège : «...*C'est vrai que quand il est trop mignon, je leur parle...maintenant, quand on me parle j'essaie de cacher ma joie intérieure...dans ma tête, j'étais en train de crier 'ahh !! Ouais il parle à moi !!!'...*». En tant qu'objet de désir, Rayana semble procurer et s'approprier du plaisir, sans réticence par rapport à la possibilité de remise en ordre par la crainte normative. Les stéréotypes y apparaissent sur un autre versant : son désir est éveillé seulement par les garçons racisés, ce qui semble relever de l'homogénéisation du groupe social. Elle inscrit les enjeux du plaisir dans les relations intergroupes au collège : « *Il y a pas beaucoup de noirs dans mon collège, je sais pas pourquoi mais que ça soit blanche ou noire, elles sont dirigées vers les métis et vers les noirs, alors ça je comprends pas...* ». En tant qu'objet de désir, les garçons racisés sont catégorisés pour opérer les différences non pas dans une optique de dénigrement raciste mais afin de pouvoir y avoir recours (Durif-Varembont & Weber, 2014). Les représentations sociales des « noirs » constituent un modèle identificatoire de désir, donc associé à une valence positive (Héritier, 2005).

Ces observations et discours soulignent la façon dont un rôle social sexué est attribué aux filles, de manière patente. Pour celles qui s'ancrent dans la lignée familiale et religieuse, elles peuvent adopter la séduction comme pratique légitime de la féminité. Cependant, la sexualité émergente de l'adolescence leur fait courir le risque du bannissement social si cette sexualité n'est pas ancrée au modèle conjugal. L'ordre des générations opère sur les corps des filles, un lien social profondément sexué, reconstituant ainsi une prolongation du système sexe-genre entre les

génération, ou une rupture. De plus, les rites d'alliance tenus dans l'Eglise maintiennent des affiliations religieuses et ethniques qui se construisent dans un contexte social fondé sur les relations intergroupes entre groupe minoritaire, auxquels ils s'identifient et dans lesquelles se révèlent les enjeux de leur désir.

4. Conclusion des jeunes « A respecter c'est la virginité jusqu'au mariage »

Les jeunes négocient les projets parentaux de trois façons principales. D'abord par l'adoption du projet de migration de leurs parents. Ensuite par la socialisation exclusive avec leur groupe d'appartenance ethno-religieuse. Enfin, par la mise en scène d'une socialisation à la féminité qui met en exergue l'aspect normatif de l'identité sociale en contexte de migration. Le système sexe-genre, à l'œuvre entre les parents et les enfants, se traduit par une sexualité et des catégories sociales différenciées et hiérarchisées en matière d'ethnisation, ce qui nous informe sur les processus psychosociaux d'appartenance et d'identification.

Nous avons vu en effet comment les jeunes intériorisent, de manière verticale, l'histoire de migration de leur parents en tant que théorie parentale sur la migration (Fogel, 2007 ; Kuczkynski et al, 2011). Leur affiliation à l'Eglise apparaît comme une extension de cette inscription dans une famille élargie ethno-religieuse (Woodhead, 2011).

Sans exception, les jeunes se considèrent « africains ». Etre « africain » semble opérer en tant que représentation sociale et en tant que code de communication, constituant ainsi un médiateur ou un cadre interprétatif régissant la manière dont

les jeunes pensent aux autres, se pensent et se comportent. La représentation est, en effet, sociale parce qu'elle constitue une connaissance, une élaboration identitaire, partagée par plusieurs membres d'une même communauté (Chryssochoou, 2003). Si le contenu d'une représentation sociale est implicitement construit par un sens commun, leur contenu est rendu concret lorsqu'elle est rendue consciente comme par exemple au travers des normes impliquées par l'ordre religieux (Marková, 2007). Le stigmatisation ethnique étant structuré par les rapports sociaux entre groupe minoritaires et majoritaires, un « dispositif de différenciation » (Dorlin, 2009), l'appropriation d'une identité « africaine » paraît ainsi être elle-même orientée par, et en réponse à, cette attribution. Les jeunes ici sont pris dans une dynamique de rapports sociaux au sein de laquelle les représentations et pratiques sociales se reproduisent et se coproduisent mutuellement dans une dialectique identitaire (Mercader, 2005).

Cependant, les rapports de pouvoir ne s'arrêtent pas avec la stigmatisation ethnique. L'entrée dans la subjectivité des adolescents est éminemment structurée par une socialisation à la sexualité (Fainzang & Journet, 1988) rendue légitime par le discours religieux et le regard réprobateur constant (Clair, 2012). Dans une période de préoccupation par la séduction, l'autorité parentale, au sens biologique et au sens religieux (Favart, 2006) régit les déterminations sociales qui soumettent les filles au risque de stigmatisation, dont les garçons et filles réifient eux-mêmes. Si par la sexualité les filles transgressaient les prescriptions et interdits sexuels de l'ordre de genre (Connell, 2005 ; Echard, Journet & Lallemand, 1981), elles ne n'honoreraient pas l'ordre des générations. De plus, un tel manque de respect engendrerait une perte de statut social des parents aux yeux de la communauté. La virginité comme monnaie organise les normes de la sexualité des filles qui servent aux fins de l'Eglise, telles que la reproduction du modèle social. Les normes sociales opèrent au niveau inter et intra psychique entre parent et enfant autant qu'entre l'individu et le groupe africain/évangélique. Cette expression de la féminité, qui renvoie à la mascarade analysée par Rivière (1929) associant dimension érotique inconsciente et assignation

sociale, fait directement (mais asymétriquement) écho à la parade virile des garçons. La fille est sanctionnée par le groupe social, mais seulement quand elle franchit une frontière assez subtile (Mercader *et al.*, 2014).

Les jeunes sont ainsi dans un mouvement identitaire qui paraît paradoxal. La sexualité qui s'y impose amène l'adolescent à rechercher la différence, cependant ces jeunes sont tenus, par crainte normative, de rester proches du semblable. L'entrée en subjectivité de ces adolescentes en particulier s'articulerait donc par une identification intersubjective mère-fille autant que par une pratique d'appartenance groupale qui s'ancre dans un contexte de relations intergroupes minorité/majorité et croyance/laïcité.

Nous allons maintenant nous intéresser à la discussion de nos hypothèses à la lumière des analyses que nous venons de présenter.

Partie 5 – Conclusions

Nous allons maintenant nous pencher sur nos trois hypothèses qui s'articulent autour des stratégies et injonctions identitaires dans la transmission des identités sociales genrées et ethnicisées entre parents et enfants.

Stratégies et injonctions identitaires

De par notre problématisation théorique, nous avons constaté que la migration implique la confrontation de la famille au changement culturel, modifiant les représentations sociales des catégories sociales qui structurent les identités sociales genrées et ethnicisées. Nous avons ainsi déterminé que les parents et enfants issus de la migration mettront en place des stratégies identitaires pour atteindre une unité de sens dans la recherche d'une identité sociale positive.

Nous rappelons d'abord les trois étapes de la structure des identités sociales. Nous avons proposé que les représentations sociales genrées et ethnicisées organisent les systèmes de valeurs, d'idées et de pratiques. Ensuite, nous avons argumenté qu'un sentiment d'identité de groupe se développe à partir de la catégorisation sociale qui permet à l'individu de reconnaître sa similitude ou sa différence avec d'autres membres du groupe. Les processus sociaux de l'assignation et de l'identification

déterminent si une identité sociale est associée à une catégorie sociale et si elle est exclue d'une autre. Enfin, la catégorie sociale, par le processus d'altérisation, apparaît ainsi en tant que matrice à partir de laquelle opèrent ces processus de l'assignation et de l'identification. Par conséquent, nous avons constaté que les représentations sociales genrées et ethnicisées relèvent des rapports sociaux étayés par des catégories sociales différenciées et hiérarchisées. Les stratégies identitaires qui ressortent de cette étude relèvent donc des rapports de pouvoir et donnent suite à une nouvelle identité sociale religieuse.

Si de nombreux sujets ont vécu la perte d'un positionnement de classe sociale lorsqu'ils ont migré, une deuxième perte s'y ajoute, celle de l'appartenance au groupe social majoritaire. Les parents comme les enfants de cette étude sont confrontés aux retombées négatives de la stigmatisation de leur origine, la stigmatisation est liée inextricablement aux valeurs négatives associées à l'identité ethnicisée (Jaspal, 2010 ; Dovidio, Major & Crocker, 2000). Les représentations sociales « ethniques » s'organisent par les valeurs négatives qui sont attribuées à une catégorie sociale. Parce que ces représentations sont à l'œuvre dans l'organisation économique de manière sexuée et ethnicisée (Kergoat, 2009 ; Falquet, 2009 ; Sasken, 1991), les parents ont subi un déclassement social significatif. Cette nouvelle appartenance met en lumière le « façonnage » des rapports sociaux hommes/femmes autochtones/migrants, rapports qui eux-mêmes aménagent les relations sociales entre parents et enfants.

En réponse à cette assignation tant représentative que matérielle, se dégagent des stratégies identitaires chez les parents pour retrouver une cohérence identitaire positive. Une minorité des parents contestent leur endogroupe « les africains » et favorisent l'exogroupe dominant « les français » (Jost & Burgess, 2000). Se rapprocher du groupe social des « *français* » apparaît comme une réponse à une première négation du groupe « des africains ». Le rejet « *des africains* » nous semble être une stratégie de gestion du stigmatisme lié à l'appartenance à ce groupe social, qui apparaît comme étant discrédité (Goffman, 1975 ; Lacaze, 2006 ; Jaspal, 2010). En

effet, comme l'indique la théorie sur l'identité sociale « ethnicisée », le regard stigmatisant des dominants sur les dominés est intériorisé. Cette représentation ethnicisée, qui dépend de la division dichotomique entre « noirs » et « blancs » est maintenue et valorisée par le regard extérieur d'un « non-stigmatisé » et par le regard sur soi-même en tant que « stigmatisé ». Les deux groupes sociaux participent donc dans cette stratégie identitaire (Juteau, 1999 ; Poiret, 2011) à l'œuvre chez les personnes identifiées et s'identifiant de manière ethnicisée.

Les stratégies d'enculturation adoptées par les parents expriment une stabilité quant à leur usage des représentations sociales ethnicisées et genrées. Les parents font appel à des « ethnothéories » (Harkness & Super, 1995 ; Kuczynski & Navara, 2006 ; Kwak, 2003) notamment autour du niveau d'autonomie de leurs filles. En termes d'enculturation, il s'agit du recours à une « identité repliée » qui se caractérise par la continuité de la tradition. Ils nous ont fait part d'une reproduction sociale fondée sur une socialisation à la sexualité pour les filles qui se définit par une vie conjugale et maternelle (Fainzang & Journet, 1988). Nous pouvons comprendre de telles prescriptions normatives en tant que stratégie de « pré-armement » dans le cadre d'une « enculturation intentionnelle » cherchant à maintenir certaines valeurs par le rejet d'autres (Kuczynski *et al*, 2009). Ces stratégies d'enculturation paraissent orientées par, et en réponse à un « dispositif de différenciation » (Dorlin, 2009) de la stigmatisation ethnique.

En effet, tandis que l'attribution d'un stigmate semble permanent, les parents ont recours à l'Eglise qui fournit une inscription divine qui réifie le stigmate tout en leur donnant une légitimité supérieure. La religion en tant que ressource symbolique (Dahinden & Zittoun, 2013 ; Zittoun, 2004) se déploie ici comme une stratégie identitaire afin de maintenir un sens de continuité nécessité par la réorganisation drastique qu'impose la migration (Zittoun, 2013 ; Kadianaki & Mahmoud, 2009). La stabilité de leur relation supra-sociale avec Dieu est stable, établissant de l'ordre face à l'inconnu, l'ambiguïté et l'incertitude qui caractérisent la transition de la migration. L'église paraît être un lieu communautaire, un territoire imaginaire

mobile qui ancre les fidèles dans une appartenance supranationale, qui relie l'avant et l'après migration.

En tant que membres d'un groupe minoritaire en France, l'identité religieuse offre une manière de se considérer comme membre d'un groupe d'appartenance transnationale inclusif (West *et al.*, 2009; Ambrosini, 2008). Si la migration renforce les limites dichotomiques entre autochtone/migrant, avant/après, la « voie chrétienne » semble, au contraire, articuler l'ensemble de ses frontières au service d'une identification chrétienne plus large. Cette « géographie religieuse » (Bava & Capone, 2010) se superpose ou dépasse les frontières nationales, permettant à ce groupe de chrétiens de s'ancrer en France tout en renforçant un discours sur leur origine. Le sentiment positif que leur procure l'identité sociale religieuse apparaît avoir contribué à la diminution d'un sentiment de danger (Dahinden, Duemmler & More, 2012). L'identité sociale suffisamment rétablie (Pelland & Casoni, 2010), les participants peuvent s'étayer sur une dichotomie *eux/nous* étanche.

De plus, ce « chez soi » transnational fournit des représentations et des catégories sociales et leur attribue un pouvoir qui est intarissable, les élevant au-dessus de toute position subalterne, matérielle ou représentative, à laquelle ils sont assignés à l'extérieur de l'Eglise. Par conséquent, les enjeux des deux constructions de la réalité – une dans laquelle les noirs sont relégués à une place subalterne et l'autre dans laquelle les non-croyants seront punis par Dieu – sont fortement ancrées dans les systèmes de pouvoir (Moscovici, 1988; Howarth, 2006). Les représentations sociales hégémoniques apparaissent comme des principes organisateurs des identités sociales religieuses et ethnicisées avec un mode de légitimation qui puise autant dans le champ politique que symbolique (Obadia, 2009). Le recours à une religion « africaine » réifie en effet la représentation sociale ethnique (Augoustinos, Tuffin and Rapley, 1999) mais dans une stratégie identitaire qui valorise une identité positive (Philogène, 2001). En plaçant le recours religieux au cœur de la notion des représentations sociales hégémoniques, les identités énoncées et investies relèvent

d'une logique de pouvoir et de contre-pouvoir, construites autour des notions de « valeur » et de « bien ».

La « vérité » établie par la religion relève donc d'un régime collectif qui est social, symbolique, institutionnalisé et ritualisé (Leclerc, 2001). Cette « vérité » est, dans cette optique, une forme d'autorité. A la rencontre d'autres « vérités », telle celle proposée par une logique laïque, certains parents renforcent la valeur supérieure de leur croyance. Ils stigmatisent ainsi l'école laïque comme étant inférieure, lui accordant une valeur négative. Enfin, parce que l'appartenance à l'ordre divin se fonde sur les représentations sociales du genre hégémoniques (Lloyd et Duveen, 1992), les inégalités entre homme et femme sont justifiées par le matériel représentationnel de l'Eglise.

Du point de vue de la deuxième génération, nous avons également vu comment les enfants mettent en place des stratégies identitaires afin de préserver des identités sociales positives. Au cours de notre travail de théorisation, nous avons constaté que la filiation implique des stratégies d'enculturation de la part des parents qui s'appuient sur la menace de l'exclusion sociale comme levier. Nous avons proposé que l'acculturation pourrait faire surgir les contradictions entre parents et enfants, notamment autour de l'autonomie, les valeurs morales, et les normes (Camilleri, 2007 ; De Gaulejac, 2009 ; Kuczyński, *et al.* 2011). Ces lieux de contradictions sont, pour nous, l'endroit où les représentations sociales de genre seraient adoptées ou rejetées par la prochaine génération.

Tout d'abord, les enfants s'inscrivent de manière verticale dans l'histoire de migration de leurs parents par l'appropriation de la « théorie » parentale (Kuczyński *et al.*, 2011) sur la migration. Les relations intergroupes en France engendrent, autant pour les jeunes que pour leurs parents, la stigmatisation raciale qui apparaît comme motrice de leurs choix de socialisation exclusive entre sujets stigmatisés. En

s'associant seulement avec d'autres jeunes qui leur ressemblent, ils réifient et reproduisent leur appartenance au groupe minoritaire stigmatisé.

Par conséquent, les jeunes se considèrent, tout d'abord et sans exception, en tant que sujets « ethnicisés » (« africains » pour la majorité mais guadeloupéen pour une fille). Cette identification montre en quoi les représentations sont, en effet, sociales, parce qu'elles constituent une connaissance, une élaboration identitaire, qui est partagée par plusieurs membres d'une même communauté (Chryssochoou, 2003). Si la représentation sociale « ethnique » se transmet entre membres du groupe majoritaire et minoritaire, elle opère également en tant qu'un code de communication, un médiateur ou cadre interprétatif partagé entre parent et enfant. Ils sont autant pris dans une dynamique de rapports sociaux au sein de laquelle les représentations et pratiques sociales se reproduisent et se coproduisent mutuellement dans une dialectique identitaire (Mercader, 2005) que dans le modèle de « l'enfant du lignage » (Fogel, 2007).

Si l'Eglise « africaine » a été fondée par les parents, les jeunes confondent appartenance religieuse et appartenance ethnicisée. A nouveau, ce nœud ethno-religieux relève de l'adoption de la place subordonnée (Poiret, 2011) par laquelle la frontière « raciale » établie par le regard que portent les dominés sur eux-mêmes est reprise et valorisée par les sujets stigmatisés. Tout comme leurs parents, les jeunes protègent le sens de soi individuel et groupal positif que leur procure la solidarité identitaire qui exclut à leur tour les membres du groupe social dominant (Camilleri, 2007). Nous voyons ici l'effet de la menace des stéréotypes qui décrit comment un stéréotype négatif d'un groupe peut rendre des membres de ce groupe préoccupés par la possibilité de confirmer la validité du stéréotype (Steele, 1997).

Nous avons proposé dans notre problématique que, dans le processus de transmission, les parents projettent nécessairement leur propre identité sociale de

genre marquée par des représentations sociales venues de leur passé. Par conséquent, nous avons proposé que les enfants des parents migrants seront soumis à une double injonction de rester fidèle au système sexe-genre des parents et de s'en éloigner dans l'intérêt du développement de leur identité autonome.

Nous avons vu comment le contrat institutionnel est nécessaire dans l'établissement et l'exercice des pratiques « interprétatives » de la parentalité. Le processus de subjectivation suppose l'existence de constructions socioculturelles permettant la parenté et la filiation (Durif-Varembont, 1992, 2007, 2009). La religion constitue, pour nous, une structure institutionnelle qui soutient la garantie de la parentalité et encadre par conséquent leurs stratégies d'enculturation. De même, elle fournit des pratiques socioculturelles qui marquent les différences des sexes et des générations fondamentales, nous l'avons vu, pour la désignation des places au sein du système sexe-genre. Enfin, la religion opère également comme une relation sociale (Woodhead, 2011) qui crée des liens sociaux *entre* membres de l'endogroupe. Par la menace d'un « terrorisme de la souffrance » d'une autorité supraordonnée et divine, les parents exercent ainsi une emprise qui appelle à la continuité du modèle sexué (Couchard, 2003).

Pour certains parents, l'adhésion de leurs enfants représente l'ascension sociale en France à laquelle ils n'ont pas eux-mêmes accès. Pour d'autres, leurs enfants pourraient réaliser ce qu'ils n'ont pas pu faire à cause de leur propre migration. L'investissement professionnel des enfants pourrait être une manière de trouver une satisfaction dans leur propre vie en France, dans l'endroit où aujourd'hui, certains parents sont clairement insatisfaits. Contraints à être de la main d'œuvre migrante, ils développent le désir que leurs enfants dépassent les rapports sociaux auxquels ils sont soumis par des processus de naturalisation racisée et sexuée (Kergoat, 2009 ; Falquet, 2009 ; Sassen, 1991). Si la continuité dépend de l'adoption de ce modèle sexué il soutient aussi la conservation d'une identité « africaine » réifiée. L'assignation et la mise en œuvre des attributs sexués et racisés interagissent notamment autour des rapports sociaux de classe. Les parents, ayant subi un

déclassement social important et une nouvelle stigmatisation racisée, cherchent une compensation par l'ascension sociale de leurs enfants.

Cependant, pour la majorité des parents l'ascension sociale est secondaire par rapport au désir de transmettre le modèle sexué dans lequel les filles sont assignées à une sexualité « sale ». Elles courent le risque d'être contaminées par la sexualité, une pratique « impure » dans laquelle la « perte » pourrait être porteuse de honte sur la famille. Les filles sont reconnues par le *socius* seulement si elles adoptent des normes par des pratiques qui les éloignent de telles représentations sexuées. La sexualité féminine apparaît ainsi en tant qu'objet de contrôle différencié et inégalitaire entre les hommes et les femmes. C'est justement ce risque d'assignation qui fonctionne comme un moteur d'invocation des normes qui tendent à son contrôle (Guénif-Souilamas, 2008).

En effet, les parents investissent l'avenir de leurs enfants à travers des projections fondées sur les représentations sexuées, la reproduction de leur modèle étant invoquée comme une obligation évidente. Tandis qu'une petite minorité tient un discours ouvert à l'autonomie des choix pour leurs enfants, ils reviennent systématiquement vers leur désir de transmission du même modèle.

La transmission comporte ainsi des représentations contradictoires, confirmant notre hypothèse que les parents transmettraient une double injonction aux enfants. Tandis que des parents entretiennent l'idée que leurs enfants sont libres de choisir le modèle de vie qui leur convient, cette liberté dépend de leur appropriation du modèle parental (Weber, 2014). En même temps que l'enfant a son libre-arbitre dans le processus d'enculturation, il est empêché de devenir libre par l'ordre des générations régi par le respect des normes qui le contraint dans un lien social sexué et hiérarchisé. Ce renversement de l'ordre des générations doit donc être contrebalancé par le maintien du respect qui pourrait combler la perte subie par les parents et dont ils recherchent la compensation chez leurs enfants (Guénif-Souilamas, 2008 ; Sayad, 1994).

Quant aux réponses des enfants, nous avons vu de manière théorique un spectre allant d'une stratégie d'accord avec les attentes parentales jusqu'à la résistance ou l'opposition au modèle parental (Boiger, Kuczynski & Osland, 2008 ; Birman & Tricket, 2001 ; Morling & Evered, 2006). Ils déploient trois stratégies de négociation des attentes venues des parents : l'adoption de leur identité sociale « ethnicisée », l'adoption de l'identité sociale religieuse, et enfin la négociation des normes sexuées auxquelles les filles sont contraintes.

Tout d'abord, certains jeunes s'inscrivent de manière verticale dans l'histoire de migration de leurs parents. Ils semblent reprendre à leur compte un modèle de « l'enfant du lignage » (Fogel, 2007) qui s'approprie l'« ethnothéorie » parentale (Kuczynski et al, 2011). Les deux générations partagent ainsi des représentations sociales assignées à un groupe social ethnicisé (Chryssochoou, 2003). Tel que le modèle parental, leur socialisation exclusive fonctionne en tant que protection contre une stigmatisation ethnique (Camilleri, 2007 ; Steele, 1997).

Les discours des enfants témoignent en quoi cette identité ethnicisée, en tant qu'identification à une catégorie sociale stigmatisée (Poiret, 2011 ; Guillaumin, 1992 ; Dorlin, 2009) renforce ainsi les rapports sociaux (Kergoat, 2009) qui constituent une expérience partagée entre les parents et les enfants. Leurs sentiments d'appartenance et d'engagement communs s'organisent selon des caractéristiques « ethniques » (Markus & Kitayama, 1991) et forment une identité particulièrement saillante lorsque les normes influent sur les attitudes et les comportements des membres (Cleveland *et al*, 2009). Lorsque les jeunes, comme leurs parents, confondent leur appartenance ethnicisée à une appartenance religieuse, ce nœud ethno-religieux consubstantiel souligne leur adoption d'une place subordonnée en tant que sujet stigmatisé (Poiret, 2011).

Certaines filles résistent aux contraintes exercées sur leur autonomie tandis que d'autres, en parallèle de l'ensemble des garçons, les acceptent. Ces négociations des normes font l'objet de reproches par le biais du stigmatisme de la « pute », utilisé par garçons comme filles (Clair, 2012). Cette assignation asymétrique sanctionne les filles, par le groupe des pairs, lorsqu'elles franchissent une frontière assez subtile (Mercader *et al.*, 2014) d'une autonomie trop grande. Celles qui négocient ces normes dominantes disqualifient leurs parents qui auront « *une mentalité africaine* », tout en s'identifiant à une identité ethnicisée positive. Quant aux garçons, ils répondent avec une « entreprise de conformation » (Guénif-Souilamas, 2005) qui rappelle les filles à « leur » place coutumière, centrée sur leur virginité. L'éducation des filles implique ainsi l'apprentissage d'une autonomie moins grande que celle attribuée aux garçons. En effet, l'endogroupe social réserve une place particulière aux filles, leur proposant ainsi une existence qui repose sur une binarité sexuée, sur le respect dû aux aînés, et sur les codes de conduite prescrits par l'Eglise.

Les deux générations mettent en place ainsi des stratégies identitaires à la recherche des identités sociales positives suite au contexte de la migration. L'injonction aux enfants est donc au fond régie par l'angoisse du bannissement social. La honte comme affect de « commande » semble être la clé de cette socialisation par le recours à l'idéologie de la féminité « impure », rendue légitime par la religion. Les aménagements et pratiques sociaux s'appuient sur les catégories divines qui opposent le monde des croyants à celui de l'alter. Par l'angoisse d'être bannis de la horde sociale, la menace d'une mise en altérité radicale qui pourrait engendrer une désocialisation (Jodelet ; 2005 ; Tisseron, 2006), la honte conduit les enfants à s'adapter aux contradictions imposées par les parents.

Nous allons maintenant nous intéresser à notre troisième hypothèse qui s'attache au système sexe genre.

L'échange symbolique des normes

Dans notre travail de problématisation théorique, nous avons utilisé le genre et la stigmatisation ethnique en tant que concepts afin d'analyser les rapports de différenciation et de hiérarchisation au cœur des relations entre groupes sociaux, marqués par leurs catégories respectives. Nous avons vu en particulier comment l'inégalité entre hommes et femmes est instaurée comme relevant de la « normalité » par le montage théorico-pratique du système sexe-genre.

Nous avons donc constaté que le lien social établi dans un contrat de parenté donné est sexué. De plus, nous avons discerné que la migration engendrait des changements dans l'organisation du système sexe-genre, et donc dans les places sociales, et façonnerait ainsi la transmission des normes de genre.

Nous avons utilisé le concept du *système sexe-genre* (Rubin, 1998) pour souligner en quoi les rôles sociaux de genre sont en fait une traduction culturelle et économique au service d'une organisation du lien social. Nous avons considéré que cette différenciation, sexuée et hiérarchisée, est un produit des rapports sociaux spécifiques qui organisent les relations sociales. Par l'interdit de l'inceste, les différences des sexes et des générations s'imposent comme fondatrices de l'ordre social car elles permettent de fonder des systèmes d'alliance qui passent par la culture et la parenté (Enriquez, 1983).

Les parents nous apprennent que les places sociales sont altérées par le changement dans l'organisation de la différence des générations entre leur pays d'origine et la France. En réponse à ce changement dans l'ordre de l'autorité, quatre axes

principaux se révèlent : les parents s'appuient sur une identité « africaine », les pères sur une idéologie naturaliste, les mères réifient le travail du *care*, enfin ils s'étaient tous sur la religion comme discours de légitimation de leur autorité.

En effet, le passage du système culturel « traditionnel » ou « postfiguratif » vers un système culturel « moderne » ou « cofiguratif » (Camilleri, 2007 ; Kuczynski *et al.* 2009 ; Mead, 1971) implique des réagencements sexués dans la pratique d'être parent. Nous avons vu comment pour les parents ce passage vers une société pédocentrée (Durif-Varembont, 2009) doit être contrebalancé par le maintien du respect qui pourrait combler la perte subie au cours de la migration. En réponse donc à ce changement, les parents ont recours à cette identification supranationale « africaine » en tant qu'un groupe « agrégat » (Lorenzi-Cioldi, 2009), les pays d'origine étant interchangeable car reliés par la valeur centrale du respect qui régit les rapports sociaux entre parents et enfants.

Les pères ont témoigné en quoi leur proximité avec leur femme et leurs enfants en France est vécue comme une perte d'autorité (Dreby, 2006 ; Ambrosini, 2008). De plus, l'entrée dans la maison des hommes (Godelier, 1982) en France leur paraît fermée, soulignant la précarisation de leur position sociale, tant au niveau de l'autorité sur la prochaine génération que sur la domination masculine. Ce changement de « montage juridico-institutionnel » (Legendre & Papageorgiou-Legendre, 1990) altère ainsi le contrat institutionnel dans l'établissement et l'exercice des pratiques « interprétatives » de la parentalité (Durif-Varembont, 1992, 2007, 2009 ; Houzel, 2009). Ce changement dans l'organisation du lien social suscite, dans une recherche de cohérence identitaire, leur recours à l'idéologie naturaliste (Kergoat, 2002) au cœur du système sexe-genre préalablement pratiqué.

De plus, le passage de la famille élargie à la famille nucléaire a surtout engendré une nouvelle institutionnalisation du lien social pour assurer le travail du *care* (Molinier, 2010 ; Solari, 2006). Les représentations sociales de genre de leur pays d'origine s'unissent avec les représentations sociales ethniques en France pour légitimer la

division sexuelle du travail. Les femmes en particulier travaillent à des postes à basse valeur sociale et financière, nous avons vu, dans l'intérêt d'un système économique asymétrique (Grewal & Kaplan, 1994 ; Oso-Casas & Garson, 2005 ; Kergoat, 2009 ; Sasken, 1991 ; Falquet, 2009). Cependant, leurs critiques du système « individualiste » en France réaffirment le poids des représentations normatives de la féminité et de la maternité qui leur attribuent d'office les tâches domestiques et des activités du *care*. Les mères paraissent doublement contraintes : autant par les représentations sociales ethniques du marché du travail en France que par les représentations sociales de genre qui leur offrent peu de marge de manœuvre.

A l'opposé d'un ethos individualiste (Joffe & Staerklé, 2007), la religion en tant que relation sociale (Woodhead, 2011) répond au besoin d'une extension de l'autorité parentale (Godelier, 2004). La grande famille religieuse implique une relation de pouvoir-autorité qui rétablit une direction linéaire entre Dieu-parents-enfants (Goody, 1974). La pratique de la divination souligne un modèle de déférence-respect (Leclerc, 2001) qui reconstitue le modèle d'autorité « africain » pour ces parents.

Nous confirmons donc que la migration engendre des changements dans l'organisation des places sociales dans la génération des parents. Les accès aux statuts sociaux, aux droits, et à la sexualité sont règlementés et rendus concrets par cette traduction hiérarchisée et naturalisée des différences biologiques. Cette traduction réifie et reproduit une différence sociale entre les hommes et les femmes, et façonne la transmission des normes de genre.

En s'intéressant à la génération des enfants, au *devenir* homme ou femme, nous avons défendu que l'adolescence soulignerait l'enjeu de l'adoption ou du rejet des représentations sociales de genre. Ce processus d'individuation serait défini par les catégories sociales de genre fournies par la société et organisées par les relations sociales de parenté. Par conséquent, nous avons suggéré que la migration

impliquerait des changements dans la manière dont la culture organise la sexualité, ce qui démarquerait ainsi cette phase d'incorporation du devenir homme ou femme (Marcelli et Braconnier, 2008).

Les enfants de migrants de cette étude nous ont appris que le maintien du contrat social s'articule autour de la sexualité des filles. Si elles traversent la frontière des normes genrées (Connell, 2005 ; Mercader *et al.*, 2014), elles n'honoreront pas la valeur du respect qui régit l'ordre des générations. En réponse, les parents ont recours à l'autorité de la religion et à leur autorité en tant qu'aîné (Favart, 2006), et attribue ainsi une détermination sociale aux filles.

Cette contrainte nous rappelle l'échange du pouvoir qui est éminemment genré selon le système sexe-genre. Nous avons, en effet, souligné que le phallus, en termes de pouvoir symbolique, pourrait également signifier cette différence entre « 'échangeur' et 'échangée', entre le don et le donateur » (Rubin, 1998, p.36). La division asymétrique entre les sexes est ce tabou qui institue l'échange du phallus à travers la femme et qui permet le développement de tout contrat social (Rubin, 1998, p.42 ; Sahlins, 1960). Une sexualité transgressive chez les filles serait celle qui dépasse le cadre conjugal, au service de la maternité et donc de l'échange du pouvoir symbolique. Le mariage semble donc être la forme d'échange de dons par excellence par laquelle les femmes sont utilisées pour assurer et promouvoir les échanges entre les groupes sociaux, et assurer ainsi la cohésion et la réciprocité de la différence des générations (Mauss, 1923-24 ; Lévi-Strauss, 1967 ; Rubin, 1998). Les contrats sociaux issus de cette classification filiale définissent les places de responsabilités, devoirs ou privilèges, qui reposent sur l'échange de femmes entre les hommes d'après Lévi-Strauss (1967).

Dans notre travail théorique, nous avons cependant dit que l'inégalité entre les hommes et les femmes opère sur les schèmes de pensée (Bourdieu, 1992) et donc implique la complicité des deux sexes. En effet, nous avons découvert que les filles participent à leur propre stigmatisation par l'adhésion aux représentations sociales

de genre qui est un élément constituant de l'identité sociale ethnicisée. En tant que « enfants du lignage » (Fogel, 2007), tous les jeunes pratiquent une socialisation exclusive entre sujets stigmatisés et confondent appartenance religieuse et appartenance ethnicisée (Poiret, 2011). Le discours religieux est particulièrement marqué par l'interdit d'une sexualité hors cadre conjugal et résulte du clivage entre la moralité et la transgression. Cette organisation symbolique porte sur les individus ; le groupe des « autres » est perçu comme l'image inversée de « soi-même » (Durif-Varembont & Weber, 2014). Cette « police de genre » (Dorlin, 2003), justifie des rapports de pouvoir (Bourdieu, 1998 ; Connell, 1995) autant que des distinctions identitaires entre « eux » et « nous » (Tajfel et Turner, 1986). En effet, la virginité apparaît comme gage de l'altérité, qui est exercée par la crainte normative (Guénif-Souilamas, 2008) du discours religieux et du regard réprobateur constant de la communauté élargie (Fainzang & Journet, 1988 ; Clair, 2012).

Si la virginité des filles est interprétée en tant que respect de l'ordre des générations, nous voyons en quoi les filles risquent d'être bannies du *socius* si elles se retrouvent identifiées comme « autre ». Leur capital de pureté (Demart, 2013) est assuré donc par l'autorité de la grande famille religieuse que les participants qualifient d'« africaine ». Etant donné que la migration engendre des changements dans l'organisation des places sociales, nous constatons que ce système sexe-genre opère ainsi sur le corps des filles qui sont responsables du lien social de manière profondément asymétrique. La plénitude du statut social des enfants se procure par l'adoption des catégories de la féminité autour desquelles sont aménagées les pratiques sociales (Journet, 1981). Le processus d'individuation est donc défini par les catégories sociales de genre fournies par la société et organisées par les relations sociales de parenté.

Pour résumer, nous observons un système complexe d'échange symbolique dont l'objet est la transmission et la construction de normes et de places sociales.

Cet échange implique l'adhésion commune de la part des adultes et des jeunes à une hiérarchie sexuée. Les filles, assignées de manière genrée, sont l'objet de l'échange. L'Eglise représente l'autorité qui régule cette trajectoire sociale dans laquelle les identités sociales genrées et ethnicisées sont articulées.

La honte comme régisseur de l'altérité

Nous avons constaté que les représentations sociales organisent les systèmes de valeurs, d'idées et de pratiques à partir desquels se développent les catégories sociales. Ces dernières permettent à l'individu de reconnaître sa similitude ou sa différence avec d'autres membres du groupe. Par l'identification au semblable et l'assignation du différent, le processus d'altérisation apparaît ainsi en tant que matrice à partir de laquelle opèrent ces processus psychosociaux.

Le recours aux identités ethnicisées et religieuses, qui réifient la différenciation hiérarchisée entre homme et femme, soulignent en quoi la transmission et la construction de normes et de places sociales sont l'objet d'un système complexe d'échange symbolique. Nous avons observé que cet échange implique l'adhésion commune de la part des adultes et des jeunes à une hiérarchie sexuée. Par conséquent, les filles sont l'objet de l'échange qui maintient la différence des générations et des sexes du système sexe-genre. Les identités sociales genrées et ethnicisées de cette trajectoire sociale sont régulées par l'Eglise qui fonctionne en tant qu'autorité, au service d'une cohérence identitaire positive dans un contexte de changement d'assignation de groupe social stigmatisé (Gillespie, Howarth & Cornish, 2012). La stabilité de ces identités sociales dépend donc de l'adoption de normes pour les filles en particulier.

Par la stigmatisation, nous avons vu comment fonctionne l'assignation. Cependant, nous avons peu examiné l'identification en lien avec la transmission des normes. La place sociale attribuée à un individu est décidée et investie par le groupe social qui cherche à maintenir une continuité de signification (Kaës, 1993). L'investissement du groupe est fait d'idéaux et valeurs qui relient le sujet à l'ancêtre fondateur. Il s'assure la confirmation de son identité par l'appropriation du contenu qui lui est transmis par le groupe dans lequel il est inscrit (Blassel, 2003). L'identification, ou l'introjection, serait cette appropriation de la culture groupale. Une partie de l'autre, du groupe, est introduite en soi-même et sert d'étayage pour confirmer son inscription identitaire. L'identification apparaît donc en tant que processus majeur de la transmission psychique entre les générations. La transmission et la construction des normes s'organisent donc avec l'attribution des places sociales.

Cette identification s'opère par un pacte dénégatif (Kaës, 1989) qui exige l'investissement de deux pôles contradictoires : celui d'un objet négatif d'une part et d'autre part celui des idéaux. Ces deux pôles sont organisateurs car ils constituent le maintien du lien social entre les générations. De ces deux pôles, Granjon (1990) distingue la transmission *intergénérationnelle* comme le lien d'attache entre l'individu et le groupe, pôle qui s'oppose à la transmission *transgénérationnelle* qui prend le négatif comme objet. Le pacte dénégatif soutient l'hypothèse freudienne (1929/1970) selon laquelle l'individu est obligé de céder une part de soi pour l'intérêt commun afin d'assurer son appartenance groupale.

Lévi-Strauss (1967) avait défendu que tout système de parenté, groupe originaire, répond à l'interdit de l'inceste par le développement d'une alliance afin de promouvoir l'exogamie. Cet échange est assuré, d'après Rubin (1998), par le « don de femmes » dont la finalité est une relation de parenté qui assure que les descendants relieront deux groupes sociaux différents par le sang. Nous avons précédemment examiné en quoi ce système sexe-genre dépend d'une relation genrée éminemment asymétrique, qui soutient la violence symbolique d'une domination masculine (Bourdieu, 1998). Cette différenciation entre les sexes

apparaît donc en tant que fonction de la différence des générations qui représente une stabilité de l'attribution des places sociales. La différenciation est régulée par la honte qui constitue une part du pacte dénégatif régissant la transmission transgénérationnelle. La honte au service du système sexe-genre apparaît ainsi en tant qu'une alliance inconsciente, un caractère essentiel de la capacité du lien social à renforcer les formations, investissements et processus inconscients de chacun des membres d'un groupe social (Blassel, 2003 ; Kaës, 1989).

Nous avons observé chez les jeunes de cette étude qu'ils s'approprient les injonctions des parents par angoisse du bannissement social. La honte comme affect de « commande » paraît en tant que clé qui maintient une différenciation sociale par une mise en altérité radicale (Jodelet, 2005). L'hypothèse freudienne admet que la culpabilité est déclenchée par la transgression réelle ou fantasmée d'un interdit tel que celui de l'inceste (Freud, 1895/1956 ; Freud, 1897/1956). Le surmoi est le lieu psychique où les lois, les règles et les interdits agissent chez l'individu. Il est consolidé chez le sujet par son lien familial, relation qui nous ramène à la question de la transmission. L'enfant introjecte la loi en conséquence des injonctions ou menaces qui sont émises par le *socius* et développe ainsi son surmoi individuel (Freud, 1923). Les devoirs et attributions qui régulent les liens entre membres d'une famille peuvent dépendre d'un surmoi collectif ou un surmoi social (Freud, 1912/1993). Les valeurs et normes, le surmoi des parents, constituent ainsi le modèle auquel l'enfant s'identifie et par lequel il fait perdurer le surmoi familial. Cependant, lorsque le Moi d'un sujet est associé au Moi idéal, tel que celui fourni par les parents, le sujet serait soumis à une injonction de petitesse en rapport avec la toute-puissance du Moi idéal (Beetschen, 2002). «...Le reproche du sur-moi adressé au Moi est de s'être pris pour l'objet idéalisé, d'où le sentiment de ridicule qui submerge celui qui est pris en flagrant délit de grandiosité » (Brunet & Casoni, 2003, p.1564). Dans une telle rencontre, le surmoi du sujet infligerait l'affect de la honte plutôt que la culpabilité si le Moi dépasse la place que le Moi idéal lui a attribuée. Le recours à une idéologie de la féminité « impure » est rendu légitime par la religion

qui soutient l'attribution de la honte, et donc le risque d'exclusion ou de désocialisation pour ceux qui ne s'approprient pas de telles injonctions (Tisseron, 2006).

Cette autorité religieuse semble fournir un Moi-idéal pour les deux générations et par conséquent maintient l'asymétrie entre les sexes qui se traduit par une violence faite aux filles. En effet, nous avons vu que les filles autant que les garçons s'approprient les injonctions faites aux filles. Nous pouvons les comprendre d'une part par peur de l'exclusion sociale et d'autre part par les processus psychosociaux à l'œuvre dans un contexte religieux.

Dans un processus d'idéalisation, particulièrement saillant dans les groupes sectaires et religieux, les frontières entre soi et autre s'effacent quand la composante idéale de soi est projetée en autrui, l'identité partagée est privilégiée, voire substituée à l'identité individuelle (Berger & Luckmann, 1966; Costalat-Fourneau, 1997). L'identité sociale religieuse est organisée par le mécanisme de clivage qui oppose les catégories sociales « bon » et « mauvais » de manière dichotomique et mutuellement exclusives. Les individus projettent une partie idéalisée d'eux-mêmes en tant qu'attribut du leader, tel que le pasteur. Ils s'identifient tous dans l'idéal perçu chez lui, et ils deviennent ainsi interdépendants sur le plan identitaire. Afin de maintenir son statut d'autorité divine, le pasteur doit être idéalisé par les fidèles qui cherchent la part idéalisée de leur être renvoyée par leur appartenance.

Nous comprenons ainsi la complicité des femmes et des filles dans leur adhésion aux différences asymétriques par cette dynamique de complémentarité qui s'installe par l'idéalisation qui demande toujours une preuve de « fidélité » (Casoni & Brunet, 2005). Si la dichotomie étanche entre le monde des « croyants » et les « infidèles » est nécessaire pour le fondement de cette idéalisation, ce clivage a toujours besoin d'être protégé et défendu. Les représentations d'autrui menaçantes sont donc toujours sur le revers de la médaille « fidèles ». Ces processus sociaux nous ramènent aux modèles individuels et collectifs de l'autre-semblable (Jodelet, 2005).

Dans le modèle individuel, l'autrui est conçu en tant que composante constituante de soi et court le risque de devenir « alter » et donc d'être expulsé. De même, dans le modèle collectif, l'autrui est conçu comme contribuant à la vie du groupe, au contraire de l'alter qui échappe aux normes de sociabilité. Toute figure qui menace l'intégrité d'une identité collective est une figure de l'altérité qui impose le risque d'une altérité radicale.

Nous avons donc utilisé le genre en tant que représentation qui organise les interprétations culturelles des catégories sociales. Cependant, nous venons de voir comment certains attributs assignés au féminin mettent en cause l'organisation du lien social et porte ainsi le risque de l'exclusion sociale. L'identité sociale genrée n'est pas un choix, le devenir acteur social implique l'adoption des représentations sociales genrées.

La relation entre contenu représentatif (normes) et organisateur du lien social (introjection/appartenance) nous amène à « la situation anthropologique fondamentale », par laquelle Laplanche (1987 ; 2000) souligne l'inégalité caractéristique entre les générations. L'enfant est amené à devoir traduire les messages d'assignation du genre qui viennent du *socius* d'adultes. Ces messages sont porteurs de « signifiants énigmatiques » car ils comprennent non seulement les représentations sociales mais aussi l'infantile des adultes, leur propre préhistoire personnelle. Par « l'assignation-message » (Laplanche, 2003, p. 70) se révèle la question du *sexual*, le résidu inconscient de sa rencontre avec l'autre lorsque le parent a été lui-même enfant. Ces restes, non traduits, sont des messages « énigmatiques » auxquels l'enfant est soumis dans le processus d'assignation de genre.

L'assignation de genre comporte donc un ensemble de représentations sociales mais les messages mêmes sont ouverts à la traduction par le fonctionnement de l'enfant. L'enfant participe ainsi dans son développement identitaire, à la construction de sa traduction, cependant une part du message reste opaque car elle est le refoulé du

parent (Dejours, 2003). L'inconscient structurel et dynamique de l'enfant résulte du « refoulement originaire » conçu comme « défaut de traduction » (Laplanche, 1999, p.80). L'adolescence, nous l'avons vu, est la période de mise en scène de la différenciation des sexes et des générations. Lors de cette phase charnière par laquelle les enfants scellent ou rompent la continuité du modèle parental, ils sont confrontés à nouveau à la sexualité infantile des parents. En effet, leurs choix d'investissements sexuels sont le lieu où se déploient les enjeux du lien social. Leur propre adolescence réactiverait, nous semble-t-il, la sexualité infantile des parents, et donc l'assignation genrée qui leur a été faite. Le genre au sens représentationnel et au sens du *sexual* de l'infantile parentale précède donc le sexe de l'enfant.

Nous constatons que le jeu de représentations et pratiques visent, sur le plan symbolique comme matériel, à préserver l'identité contre le risque d'une assimilation à ce qui est différent et stigmatisé. Ces processus régissent le maintien d'une différenciation sociale qui cherche à se protéger contre l'altérité radicale (Balibar & Wallerstein 1988 ; Jodelet, 2005). L'enjeu ici est de se protéger contre une extériorité sociale complète. La mise en altérité conduit à l'établissement des barrières matérielles et symboliques, nous les avons vues : rites religieux, pratiques sociales, assignation discursive. La transmission implique donc la réappropriation subjective de son identité par laquelle le sujet peut agir sur l'assignation de place sociale dont il a participé avec une complicité inconsciente (Durif-Varembont, 2004).

Conclusion générale

Nous nous sommes intéressée au genre en tant que notion et domaine académique qui présente l'intérêt d'articuler simultanément plusieurs niveaux d'expérience. Le genre constitue les réalités sociales par le sentiment d'être homme ou femme et par les rapports intersubjectifs et intergroupaux. Implicite et silencieux, le genre comme identité relève de la banalité indescriptible. Explicite et bruyant, le genre comme opérateur des rapports sociaux attribue et empêche des places sociales aux uns et autres. Le genre se vit et se pense, mais en parler nous échappe. Ce travail de thèse nous rappelle la difficulté d'élaborer le latent de manière patente. Et pourtant, les vécus ici rencontrés témoignent de la pertinence d'interroger ces éléments opaques qui sont transmis des parents aux enfants, éléments qui constituent des pratiques et réalités sociales.

Par le choix de la famille comme unité d'étude et la migration comme contexte d'étude, nous avons appris comment la négociation de l'altérité, sous sa forme genrée et ethnicisée, est omniprésente dans la vie quotidienne de ces protagonistes. Etre migrant leur attribue une place d'alter contre laquelle luttent ces parents. Une nouvelle organisation de l'autorité interagit sur le modèle relationnel entre femme et mari, entre parents et enfants, et entre migrants et autochtones. Par le désir d'appartenance, les parents luttent pour offrir des ressources symboliques et matérielles socialement valables, une place sociale, à leurs enfants. Cette lutte contre le bannissement social s'organise, nous l'avons vu, par le genre à travers la religion. S'écarter de l'exclusion sociale, autant symbolique que réelle, serait un moyen de contrôler une altérité trop importante. Nous avons donc appris comment la honte, voilée par un discours religieux, fonctionne autant pour maintenir des relations sociales que pour définir les frontières d'appartenance. L'altérité, dont le genré et l'ethnicisé sont les exemples, est donc l'aboutissement d'un double processus de construction et d'exclusion sociale.

Enfin, et pour finir, nous voyons en quoi le développement identitaire commence très tôt, et à notre insu, par les choix inconscients des parents qui ont un effet décisif sur notre développement. Cependant, on ne peut pas écarter le choix du sujet, l'assomption subjective n'est pas réductible à ses déterminants par rapport auxquels le sujet se repère. La condition de l'autre nous montre en quoi l'expérience du lien social dépend des processus de transmission transgénérationnelle qui régissent l'altérité mais qui peuvent être mis en œuvre dans la réappropriation subjection de l'identité.

Bibliographie

- ABRIC, J.-C. (2003). *Méthodes d'étude des représentations sociales*. Toulouse : Erès.
- ADAM, J. M., BOREL, M. J., CALAME, C. & KILANI, M. (1990). *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Paris : Méridiens Klincksiek.
- ADLER, P. A., & ADLER, P. (1994). Observational techniques. In DENZIN N. K. & LINCOLN Y. S. (Eds.), *Handbook of qualitative research* (2ème édition, pp. 377-392). Thousand Oaks, CA : Sage.
- AGIER, M. (2005). Ce qui rend les terrains sensibles...et l'anthropologie inquiète. In F. BOUILLON, M. FRESIA & V. TALLIO (Eds.), *Terrains sensibles : Expériences actuelles de l'Anthropologie* (pp. 175-184). Paris : Éditions de l'EHESS-CEAF (Dossiers africains).
- ALTHABE, G. (1990). Ethnologue du contemporain et enquête de terrain. *Terrain*, 14, 126-131.
- AMBROSINI, M. (2008). Séparées et réunies : familles migrantes et liens transnationaux. *Revue européenne des migrations internationales*, 24(3).
- ANGROSINO, M. (2005). Recontextualizing observation : Ethnography, pedagogy, and the prospects for a progressive political agenda. In N. K. DENZIN, Y. S. LINCOLN (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (3ème édition, pp. 729-745). Thousand Oaks, CA : Sage.
- ANGROSINO, M. (2008). *Doing Ethnographic and Observational Research. : Projects for Ethnographic Data Collection*. Waveland Press.
- ANGROSINO, M. V., & PEREZ, K. (1994). Rethinking observation: From method to context. In DENZIN N. K. & LINCOLN Y. S. (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 673-702). MASON, J. Qualitative Researching. Thousand Oaks, CA : Sage.
- ANSERMET, F. (2005). Clinique de l'ambiguïté génitale chez l'enfant. *Psychothérapies*, 25(3), 25, 65-172. DOI : 10.3917/psys.053.0165
- ARANDA, E. M. (2003). Global care work and gendered constraints : the case of Puerto Rican transmigrants. *Gender and Society*, 17(4), 609-626.
- AUGOUSTINOS, M., TUFFIN, K. & RAPLEY, M. (1999). Genocide or a failure to gel? Racism, history and nationalism in Australian talk. *British Journal of Social Psychology*, 33(1), 125-141.

- BACHELARD, G. (1966). *Le rationalisme appliqué*. Paris : PUF.
- BALIBAR, E. & WALLERSTEIN, I. (1988). *Race, Nation, Classe*. Paris : La Decouverte.
- BARDIN, L. (2001). *L'analyse de contenu*. France : PUF.
- BAROU, J. (2002). Les immigrations africaines en France au tournant du siècle. *Hommes et migrations*, 28 (1), 6-18.
- BASCH, L., GLICK SCHILLER, N. & SZANTON BLANC, C. (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam : Gordon & Breach.
- BATEL, S. & CASTRO, P. (2009). Reification and consensualization in communication: An analysis of the impacts of two distinctive discursive formats. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 39, 415-433.
- BAUMAN, Z. (2010). *Identité*. Paris : Éditions de l'Herne.
- BAVA, S. & CAPONE, S. (2010). Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement. *Autrepart*, 56(4), 3-15. DOI: 10.3917/autr.056.0003
- BEETSCHEN A. (2002), L'accomplissement et l'atteinte. *Bulletin de la Société psychanalytique de Paris*, 66, 101-183.
- BELKAÏD, N. & GUERRAOUI, Z. (2003). La transmission culturelle : Le regard de la psychologie interculturelle. *Empan*, 51, 124-128.
- BEM, S. L. (1974). *The measurement of psychological androgyny*. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 155-62.
- BEN-ASHER, S., WAGNER, W. & ORR, E. (2006). Thinking groups: a rhetorical enactment of collective identity in three Israeli kibbutzim. *Asian Journal of Social Psychology*, 9, 112-122.
- BERENI, L., CHAUVIN, C., JAUNAIT, A. & REVILLARD, A. (2008). *Introduction aux études sur le genre*. De Boeck.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Double Day.
- BERNAND, C. (2001). Les identités religieuses et ethniques à l'aune de l'universalisme républicain. A propos de l'exception française. *Champ psy*, 21(1), 133-150. DOI : 10.3917/cpsy.021.0133
- BERRY, J. W. (1999). Acculturation et adaptation. In M. A. HILY et M. L. LEFEBVRE (Éds.), *Identité collective et altérité*. Paris : L'Harmattan.

- BERTRAND, E. & TSOKINI, D. (2005). Enfants du Congo-Brazzaville. In P.-G. DESPIERRE (Ed.), *De Freud au trauma africain* (pp. 169-180). Paris : Harmattan.
- BIRMAN, D., & TRICKETT, E. J. (2001). Cultural transitions in first generation Immigrants: A study of Soviet Jewish refugee adolescents and parents. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32(4), 456-477. DOI: 10.1177/002202210103200400
- BLANCHET, A. (1982). Epistémologie critique de l'entretien d'enquête de style non-directif. Ses éventuelles distorsions dans le champ des sciences humaines. *Bulletin de psychologie*, 358, 187-194.
- BLANCHET, A. (1983). L'entretien, à l'interface du psychologique et du social. *Bulletin de psychologie*, 360, p. 565-570.
- BLANCHET, A. (1985). *L'entretien dans les sciences sociales : l'écoute, la parole et le sens*. Paris : Dunod.
- BLASSEL, J.-M. (2003). Transmissions psychiques, approche conceptuelle. *Dialogue*, 2(160), 27-37. DOI : 10.3917/dia.160.0027
- BOIGER, M., KUCZYNSKI, L., LE, A. & OSLAND, I. (2008). *Bicultural ambivalence: Family acculturation of Vietnamese youth in Canada*. Article présenté à la conférence internationale « On New Shores: International Forum on Issues of Immigrant and Refugee Children, Youth and Families ». Guelph, ON, Canada.
- BONNET, F. (2008). La distance sociale dans le travail de terrain : compétence stratégique et compétence culturelle dans l'interaction d'enquête. *Genèses*, 4, 57-74.
- BONTE, P. & IZARD, M. (1991). *Dictionnaire d'ethnologie et d'anthropologie*. Paris : PUF.
- BOURDIEU, P. (1992). *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Seuil.
- BOURDIEU, P. (1998). *La domination masculine*. Paris : Seuil.
- BRACONNIER, A. (2005). Adolescentes, adolescents : réflexions sur leur vie sexuelle aujourd'hui. *Carnet Psy*, 5(100), 35-37.
- BREAKWELL, G. M. (1992). L'efficacité auto-imputée et l'éloignement: aspects de l'identité. *Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 15, 9-29.
- BREAKWELL, G. M. (1993). Social Representations and Social Identity. *Papers on Social Representations*, 2(3), 1-217.
- BREAKWELL, G. M. (2010). Resisting Representations and Identity Processes. *Papers on Social Representations*, 19, 6.1-6.11.

- BROWN, P., 1990. *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. Columbia: University of Columbia Press.
- BRUNER, J. S. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRUNET, L. & CASONI, D. (2003). Culpabilité, honte et dynamique criminelle. Au sujet des fonctions anti-pulsionnelles et anti-narcissiques du Sur-moi. *Revue française de psychanalyse*, 67(5), 1561-1565. DOI : 10.3917/rfp.675.1561
- BURAWOY, M. (Ed.) (1991). *Ethnography Unbound*. Berkeley : University of California Press.
- BUTLER, J. (1990). *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge Editions.
- BUTLER, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge Editions.
- BUTLER, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge Editions.
- CAMILLERI, C. (2007). Identité et gestion de la disparité culturelle : Essai d'une typologie. In C. CAMILLERI (Ed.), *Stratégies identitaires* (pp. 85-110). Paris : PUF.
- CAMILLERI, C. & VINSONNEAU, G. (1996). *Psychologie et culture : concepts et méthodes*. Paris : Armand Colin.
- CASONI, D. & BRUNET, L. (2005). Processus groupal d'idéalisation et violence sectaire. *Déviance et Société*, 29(1), 75-88. DOI : 10.3917/ds.291.0075
- CEFAÏ, D., COSTEY, P., GARDELLA, E., GAYET-VIAUD, C., GONZALEZ, Ph., LE MÉNER E. & TERZI C. (2010). *L'engagement ethnographique*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- CHORON-BAIX, C. (2009). Le vrai voyage L'art de Dinh Q. Lê entre exil et retour », *Revue européenne des migrations internationales*, 25, n °2, 51-68.
- CHRYSSOCHOU, X. (2003). Studying identity in social psychology: Some thoughts on the definition of identity and its relation to action. *Language and Politics*, 22, 225-242.
- CICCONE, A. 1999. *La transmission psychique inconsciente*, Paris, Dunod.
- CLAIR, I. (2012). Le pédé, la pute et l'ordre heterosexual. *Agora débats/jeunesses*. 60, p.67-78.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (1986). *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- CONDON, S. (2000). Migrations antillaises en métropole. *Les cahiers du CEDREF*, 8-9.

- CONNELL, R. (2005). Change among the gatekeepers: men, masculinities, and gender equality in the global arena. *Signs*, 30(3), 1801-1825.
- CONNOLLY, P. (2000). What now for the contact hypothesis? Towards a new research agenda. *Race, Ethnicity and Education*, 3(2), 169-193.
- CONRAD, D. (1993). Archival Research in Guinea. *History in Africa*, 20, 369-378.
- CONSTANT, F. (1987). La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987. *Revue européenne de migrations internationales*, 3(3), 9-30.
- COQUERY-VIDROVITCH, C., FOREST, A., & WEISS, H. (2000). *Rebellions et révolutions au Zaïre (1963-1965)*. Paris : L'Harmattan.
- COSTALAT-FOURNEAU A.-M. (1997). *Identité sociale et dynamique représentationnelle*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- COUCHARD, F. (2003). *Emprise et violence maternelle*. Paris : Dunod.
- COULMONT, B. (2013). Tenir le haut de l'affiche: analyse structurale des prétentions au charisma. *Revue française de sociologie*, 54(3), 507-536.
- CUCCINIELLO, R. (2011). La filiation à l'épreuve de la migration : une transmission controversée. *Enfances & Psy*, 50(1), 108-118. DOI : 10.3917/ep.050.0108
- D'UNRUG M.-C. (1974). *Analyse de contenu et acte de parole, de l'énoncé à l'énonciation*. Paris : Editions Universitaires.
- DAFERMOS, M. & MARVAKIS, A. (2006). Critiques in Psychology – Critical Psychology. *Annual Review of Critical Psychology*, 5, 1-20.
- DAHINDEN, J., & ZITTOUN, T. (2013). Religion in Meaning Making and Boundary Work: Theoretical Explorations. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 1-22. DOI :10.1007/s12124-013-9233-3
- DAHINDEN, J., DUEMMER, K. & MORE, J. (2012). Islam and Gender in the Boundary Work of Young Adults in Switzerland. *Working Paper Series MAPS*. WP 1. Neuchâtel: University of Neuchâtel, Maison d'analyse des processus sociaux (MAPS).
- DE BOECK, F. (1999). Dogs Breaking their Leash: Globalization and Shifting Gender Categories in the Diamond Traffic Between Angola and DR Congo (1984-1997). In D. DE LAME & C. ZABUS (Eds.), *Changements au Féminin en Afrique Noire* (pp. 87-114). Paris : L'Harmattan.
- DE BOECK, F. (2006). La ville de Kinshasa, une architecture du verbe. *Esprit*, 12, 79-105.

- DE GAULEJAC, V. (1987). *La névrose de classe: trajectoire sociale et conflits d'identité*. Paris : Hommes et Groupes.
- DE GAULEJAC, V. (2009). Le sujet face à la transmission. *Dialogue*, 186(4), 117-129. DOI : 10.3917/dia.186.0117
- DE LAME, D. (2004). Féminismes africains et rapports de genre. In P. DENIS & C. SAPPPIA (Eds.), *Femmes d'Afrique dans une société en mutation* (pp. 181-189). Louvain-la-Neuve : Academia Bruylant.
- DE RUDDER, V., POIRET, C. & VOUREC'H, F. (2000). *L'inégalité raciste : l'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris : PUF.
- DE SARDAN J.-P. O. (2008). *La rigueur du qualitatif : les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant.
- DE SINGLY, F. (2006). *Les adonaissants*. Paris : Armand Colin.
- DE SOUZA CAMPOS PAIVA, M.-L. & GOMES, I. C. (2007). Violence familiale, transgénérationnel et pacte dénégatif. *Le Divan familial*, 1(18), 139-152. DOI : 10.3917/difa.018.0139
- DEAUX, K. & WILEY, S. (2007). Moving people and shifting representations: Making immigrant identities. In G. MOLONEY & I. WALKER (Eds.), *Social representations and Identity* (pp. 9-30). Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- DEJOURS, C. (2003). Pour une théorie psychanalytique de la différence des sexes (Introduction à l'article de Jean Laplanche), In A. Green, I. Grubrich-Simitis, J. Laplanche, J.-G. Schimek, "Sur la théorie de la séduction", *Libres Cahiers pour la Psychanalyse*. Paris: Editions In Press.
- DELACROIX, C. (2002). Le dialogue des enfances : d'une génération à l'autre. Comment la transmission de l'histoire familiale peut-elle devenir une ressource éducative ? *La Lettre du GRAPE*, n° 50, décembre, pp. 45-51.
- DELPHY, C. (1998). *L'ennemi principal, Vol. 1 : Économie politique du patriarcat*. Editions Syllepse.
- DELPHY, C. (2001). *L'ennemi principal, Vol 2 : Penser le genre*. Editions Syllepse.
- DELPHY, C. (2003). Penser le genre: quels problèmes, In M.-C. HURTIG, M. KAIL, H. ROUCH (Eds.), *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes* (3e édition, pp. 89-101), CNRS Editions.
- DELPHY, C. (2005). Gender, Race and Racism : The ban of the Islamic Headscarf in France. In M. THAPAN (Ed.), *Transnational Migration and the Politics of Identity* (pp. 228-251). New Dehli : Sage.

- DEMART, S. (2011). Neopentecotisme: un radeau de fortune? Eglises africaines et transnationalismes religieux. *Revue du Centre Bruxellois d'Action Interculturelle*, 297.
- DEMART, S. (2013). Genre et transgression des normes morales et sexuelles dans les Églises de Réveil à Kinshasa et en diaspora. *Cahiers d'études africaines*, 212(4), 783-811.
- DENZIN, N. K. (1997). *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*. Thousand Oaks : Sage Publications.
- DENZIN, N. K. & LINCOLN, Y. S. (Eds.) (1994). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks : Sage Publications.
- DEVEREUX, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard.
- DEVEREUX, G. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (H. SYNACEUR, Trad.). Paris : Flammarion (Original publié en 1967).
- DI, C. & MORO, M.-R. (2008). Conflit des cultures dans la constitution de soi : L'apport de l'approche ethnopsychiatrique. *Informations sociales*, 145(1), 16-24.
- DORLIN, E. (2003). Les putes sont des hommes comme les autres. *Raisons politiques*, 11(3), 117-132. DOI : 10.3917/rai.011.0117
- DOUCET, A. & MAUTHNER, N. S. (2008). What can be known and how? : Narrated subjects and the Listening Guide. *Qualitative Research*, 8(3), 399-409. DOI: 10.1177/0038038508094574
- DOUVILLE, O. (2001). Clinique de la filiation à l'épreuve de l'exil : l'enfant-symptôme aux lieux de sa mère. *Cliniques méditerranéennes*, 64(2), 41-62. DOI : 10.3917/cm.064.0041
- DOUVILLE, O. (2012). Pour une anthropologie clinique contemporaine. *Psychologie Clinique*, 33(1), 201-226.
- DOUVILLE, O. & GALAP, J. (1999). *Santé mentale des migrants et des réfugiés en France*. *Encyclopédie médico-chirurgicale* (37- 8880-A-10). Paris : Elsevier.
- DOVIDIO, J. F, MAJOR, B., & CROCKER, J. (2000). Stigma: Introduction and overview. In T.F. HEATHERTON, R.E. KLECK, M.R. HEBL, & J.G. HULL (Eds.), *The social psychology of stigma* (pp. 1–30). New York, NY : Guilford Press.
- DREBY, J. (2006). Shouldering the Burden: On Gender and Migration. *Sociological Forum*, 21, 511-516.
- DURAND-DELVIGNE, A. (1989). Schéma de genre et cognition sociale. *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, 2, 467-481.

- DURIF-BRUCKERT, C. (2005). Le transfert des savoirs de santé vers le grand public : complexité méthodologique et enjeux psychosociaux. In V. HAAS (Ed.), *Les savoirs du quotidien: Transmissions, Appropriations, Représentations* (pp. 137 – 155). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- DURIF-VAREMBONT J.-P., (2007). Liquidité des liens conjugaux et résistance de l'enfant, *Cliniques méditerranéennes*, « Les maladies du libéralisme », n°75, p.145.
- DURIF-VAREMBONT, J.-P. (2004). Les trois ordres de l'intransmissible. *Cliniques méditerranéennes*, 2, no 70, p. 211-225. DOI : 10.3917/cm.070.0211
- DURIF-VAREMBONT, J.-P. (2009) La parentalité contemporaine dans le contexte de fragilité des liens sociaux. *Rhizome*, 37, pp. 61-68.
- DURIF-VAREMBONT, J.-P. & WEBER, R. (2014). Insultes en tous genres : construction identitaire et socialisation des adolescents à l'école. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 17(1), 151-165.
- DURKHEIM, E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF.
- DUVEEN, G. (1993). The Development of Social Representations of Gender. *Papers on Social Representations*, 2(3), 1-177.
- DUVEEN, G. (2001) Representations, Identities, Resistance. In K. DEAUX & G. PHILOGENE (Eds.) *Representations of the Social*. Oxford : Blackwell.
- EAGLY, A. H. (1987). *Sex differences in social behavior: A social role interpretation*. Hillsdale, NJ : Erlbaum.
- ECHARD, N., ODILE J., & LALLEMAND, S. (1981). De la prohibition à la prescription : sens et non-sens de la virginité des filles (Afrique de l'Ouest). *La Première Foie*. Paris : Ramsay, p. 337-395.
- EIGUER, A. (2007). Le surmoi et le transgénérationnel. *Le Divan familial*, 1(18), 41-53. DOI : 10.3917/difa.018.0041
- ELLIS, C. & BOCHNER, A. P. (Eds.) (1996). *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*. Alta Mira Press.
- ENGELS, F. (1983). *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (J. STERN, Trad.). Paris : Editions sociales (Original publié en 1884).
- ENRIQUEZ, E. (1983). *De la horde à l'État*. Paris : Gallimard.

- ERIKSON, E. (1972). *Adolescence et crise : la quête de l'identité*. Paris : Flammarion.
- FAINZANG, S. & JOURNET, O. (1988). *La Femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*. Paris : l'Harmattan.
- FALQUET, J. (2009). La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race » dans la mondialisation néolibérale. In Elsa Dorlin (avec la collaboration d'Annie Bidet), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF Collection Actuel Marx Confrontation.
- FANCELLO, S. (2005). Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines. *Revista de Estudos da Religião*, 3, 78-98.
- FANCELLO, S. (2006). *Les Aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris : IRD-Karthala.
- FANCELLO, S. (2008). Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains. *Cahiers d'études africaines*, 189-190, 161-183.
- FANON, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.
- FARR, R. (1987). Social Representations: A French Tradition of Research. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 17(4), 343–365.
- FASSIN, D. (2005). L'innocence perdue de l'anthropologie : remarques sur les terrains sensibles. In F. BOUILLON, M. FRESIA & V. TALLIO (Eds.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie* (pp.97-103). Paris : Éditions de l'EHESS.
- FATH, S. (2005). *Du ghetto au réseau: le protestantisme évangélique en France, 1800-2005*. Genève : Labor et Fides.
- FAVART, E. (2006). La transmission familiale : s'appropriier le passé familial entre frères et sœurs. *Pensée plurielle*, 11(1), 83-89.
- FAVRET-SAADA, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva*, 8, 3-9.
- FINE A. (1994). *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard.
- FOGEL, F. (2007). Mémoires mortes ou vives : Transmission de la parenté chez les migrants. *Ethnologie française*, 37, 509-516.
- FREUD, S. (1895). *Études sur l'hystérie*. Paris: PUF, 1956.

- FREUD, S. (1897). Lettre à Fliess du 21 septembre. In *La naissance de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1956.
- FREUD, S. (1912). *Totem et tabou*. Paris: Gallimard. 1993.
- FREUD, S. (1923). Le moi et le ça. In *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, 1987, p. 177-234.
- FREUD, S. (1929). *Das Unbehagen in der Kultur*. G.-W., XIV, 421-506. Traduction française. Malaise dans la civilisation. Paris: PUF, 1970.
- FUCHS, F. (2005). The Effects of Protective Labor Legislation on Women's Wages and Welfare: Lessons from Britain and France. *Politics & Society*, 33(4), 595-636.
- GARCIA, M.-C., WEBER, R., CARBONNE, N. (2014). L'intersectionnalité à l'épreuve des modalités de construction de la masculinité en EPS. *Sciences sociales et sport*, sous presse.
- GEERTZ, C. (2012). *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris : PUF.
- GERBER, S. & RAFFY, A. (2004). Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues. *Le Coq-héron*, 176(1), 43-58. DOI : 10.3917/cohe.176.0043
- GHARASSIAN, C. (1997). Les désarrois de l'ethnographe. *L'homme*, 37, n° 143, 189-198.
- GILLESPIE, A., HOWARTH, C. & CORNISH, F. (2012) Four problems for researchers using social categories. *Culture and Psychology*, 18(3). 391-402. ISSN 1461-7056
- GODELIER, M. (1982). *La production des grands hommes : Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris : Fayard.
- GODELIER, M. (2004). *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Fayard.
- GOFFMAN, E. (1975). *Le stigmaté. Les usages sociaux des handicaps* (A. KHIM, Trad.). Paris: Editions de minuit (Original publié en anglais en 1963).
- GONDOLA, C. (1997). Unis pour le meilleur et pour le pire. Femmes africaines et villes coloniales : Une histoire du métissage. *Clio*, 6, 87-104.
- GOODNOW, J. J. (1997). Parenting and the transmission and internalization of values: From social-cultural perspectives to within-family analyses. In J. E. GRUSEC

- (Ed.), *Parenting and children's internalization of values: A handbook of contemporary theory* (pp. 333-361). Hoboken, NJ : John Wiley & Sons.
- GOODY, J. (1974). Polygyny, Economy and the Role of Women. In Jack GOODY (Ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press : 175-190.
- GRANJON, E. (1990), Alliance et aliénation: ou les avatars de la transmission psychique intergénérationnelle. *Dialogue: recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 2, 61-72.
- GREWAL, I. & KAPLAN, C. (1994). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- GRUÉNAIS, M.-E., MOUANDA-MBAMBI, F., & TONDA, J. (1995). Messie, fétiches et lutte de pouvoirs entre les 'grands hommes' du Congo Démocratique. *Cahiers d'études africaines*, 35(137), 163-193.
- GUÉNIF-SOUILAMAS, N. (2003). *Des beurettes*. Paris : Hachette Pluriel.
- GUÉNIF-SOUILAMAS, N. (2005). La fin de l'intégration, la preuve par les femmes. *Mouvements*, 3(39-40), 150-157. DOI : 10.3917/mouv.039.0150
- GUÉNIF-SOUILAMAS, N. (2008). En un combat douteux. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(2).
- GUIGUE, M. (2012). L'émergence des interprétations : une épistémologie des traces. *Les Sciences de l'éducation. Pour l'Ère nouvelle* 4, Vol. 45, 59-76.
- GUILLAUMIN, C. (1991). Race and discourse. In M. Silverman (Ed.) *Race, discourse and power in France*. Avebury: Aldershot, pp. 5-13
- GUILLAUMIN, C. (1972). *L'idéologie raciste, Genèse et langage actuel*. Paris/La Haye : Mouton.
- GUILLAUMIN, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir, l'idée de nature*. Paris : Côté-femmes.
- GUILLAUMIN, C. (1995). *Racism, sexism, power and ideology*. London : Routledge.
- GUILLAUMIN, C. (2002). *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*. Paris : Editions Gallimard.
- HAAS, V. & MASSON, E. (2006). La relation à l'autre comme condition à l'entretien. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 71, 77-88.

- HACKING, I. (1999). *The Social Construction of What?*. Harvard University Press.
- HAIG, D. (2004). The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945–2001. *Archives of Sexual Behavior*, 33(2), 87–96.
- HALE, H., & DE ABREU, G. (2010). Drawing on the Notion of Symbolic Resources in Exploring the Development of Cultural Identities in Immigrant Transitions. *Culture & Psychology*, 16(3), 395–415.
- HANSON-EASEY, S., & AUGOUSTINOS, M. (2014). 'They're all tribals': Essentialism, context and the discursive representation of Sudanese refugees. *Discourse & Society*, 25(3), 362–382. DOI: 10.1177/0957926513519536
- HANSON-EASEY, S., & MOLONEY, G. (2009). Social representations of refugees: Place of origin as a delineating resource. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. 19(6), 506–514.
- HARKNESS, S., & SUPER, C. M. (1995). Culture and parenting. In M. H. BORNSTEIN (Ed.), *Handbook of parenting, Vol 2: Biology and ecology of parenting* (pp. 211–234). Hillsdale, NJ : Erlbaum.
- HAUT COMMISSARIAT AUX RÉFUGIÉS. (2005). Guide du demandeur d'asile. [Version électronique]. En ligne, consulté le 15 sept 2007
URL : http://www.forumrefugies.org/pdf/droit_asile/guide_hcr/guide_hcr_francais.pdf
- HÉRITIER, F. & COPET-ROUGIER, E. (Eds.) (1995). *La Parenté spirituelle*. Paris : Éditions des Archives contemporaines.
- HOGGART, R. (1957). *La culture du pauvre*. Paris : Editions de Minuit.
- HOLLENWEGER, W. J. (1972). *The Pentecostals : The Charismatic Movement in the Churches*. Minneapolis, Minnesota : Augsburg Publishing House.
- HOUZEL, D. (2009). Les axes de la parentalité. *Rhizome*, N°37, 12, pp.4–8.
- HOWARTH, C. (2002). Using the theory of social representations to explore difference in the research relationship. *Qualitative Research*; 2(1). DOI: 10.1177/1468794102002001637
- HOWARTH, C. (2006). A social representation is not a quiet thing: Exploring the critical potential of social representations theory. *British Journal of Social Psychology*, 45, 65–86.

- HOWARTH, C. (2010). Revisiting gender identities and education: notes for a social psychology of resistant identities in modern culture. *Papers on Social Representations*, 19(1).
- HURTIG, M.-C., & PICHEVIN M.-F. (Eds.) (1986). *La différence des sexes. Question de psychologie*. Paris : Tierce.
- HURTIG, M.-C., KAIL, M. & ROUCH, H. (Eds.) (1991). *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris : Editions du CNRS.
- IGUÉ, A. M. (1987-1988). Àdàpè ou code de respect des femmes mariées chez les Yorouba. *Bulletin de l'Observatoire du français en Afrique noire*, 7, 93-97.
- INSÉE. (2012). *Les immigrés et descendants d'immigrés en France*. Collection INSÉE Références, Édition 2012.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP REPORT. (2007) La Guinée en transition. Briefing Afrique N°37. En ligne, consulté le 11 juin, 2007. URL : http://www.crisisgroup.org/library/documents/africa/west_africa/french_version/b037_la_guinee_en_transition.pdf
- JACQUES, C. & PIETTE, V. (2004). Féminisme et société au Congo Belge (1918-1960). In P. DENIS & C. SAPPPIA (Eds.), *Femmes d'Afrique dans une société en mutation* (pp. 77-97). Louvain-la-Neuve : Academia Bruylant.
- JANIN, P. (2003). Vivre ensemble ou la douleur d'être « en grande famille ». *Politique africaine*, 91(3), 33-50. DOI : 10.3917/polaf.091.0033
- JASPAL, R. (2010). Caste, social stigma and identity processes. *Psychology and Developing Societies*, 23(2), 27–62.
- JASPAL, R. (2011). Delineating ethnic and religious identities in research with British South Asians. *Psychological Studies*, 56(2), 214-244.
- JASPAL, R. & CINNIRELLA, M. (2012). The construction of ethnic identity: insights from identity process theory. *Ethnicities*, 12(5), 503-530.
- JODELET, D. (1991). *Les représentations sociales*. Paris : PUF
- JODELET, D. (2003). Aperçus sur les méthodes qualitatives. In S. MOSCOVICI & F. BUSCHINI (Eds.), *Les méthodes des sciences humaines* (pp. 139-162). Paris : PUF.

- JODELET, D. (2005). Formes et figures de l'altérité. In (M. SANCHEZ-MAZAS & L. LICATA) *L'Autre : Regards psychosociaux* (pp. 23-47). Grenoble : PUG.
- JOFFE, H. (2007). Identity, self-control and risk. In G. MOLONEY & I. WALKER (Eds.), *Social representations and Identity* (pp. 197-214). Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- JOFFE, H. & STAERKLÉ, C. (2007). The Centrality of the Self-Control Ethos in Western Aspersions Regarding Outgroups: A Social Representational Approach to Stereotype Content. *Culture & Psychology*, 13(4), 395-418.
- JOST, J. T. & BURGESS, D. (2000). Attitudinal Ambivalence and the Conflict Between Group and System Justification Motives in Low Status Groups. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 26(3), 293-305.
- JOURNET O. La quête de l'enfant. *Journal des africanistes*. 1981, tome 51 fascicule 1-2. pp. 97-115. DOI : 10.3406/jafr.1981.2020.
- JUTEAU, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- KADIANAKI, I., & MAHMOUD, H. W. (2009). Commentary on Part IV. Identity and Social Reality: Formations and Transformations. In B. Wagoner (Ed.) *Symbolic Transformation: The Mind in Movement through Culture and Society* (pp. 323-329). London: Routledge.
- KAËS, R. (1989). Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs. In R. KAËS (Ed.), *Le négatif, figure et modalités*. Paris : Dunod.
- KAËS, R. (1993). *Le groupe et le sujet du groupe. Éléments pour une théorie psychanalytique des groups*. Paris: Dunod.
- KAËS, R. (Ed.) (2005). *Différences culturelle et souffrance de l'identité*. Paris : Dunod.
- KAGNE, B. (2001). Immigration, stratégies identitaires et mobilisation politique des Africains en Belgique. In G. GOSSELIN (Ed.), *Ethnicité et mobilisation sociale* (pp. 207-243). Paris : L'Harmattan.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1994). *Les interactions verbales, Tome III*. Paris : Armand Colin.
- KERGOAT, D. (1982). *Les Ouvrières*. Paris : Éditions du Sycomore.

- KERGOAT, D. (1984). Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux. In M. A. BARRERE-MAURISSON (Ed.) *Le sexe du travail : structures familiales et système productif*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.
- KERGOAT, D. (2002). Travail et affects. Les ressorts de la servitude domestique. *Travailler*, 8, 13-26.
- KERGOAT, D. (2009). Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. In E. DORLIN (Ed.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Paris : PUF.
- KILANI, M. (1994). *L'invention de l'Autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne : Payot.
- KITZINGER, J., MARKOVA, I. & KALAMPALIKIS, N. (2004). Qu'est-ce que les focus groups? *Bulletin de Psychologie*, 57(3), 237-243.
- KUCZYNSKI, L. & NAVARA, G. (2006). Sources of change in theories of socialization, internalization and acculturation. In M. KILLEN & J. SMETANA (Eds.), *Handbook of Moral Development* (pp. 299-327). Mahwah, NJ : Erlbaum.
- KUCZYNSKI, L. & PARKIN, M. (2009) Pursuing a dialectical perspective on transaction: A social relational theory of micro family processes. In A. Sameroff (Ed.), *Transactional processes in development* (pp.247-268). Washington DC: APA Books.
- KUCZYNSKI, L., NAVARA, G. & BOIGER, M. (2011). The social relational perspective on family acculturation. In S. CHUANG & R. MORENO (Eds.), *Immigrant children: change, adaptation, and cultural transformation*, (pp. 171-192). Maryland : Lexington Books.
- KWAK, K. (2003). Adolescents and their parents: A review of intergenerational family relations for immigrant and non-immigrant families. *Human Development*, 46, 115-136.
- LACAZE, L. (2006). *Le stigmatisme au miroir de l'estime de soi. Le cas du désordre mental face à l'étiquetage psychiatrique*. Thèse de doctorat non publiée, Université Lumière Lyon 2, Lyon : France.
- LAPLANCHE, J. (1999). *Entre séduction et inspiration : l'homme*. Paris : PUF/Quadrige.
- LAPLANCHE, J. (2003). Le genre, le sexe, le sexual. In C. CHABERT (Ed.), *Etudes sur la théorie de la séduction : Libres Cahiers pour la Psychanalyse* (pp. 69-103). Paris : In Press.

- LATOURE B. (1994), « Une sociologie sans objet ? Note théorique sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail*, 36 (4), pp. 587-607
- LAURENT, P.-J. (2003). *Les Pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*. Paris : IRD-Karthala.
- LAURO, A. (2005). *Coloniaux, ménagères et prostituées : Au Congo belge (1885-1930)*. Genève : Éditions Labor.
- LE FEUVRE N. (2002). Pour une sociologie du genre ou des genres ? Introduction générale. *UTINAM, Revue de sociologie et d'anthropologie / Numéro spécial, Le genre : de la catégorisation des sexes*, 5, pp. 9-14.
- LECLERC, G. (2001). Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité. *Cahiers internationaux de sociologie*, 2(111), 205-231.
- LEFEBVRE, M.L. & LEGAULT, F. (2006). Connaissance et assignation de stéréotypes de genre dans une population scolaire de pré-adolescents et pré-adolescentes de divers groupes ethnolinguistiques montréalais. *La revue internationale de l'éducation familiale*, 19(1), 77-77. DOI : 10.3917/rief.019.0077
- LEGENDRE, P. & PAPAGEORGIOU-LEGENDRE, A. (1990). *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*. Fayard.
- LEIRIS, M. (1981). *L'Afrique fantôme*. Paris : Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967) *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye: Mouton et Maison des Sciences de l'Homme. [Éd. orig. 1949.]
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye: Mouton et Maison des Sciences de l'Homme. [Éd. orig. 1949.]
- LÉVI-STRAUSS, C. (1998). Retours en arrière. *Les temps modernes*, 598, 66-73.
- LEVITT, P. & JAWORSKY, N. (2007). Transnational migration studies: past developments and future trends. *Annual Review of Sociology*, 33, 129-156.
- LEWIN, K. (1947). Frontiers in group dynamics. I. Concept, method and reality in social science; social equilibria. *Human Relations*, 1, 5-40 .
- LINELL, P. & MARKOVÁ, I. (1993). Acts in discourse: from monological speech acts to dialogical inter-acts. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 23, 173-195.

- LLOYD, B. & DUVEEN, G. (1992). *Gender Identities and Education: The impact of starting school*. London: Harvester-Wheatsheaf.
- LORENZI-CIOLDI, F. (1988). Discriminations entre Soi et autrui et catégorisation sociale. *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, 1, 239-256.
- LORENZI-CIOLDI, F. (2002). *Les représentations des groupes dominants et dominés. Collections et agrégats*, Grenoble, Presses Universitaires.
- LORENZI-CIOLDI, F. (2009). *Dominants et dominés. Les identités des collections et des agrégats*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble
- LORENZONI, E. (2005). *Stratégies identitaires des femmes marocaines immigrées en Italie*. Unpublished manuscript.
- MALINOWSKI, B. (1985). *Journal d'ethnologue* (T. JO-LAS, Trad.). Paris : Seuil. (Original : A Diary in the Strict Sense of the Term, publié en 1967).
- MALINOWSKI, B., (1989). *Les Argonautes du Pacifique occidental* (A. & S. DEVYVER, Trad.). Paris : Gallimard. (Original publié en 1922).
- MARCELLI, D. & BRACONNIER, A. (2008). *Adolescence et psychopathologie*. Elsevier Masson.
- MARKUS, H. R., & KITAYAMA, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological review*, 98(2), 224-253.
- MARY, A. (1988). Les schèmes de la naissance à l'envers: scénario initiatique et logique de l'inversion. *Cahiers d'Études Africaines*, 28(2), 110.
- MARY, A. (1993). Le Bricolage africain des héros chrétiens. *Religiologiques*, 8, 1-27.
- MARY, A. (2000). *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris : Éditions du Cerf.
- MARY, A. (2002). "Prophètes pasteurs": La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire. *Politique africaine*, 87(3), 69-94. DOI : 10.3917/polaf.087.0069
- MASKENS, M. (2009). Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises. *Autrepart*, 1(49), 65-81. DOI : 10.3917/autr.049.0065
- MATHIEU, N.-C. (1973). Homme-culture et femme-nature. *L'Homme, revue française d'anthropologie*, 13(3), 101-113.

- MATHIEU, N.-C. (1971). Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe. *Épistémologie sociologique*, 11, 19-39.
- MATHIEU, N.-C. (1991). *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies de sexe*. Paris : Côté-femmes.
- MAUSS, M. (1923-24). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'année sociologique*, seconde série, 1923-1924.
- MCCULLOCH, J. (1995). *Colonial psychiatry and 'the African mind'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEAD, M. (1971). *Le Fossé des générations*. Paris : Denoë.
- MEILLASSOUX, C. (1977). Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance. In C. MEILLASSOUX (Ed.), *Terrains et théories* (pp. 21-66). Paris : Maspéro.
- MERCADER, P. (2005). Entre psychanalyse et sciences sociales, le genre au cœur du débat. In P. Mercader (Dir.) *Le sexe, le genre et la psychologie*. Paris : L'Harmattan. 9-34.
- MERCADER, P. (2011). Pour une heuristique de la partialité. In G. GAILLARD, P. MERCADER & J.-M. TALPIN (Eds.). *La partialité comme atout dans les sciences humaines* (pp. 15-29). Paris : In Press.
- MERCADER, P. & CARBONNE, N. (2014). Identités hétéronormées à l'école : catégorisations contraintes et jeux interstitiels. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 1(17), 135-150.
- MERCADER, P., CARBONNE, N. & WEBER, R. (2014). Observer, percevoir, partager : Réflexions épistémologiques à partir d'une enquête ethnographique dans cinq établissements d'enseignement secondaire. *Pratiques psychologiques*, En attente de publication.
- MICHELAT, G. (1975). Sur l'utilisation de l'entretien non-directif en sociologie. *Revue Française de Sociologie*, 16, 229-247.
- MINNI, C. & MAHREZ, O. (2012). Emploi et chômage des immigrés en 2011. *Direction de l'animation de la recherche, des études et des statistiques*, 77, 1-16.
- MOLINIER, P. (2010). Au-delà de la féminité et du maternel, le travail du care. *Champ Psy*, 2(58), 161-174. DOI : 10.3917/cpsy.058.0161

- MONEY, J. (1957). *The psychologic study of man*. Springfield, IL, US: Thomas Publisher. doi:10.1037/11146-000
- MONTERO, M. (2007). The psychology of liberation: From politics to ethics and back. *Political Psychology*, 28(5), 517-534.
- MORELAND, R. L., LEVINE, J. M. & MCMINN, J. G. (2001). Self-Categorization and work-group socialization. In M. A. HOGG & D. J. TERRY (Eds.), *Social Identity Processes in Organizational Contexts* (pp. 87-100). Philadelphia : Psychology Press.
- MORLING, B. & EVERED, S. (2006). Secondary control reviewed and defined. *Psychological Bulletin*, 132, 269-296.
- MORO, M.-R. (1998). *Psychothérapie transculturelle des enfants de migrants*. Paris : Dunod.
- MORO, M.-R. (2003). Transmettre malgré tout. *Empan*, 2(50), 96-105. DOI: 10.3917/empa.050.0096
- MOSCOVICI, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : PUF.
- MOSCOVICI, S. (1972). *La société contre nature*. Paris : Union générale d'éditions
- MOSCOVICI, S. (1973). Studies on polarization of judgments: III. Majorities, minorities and social judgments. *European Journal of Social Psychology*, 3(4), 479-484.
- MOSCOVICI, S. (1984). The phenomenon of social representations. In R. FARR & S. MOSCOVICI (Eds.), *Social representations* (pp. 3-69). Paris-Cambridge : Maison des Sciences de l'homme and Cambridge University Press.
- MOSCOVICI, S. (2001). Why a theory of social representations ? In K. DEAUX, G. PHILOGENE (Eds), *Representations of the Social: Bridging Theoretical Traditions* (pp. 18-61). Oxford : Blackwell.
- MOTTIER, D. (2012). Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine en France. *Sociologie*, 3(2), 163-178. DOI : 10.3917/socio.032.0163
- MUXEL, A. (1996). *Individu et mémoire familiale*. Paris : Nathan.
- MUXEL, A. (1998). Être frères et sœurs, le rester. Un lien évident et ambivalent. *Informations sociales*, 67, *Frères et sœurs*, Paris : CNAF.

- NATIONS UNIES. (2006). *World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization Prospects*. En ligne, consulté le 3 mars 2008. URL : <http://esa.un.org/unpp>. 08/02/2008
- NDIAYE, P. (2008), *La Condition noire. Essai sur une minorité française*. Paris : Calmann-Lévy.
- NZIEM, I. (1996). *Histoire du Zaïre: De l'héritage ancien à l'âge contemporain*. Louvain-la-Neuve : Duculot.
- OAKLEY, A. (1972). *Sex, gender, and society*. New York : Harper Colophon.
- OBADIA, L. (2009). Discours et religion: approche synoptique en sociologie et anthropologie. *Langage et société*, n° 130, pp.83-101.
- ORTIGUES, M.-C. & ORTIGUES, E. (2000). À la rencontre de l'autre : L'effet du dépaysement sur l'évolution d'une pratique de psychothérapie, *Enfances & Psy*, 4(12), 6-6. DOI : 10.3917/ep.012.0006
- OSO-CASAS, L. & GARSON, J.-P. (2005). Migrant Women and the Labour market: Diversity and Challenges. In *OECD and European Commission Seminar* [Version électronique]. En ligne, consulté le 7 juin 2007. URL : http://www.ec.europa.eu/employment_social/employment_analysis/imm/imm_migrwom05_knocke_en.pdf
- PAWSON J. D. (1992). *L'autorité : une affaire d'homme ? Les limites du féminisme chrétien*. Nyon : Librairie chrétienne. (Original : Leadership is male publié en 1988)
- PAYET, J.-P. (2005). Moralisme et expertise : la double tentation de l'ethnographie. *Education et sociétés*, 2(16), 167-175.
- PELLAND, M.-A. & CASONI, D. (2010). Vicissitudes de l'identité sociale et allégations d'entorses aux lois chez un groupe de mormons polygames canadiens. *Déviance et Société*, 34(1), 49-69. DOI : 10.3917/ds.341.0049
- PHINNEY, J. S. (1990). Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research. *Psychological Bulletin*, 108(3), 499–514.
- PIHEL, L. (2008). *Le don/contre-don de Marcel Mauss. Un paradigme pour et au service de la DRH*. 5èmes Journées d'Etude sur la Carrière, Lyon, 22-23 mai 2008.

- POIRET, C. (1996). L'inclusion des familles africaines en Ile-de-France : de la catégorie «ethnique» aux groupes «africains». *Espace, populations, sociétés*, 2(14), 335-346. DOI : 10.3406/espos.1996.1758
- POIRET, C. (2011). Les processus d'ethnisation et de raci(al)isation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et « Noirs ». *Revue européenne des migrations internationales*, 27(1), 107-127.
- PORTES, A. (1999). Conclusion: towards a new world – the origins and effects of transnational activities. *Ethnic and racial studies*, 22(2), 463-477.
- PORTES, A. (2003). Conclusion: theoretical convergencies and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism. *International Migration Review*, 37(3), 874-892.
- POTTIER, J., BICKER, A. & SILLITOE, P. (2003). *Negotiating Local Knowledge. Power and Identity in Development*. London : Pluto Press.
- PROTEAU, L. & PRUVOST, G. (2008). Se distinguer dans les métiers d'ordre (armée, police, prison, sécurité privée). *Sociétés contemporaines*, 4(72), 7-13. DOI : 10.3917/soco.072.0007
- PSALTIS, C. (2012). Culture and social representations: A continuing dialogue in search for heterogeneity in social developmental psychology. *Culture & Psychology*, 18(3), 375-390.
- QUIMINAL, C. & BLUM LE COAT, J. Y. (2013). Politiques migratoires et représentations de l'Europe chez les migrants : violences et ambivalences. *L'Espace Politique*, 19(1). En ligne. Mis en ligne le 8 avril 2013, consulté le 16 novembre 2013. URL : <http://espacepolitique.revues.org/2596> ; DOI : 10.4000/espacepolitique.2596
- REICHER, S. (2004). The Context of Social Identity: Domination, Resistance, and Change. *Political Psychology*, 25(6), 921–945.
- RIVIERE, J. (1994). La féminité en tant que mascarade. In M.C. HAMON (Ed.) *Féminité mascarade*. Paris : Seuil. (Original : Womanliness as a mascarade, publié en 1929 dans le *International Journal of Psycho-analysis*, 10, 303-313)
- RODNEY, W. (1970). *A History of the Upper Guinea Coast*. Oxford: Clarendon Press.
- ROSA, A., & VALSINER, J. (2007). Socio-cultural psychology on the move: semiotic methodology in the making. . In J. VALSINER & A. ROSA (Eds.), *The Cambridge*

Handbook of Sociocultural Psychology (pp. 692-707) New York : Cambridge University Press.

ROUSSILLON, R. (2008). L'intersubjectivité , l'inconscient et le sexuel. In A. Braconnier et B. Golse (Dir.) *A corps et à cri*. Paris: Erès.

ROUYER, V. (2007). *La construction de l'identité sexuée*. Paris : Armand Colin.

RUBIN, G. (1975). The Traffic of Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In R. REITER (Ed.), *Toward an Anthropology of Woman* (pp. 157-185). New York : Monthly Review Press.

RUBIN, G. (1998). L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre. *Les Cahiers du CEDREF*, 7, 3-81.

SAHLINS, M. D. (Ed.) (1960). *Evolution and culture*. Minnesota: University of Michigan Press.

SAID, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

SALAZAR ORVIG, A. (1999). *Les mouvements du discours. Style, référence et dialogue dans des entretiens cliniques*. Paris : L'Harmattan.

SANTELLI E. (2007). *Grandir en banlieue. Parcours et devenir de jeunes Français d'origine maghrébine*. Paris: CIEMI, Collection Planète Migrations.

SASSEN, S. (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton : PUP.

SAYAD, A. (1992). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles: De Boeck.

SCHMIDT, E. (2005). *Mobilizing the Masses: Gender, Ethnicity and Class in the Nationalist Movement in Guinea, 1939-1958*. Portsmouth, NH : Heinemann.

SHERIF, M. (1962). Intergroup relations and leadership: Introductory statement. In M. SHERIF (Ed.). *Intergroup relations and leadership: Approaches and research in industrial, ethnic, cultural and political areas* (pp. 3-21). New York : Wiley & Sons.

SHINN, T. & RAGOUET, P. (2005). *Controverses sur la science. Pour une sociologie transversaliste de l'activité scientifique*. Paris : Raisons d'agir.

SIDERIS, T. (2003). War, gender and culture: Mozambican women refugees. *Social Science & Medicine*, 56 (4), pp. 713–724.

- SIMONDON, G. (2007). *L'individuation psychique et collective*. Paris : Aubier.
- SMITH, C.J., NOLL, J.A. & BECKERT BRYANT, J. (1999). The effect of social context on gender self-concept. *Sex Roles*, 40(5-6), 499-512.
- SOLARI, C. (2006). Professionals and Saints: How Immigrant Careworkers Negotiate Gender Identities at Work. *Gender & Society*, 20(3), 301-331.
- SPENCE, J. T., HELMREICH, R. & STAPP, J. A. (1974). The personal attribute questionnaire: A measure of sex-role stereotypes and masculinity-femininity. *JSAS Catalog of Selected Documents in Psychology*, 4, 43-44.
- SPRADLEY, J. P. (1980). *Participant Observation*. University of Minnesota : Holt, Rinehart and Winston.
- STALLYBRASS, P. & WHITE, A. (1986). *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- STEELE, C. M. (1997). A threat in the air : How stereotypes shape intellectual identity and performance. *American Psychologist*, 52, 613-629.
- STOLLER, R. J. (1964). A contribution to the study of gender identity. *International Journal of Psychoanalysis*, 45, 220-226.
- STOLLER, R. J. (1965). Passing and the continuum of gender identity. In J. MARMOR (Ed.), *Sexual Inversion* (pp. 190-210). New York : Basic Books.
- STOLLER, R. J. (1968). *Sex and gender: The development of masculinity and femininity*. London: Hogarth.
- STOLLER, R. J., MONEY, J., & EHRHARDT, A. A. (1972). *Man and woman, boy and girl. The differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- TAJFEL, H. (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. Oxford, England : Academic Press.
- TAJFEL, H. (1981). *Human groups and social categories*. Cambridge : Cambridge University Press.
- TAJFEL, H. & TURNER, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. *The social psychology of intergroup relations*, 33, 47.

- TAJFEL, H. & TURNER, J. C. (1986). The social identity theory of inter-group behavior. In S. WORCHEL AND L. W. AUSTIN (Eds.), *Psychology of Intergroup Relations* (pp. 7-24). Chigago : Nelson-Hall.
- TEYSSIER, J. & DENOUX, P. (2013). Les réactions psychologiques transitoires : interculturation et personnalité interculturelle. *Bulletin de psychologie*, 3(525), 257-265. DOI : 10.3917/bupsy.525.0257
- TISSERON, S. (2006). De la honte qui tue à la honte qui sauve. *Le coq heron*, 1 (184), pp.18-31.
- TURNER, J. C. (1985). Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behaviour. *Advances in Group Processes*, 2, 77-122.
- TURNER, J. C., HOGG, M. A., OAKES, P. J., REICHER, S. D. & WETHERELL, M. S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Cambridge, US : Basil Blackwell.
- UNGER, R. K. (1979). *Female and Male: Psychological Perspective*. New York : Harper & Row.
- VALSINER, J. (2001). Process structure of semiotic mediation in human development. *Human Development*, 44, 84-97.
- VAN MAANEN, J. (1988). *Tales of the Field : On Writing Ethnography*. Chicago : Univerisy of Chicago Press.
- VAN MAANEN, J. (1995). *Representation in Ethnography*. London : Sage.
- VIGNOLES, V. L., REGALIA C., MANZI, C., GOLLEDGE, J. & SCABINI, E. (2006). Beyond self-esteem: influence of multiple motives on identity construction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, 308–333.
- VINET, E. (2008). Émergence, perspective et mise à l'épreuve contemporaine du constructivisme sexué. *Connexions*, 2(90), 57-75.
- VINSONNEAU, G. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'éducation*, 2(14), 2-20. DOI : 10.3917/cdle.014.0002
- VINSONNEAU, G. (2005). Particularismes culturels » Éducation à l'universel. *Connexions*, 183), p. 33-52. DOI : 10.3917/cnx.083.0033

- WEBER, M. (1996), *Sociologie des religions*. Textes réunis et traduits par J.-P. GOSSEIN. Paris : Gallimard.
- WEBER, R. (2009a). Semi-Directive Interviews: The Intersectionality of Power Dynamics and Social Attributes. *Psychology & Society*, 2(2), 176-183.
- WEBER, R. (2009b). Le rôle du genre dans les changements socioculturels pour les femmes migrantes. *Africultures*, 74, En ligne. <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=8342>
- WEBER, R. (2013a). Entrer chez les autres: Un processus de négociation d'entrée sur le terrain. *Recherches qualitatives : Hors série- du singulier à l'universel*, 15, 1-13.
- WEBER, R. (2013b). Identity Projects For Migrant Families: Gendered Transmission in a Context of Change. In Marvakis, Motzkau, Painter *et al.* (Eds.) *Doing Psychology under New Conditions* International Society for Theoretical Psychology Conference Proceedings, p.408-4015. Ontario, Canada : Captus Publications.
- WEBER, R. & LEVASSEUR, A. (2013). Researching the other: the use of social distance in Critical Psychology research in France. *Annual Review of Critical Psychology : Critical Psychology in a Changing World: Building Bridges and Expanding the Dialogue*, Vol. 10, p.408-418. <http://www.discourseunit.com/annual-review/arcp-10-critical-psychology-in-a-changing-world-building%20bridges-and-expanding-the-dialogue/>
- WEBER, R. (2014). Negotiating Gender Social Identity in a Context of Migration. *Papers on Social Representations*, 23(2), sous presse.
- WEST, T. V., PEARSON, A. R., DOVIDIO, J. F., SHELTON, J. N., & TRAIL, T. E. (2009). Superordinate identity and intergroup roommate friendship development. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45, 1266-1272.
- WILLAIME, J.-P. (1999). Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives de sciences sociales des religions*, 105, 5-28.
- WOOD, W. & EAGLY, A. H. (2002). A cross-cultural analysis of the behavior of women and men: Implications for the origin of sex differences. *Psychological Bulletin*, 128, 699-727.
- WOODHEAD, L. (2011). Five concepts of religion. *International Review of Sociology*, 21, 1, pp.121-143.

- YAHYAOU, A. (1994). *Destins de femmes et réalités de l'exil. Interactions mère-enfants*. Grenoble : La Pensée sauvage.
- ZAIDMAN, C. (1986). La notion de féminisation : de la description statistique à l'analyse des comportements. In N. AUBERT, E. ENRIQUEZ, V. DE GAULEJAC (Eds.), *Le sexe du pouvoir*. Bruges: Desclée de Brouwer
- ZAIDMAN, C. (2003). Introduction. In D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, C. PLANTE, M. RIOT-SARCEY & C. ZAIDMAN (Eds.) *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature* (pp. 9-20). Paris : L'Harmattan.
- ZAVALLONI, M. (2005) Penser le "genre" avec l'ego-écologie. In A-M. Costalat-Founeau, *Identité sociale et ego-écologie*, Fontenay-sous-Bois, SIDES, p. 21-47.
- ZAVALLONI, M. (2007). *Ego-écologie et identité: une approche naturaliste*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ZITTOUN, T. (2004). Symbolic Competencies for Developmental Transitions: the Case of the Choice of First Names. *Culture Psychology*, 10(2), 131-161. DOI: 10.1177/1354067X04040926.
- ZITTOUN, T. (2006). *Transitions. Development through symbolic resources. Advances in Cultural Psychology: Constructing Development*. Greenwich (CT): InfoAge.
- ZITTOUN, T. (2013) Religious traditions for innovation: uses of symbolic resources in life trajectories. In H. ZOCK & M. W. BUITELAAR (Eds.), *Religious voices in self-narratives*. Berlin : De Gruyter.
- ZITTOUN, T., DUVEEN, G., GILLESPIE, A., IVINSON, G. & PSALTIS, C. (2003). The Use of Symbolic Resources in Developmental Transitions. *Culture & Psychology*, 9(4): 415-448.