

Ramses²,

Réseau d'excellence des centres de recherche en sciences humaines sur la Méditerranée

WPI 7 : Ecole doctorale d'été

21-24 avril 2008, Rabat, Maroc

Genre en Méditerranée.

Les femmes face aux transformations socio-économiques.
Conflits, négociations et émergence de nouveaux rapports sociaux

Organisé dans le cadre de l'axe Gender Action du réseau d'excellence Ramses², par le groupe de recherches FEMMAGH avec :

le Centre Jacques Berque (Rabat),
le LAMES (Laboratoire Méditerranéen de Sociologie, Aix-en-Provence),
le CM2S (Centre Marocain des Sciences Sociales, Université Hassan II Ain Choq, Casablanca),
le GREGaM (Groupe de recherches et d'études sur le genre au Maroc, GJC, Casablanca)
et l'Université Paris 7 - Denis Diderot ;

Avec le soutien :

de l'ANR (Agence Nationale de la Recherche),
du réseau d'excellence des centres de recherche en sciences humaines sur la Méditerranée (Ramsèsk, MMSH, Aix-en-Provence) ;
du CESEM (Centre d'études sociologiques, économiques et manageriales, HEM, Rabat),
de la Fondation Friedrich Ebert (Rabat),
du programme Fulbright de l'ambassade des Etats Unis au Maroc (Public Affairs Section, Rabat)
et du GCJ (Groupe des Jeunes chercheurs en sciences sociales, Casablanca).



Famille et contrôle social : la normativité à l'épreuve des ruptures familiales

Fanny Debarre

Doctorante au Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative,
Université Paris X-Nanterre ; Centre Jacques Berque, Rabat

Ruptures familiales et ethnologie de la parenté :

Cette communication est une première présentation de quelques unes des données de terrain collectées dans le cadre de mes recherches de doctorat en ethnologie de la parenté et anthropologie urbaine portant sur les ruptures familiales à Casablanca. Ce que je désigne par ruptures familiales regroupent différentes situations familiales consécutives à un divorce, un veuvage, une naissance hors mariage ou encore un abandon/adoption, c'est-à-dire toute situation qui crée « un vide » ébranlant pour un temps l'équilibre d'une parentèle donnée, et qui, consécutivement, donne lieu à une réorganisation des liens interpersonnels au sein de cette parentèle. En effet, dans la mesure où les différents liens de parentés constitutifs d'une parentèle font système, si l'un des liens est rompu ou défaillant, les autres s'en trouvent affectés et il s'en suit une réorganisation tendant à compenser les vides consécutifs à la rupture.

Ces situations de ruptures familiales, qui exacerbent les liens interpersonnels en jeu dans la parenté, me servent de révélateurs *a contrario* des modes de construction de la parenté marocaine, permettent de définir les liens de parenté à partir de non-liens, de liens rompus. Au-delà de la diversité apparente des solutions négociées au sein de chaque parentèle, il s'agit alors de montrer comment le système de parenté marocain peut permettre des arrangements avec la règle : en quoi, et dans quelle mesure, le système de parenté marocain permet-il de négocier ces situations de rupture ? Mais à l'inverse, aussi, que peuvent nous apprendre ces situations de rupture sur le système de parenté marocain en général ? Car la déviance renseigne sur la règle, la marginalité sur la norme, et c'est alors les fondements de la conception marocaine contemporaine de la parenté dans sa globalité que ces situations « hors-normes » éclairent.

Mes observations de terrain reposent très largement sur la distinction entre parenté officielle et parenté pratique, telle que définie par Bourdieu. La parenté officielle, ou parenté de représentation, est celle qui, « *une et immuable, définie une fois pour toutes par les normes protocolaires de la généalogie* », n'a d'existence pratique que par et pour les usages les plus officiels de la parenté. A l'inverse, la parenté pratique, « *dont les frontières et les définitions sont aussi nombreuses et variées que les utilisateurs et les occasions de l'utiliser* », ou plutôt les parentés pratiques (au pluriel, donc) n'existent « *que par et pour les fonctions particulières en vue desquelles [elles] sont effectivement mobilisées et ne subsistent que parce qu'[elles] ont été maintenues en état de marche par leur utilisation même et par un travail d'entretien* » (Bourdieu, 1980 : 284). A titre d'exemple, « *c'est la parenté pratique qui fait les mariages ; c'est la parenté officielle qui les célèbre* » (Bourdieu, 1980 : 282).

Dans « la parenté comme représentation et comme volonté » Bourdieu (1972) note que la coïncidence entre l'usuel et l'officiel n'est qu'un « état privilégié », c'est-à-dire rare, de l'interaction sociale et que « *les ethnologues auraient parlé moins naïvement le langage de la règle* » s'ils avaient eu conscience de cet état de fait. La règle n'est que « *le langage [...] qu'emploient les agents pour parler de leurs pratiques* » et non pas forcément ce à quoi obéissent les pratiques. L'existence de « *manipulations symboliques du sens objectif de la pratique* », écrit Bourdieu, trahit le fait que « *la pratique n'a pas la règle pour principe* ». Pour l'acteur social, « *parler le langage de la règle* », c'est avant tout « *donner et se donner de ses mobiles la représentation la plus honorable, parce que la plus conforme à la définition que le groupe se fait des mobiles honorables, c'est-à-dire susceptibles d'être officiellement présentés et publiquement représentés* ».

La littérature ethnographique dans le domaine de la parenté est parsemée d'exemples de ce qui souvent a été désigné par les chercheurs par les termes de « manipulations généalogiques », manifestations de ce hiatus entre le discours sur la règle, les représentations, et la pratique. Pour ne retenir que des cas portant sur le monde arabo-musulman, trois exemples :

R. Jamous (1981) rend compte d'un type de manipulation généalogique qu'il nomme « captation du genre ». Au Maroc, chez les Iqar'iyyen, groupe berbérophone du Rif oriental, la filiation est agnatique¹. Cependant il arrive qu'une femme épouse un étranger et si ce dernier vient résider dans le patrilignage de sa femme, il joue alors le rôle de géniteur au bénéfice de ce patrilignage. Le patrilignage n'est alors « *pas toujours composé de lignées apparentées par l'agnation, il comprend aussi des enfants de sœurs* » (Jamous, 1981 : 52). Dans ce cas, R. Jamous a relevé deux « manières de dire » - ou plus exactement « de ne pas dire » - cette exception à la règle agnatique. Dans certains exemples, le nom de l'étranger est effacé et c'est alors la relation entre grand-père maternel et petit-fils qui est retenue dans la généalogie. Dans d'autres exemples, le nom de l'étranger est intégré dans le groupe agnatique de sa femme et l'étranger devient le fondateur d'une lignée ou même d'un segment de patrilignage.

R. Jamous présente aussi des cas de « captation de la descendance par le père de la femme » sans pour autant que le gendre ne réside dans le lignage de la femme. Ce type de captation survient lorsqu'au moment de la conclusion du mariage le père de l'épouse a dépensé plus que ce que le père de l'époux lui a versé en *sdaq*². Le père de l'épouse a alors le droit de réclamer des enfants, qui devront venir résider chez lui une fois adultes et seront intégrés dans sa lignée. R. Jamous rapporte que dans de tels cas, ces informateurs lui ont dans un premier temps présenté ces enfants comme étant les fils de celui qui se révéla plus tard être leur grand-père.

F. Fogel (1997) pour sa part nuance « l'exclusivité » de l'agnation (qui, si on s'en tenait au discours officiel, apparaîtrait comme le principe régissant la totalité de l'organisation sociale), en relevant que si la filiation détermine bien l'appartenance des individus aux

¹ Malgré la répétition des mariages à l'intérieur d'un lignage qui impliquent que « *les membres de ce groupe peuvent se relier à l'ancêtre commun aussi bien par les femmes que par les hommes* », R. Jamous précise que chez les Iqar'iyyen « *cet aspect n'apparaît pas dans la généalogie de ces lignages, où seule la filiation par les hommes est considérée comme pertinente, tandis que la filiation par les femmes est totalement escamotée au bénéfice de la précédente* » (Jamous, 1981 : 52).

² Le *sdaq* est une « *somme d'argent versée par le père du garçon à celui de la fille et qui ne peut être conservée par ce dernier. Elle doit être dépensée pour constituer le trousseau de la fiancée qu'elle apportera le jour où elle viendra rejoindre son époux* » (Jamous, 1981 : 245).

unités sociales, dans les faits la référence agnatique se trouve cependant souvent contrariée par certaines représentations et pratiques.

Revenant sur sa méthodologie, F.Fogel remarque qu'elle a « *omis, suivant en cela [ses] interlocuteurs, certains mariages stériles et d'autres qui se sont soldés par un divorce. Par pudeur, par convention, pour toutes sortes de raisons qui tiennent à la bienséance et au sens de l'honneur, les Fergenab évoquent rarement les échecs matrimoniaux* » (Fogel, 1997 : 252). Les Nubiens d'Égypte passeraient donc sous silence les « *échecs matrimoniaux* », notamment les divorces, et ce dans la mesure où ceux-ci porteraient atteinte à l'honneur familial. « *Les généalogies [...] sont toujours manipulées dans le sens de l'honneur et de la règle, qu'il s'agisse de s'attribuer une origine glorieuse à travers une chaîne d'ancêtres ou de démontrer que les cousins épousent les cousines* » (Fogel, 1997 : 256).

F.Fogel montre également comment le segment aîné de la tribu étudiée « rattrape » un mariage exogame, alors que l'endogamie lignagère est valorisée. Dans ce cadre, la manière de désigner les individus qui ont été « perdus » par le lignage du fait du mariage exogame de leur mère a un rôle à jouer : on les désigne alors par une expression de la forme *Fulan Fulana*, « fils d'Unetelle »³, bien que la filiation soit patrilinéaire. F.Fogel en tire notamment la conclusion suivante : « *Il semble que la matrilatéralité [c'est-à-dire ici le fait d'exprimer des liens de parenté en passant par les femmes] intervienne ponctuellement au service d'une patrilinéarité défailante en proposant une alternative efficace face au vide : les femmes de la parenté, en tant que mères et en tant que sœurs, indiquent des cheminements généalogiques par lesquels le groupe accède à une ampleur et une cohésion que l'idéologie patrilinéaire ne lui permet pas. Par extension, les groupes de parenté sont alors pensés comme des parentèles et non plus comme des groupes de filiation* » (Fogel, 1997 : 264). Pour en revenir au sujet qui nous occupe – la rupture familiale à Casablanca –, il me semble intéressant de retenir l'idée que la matrilatéralité puisse être un recourt pour palier à une défailance de la patrilinéarité, « *une alternative face au vide* », et qu'alors le groupe pertinent pour l'analyse anthropologique se trouve être une parentèle et non plus seulement un groupe de filiation.

Enfin, le dernier exemple sur lequel je voudrais m'arrêter est le travail de E.L.Peters chez les Bédouins de Cyrénaïque sur les mécanismes de réajustement qui permettent de conserver une apparence de stabilité à une structure généalogique malgré les nombreux événements qui pourraient la menacer (« *... the ways in which the genealogical structure is able to persist in the face of various contingencies which threaten it [...], the mechanics of manipulation which enable the genealogy to remain constant in length and fixed in form despite its dynamic content* » (Peters, 1959 : 32)). Il identifie trois mécanismes « *at work in foreshortening genealogies* » : le *telescoping* de noms⁴, la fusion des noms (*the process of fusing names*)⁵ et l'extinction de lignées (*lines*). Plus encore que la manière dont ces trois mécanismes opèrent, ce qui retient l'attention de E.L.Peters est avant tout les conditions qui rendent possibles de telles manipulations. Il montre que ces manipulations ne peuvent pas survenir à n'importe quel niveau d'une généalogie. Sur la base d'observations récurrentes, il définit alors une « *area of ambiguity* » (qu'il situe autour de la cinquième génération ascendante en partant des vivants) qui serait selon lui la caractéristique structurellement indispensable d'une généalogie dans laquelle on voudrait enregistrer la

³ « *En fait, être « fils d'Unetelle », c'est être « fils de la fille d'Unetel », et ainsi réintégrer la filiation patrilinéaire que la génération précédente a mise en danger* » (Fogel, 1997 : 264).

⁴ « *The way in which telescoping works in the Cyrenaican genealogy is that several male names come to be omitted in the genealogy below the name of the founding ancestor of the tertiary group* » (Peters, 1959 : 32).

⁵ « *By the fusion of names, several persons drop out of the genealogy, and by and by, the line comes to be shortened* » (Peters, 1959 : 34).

succession des générations sous une forme constante : « *Without this ambiguity, the form of the genealogy is too rigid to comprehend changes which occur. This point in the genealogy came to assume critical significance as the point where adjustments in it are made* » (Peters, 1959 : 41). C'est cette *area of ambiguity* qui permet notamment la prolifération des segments au sein d'une généalogie, par l'attachement d'une lignée étrangère ou au contraire le détachement d'un nouveau segment⁶. Mais surtout, ce qui m'intéresse dans la démonstration d'E.L.Peters est le fait que les occasions dans lesquelles ces mécanismes de réajustement, qui permettent de conserver une forme fixe au système généalogique, peuvent intervenir sont systématiquement des situations de crise (conflit pour l'accès aux ressources naturelles ou pour la répartition du paiement du prix du sang par exemple).

Seraient-ce alors les crises, les conflits, qui permettent le renouvellement des segments et donc indirectement la pérennité d'une forme fixe du système de parenté bédouin par des réajustements ponctuels de l'organisation des groupes de parenté en présence ? Cela signifierait-il que la crise est structurellement nécessaire ? En est-il de même dans le cas de la rupture familiale ? En un sens, la crise ne revivifie-t-elle pas la parentèle en mettant en branle des mécanismes de réajustement et de réaffirmation des liens qui en unissent les membres ?

De la norme : stigmatisme et stratégies de contournement :

Dans le cadre plus spécifique des activités du groupe de recherche FEMMAGH à l'origine de l'organisation de cette école doctorale, groupe constitué autour d'une réflexion commune portant sur les mobilités sociales des femmes au Maghreb et les conflits nés de la remise en cause par certaines de la position qui leur est socialement assignée, mais aussi les mécanismes de contournement, d'ajustement et de négociation qui s'en suivent, j'ai choisi d'utiliser mes données de terrain sur les ruptures familiales pour aborder la violence symbolique que le carcan familial génère à l'encontre de celui ou ceux qui se sont écartés de cette position qui leur était assignée, et en particulier à l'encontre de ces femmes (divorcées, veuves avec des enfants en bas âge ou mères célibataires) qui remettent en cause ou qui, indépendamment de leur volonté, voient remis en cause, leur statut de « *mère-et-épouse-avant-tout* » (Lacoste-Dujardin, 1996). En effet, dans tous ces parcours familiaux je suis face à des femmes qui se retrouvent marginalisées par rapport aux rôles sociaux traditionnels, et lorsque dans le cadre de mes recherches de thèse j'ai commencé à observer la manière dont se réorganisaient les rapports interpersonnels au sein de familles après une rupture, j'ai très vite été saisie par le poids du contrôle social au sein même de la famille, de la pression de l'ensemble de ses membres sur chacun de ses membres. Mon travail dans le cadre de ce groupe de recherche entend alors saisir plus concrètement ces mécanismes qui font du carcan familial, enserré dans un réseau de normes et de régulations sociales, une source de violence à l'encontre du déviant.

« Enserré dans un réseau de normes et de régulations sociales », ai-je précisé, car cette violence à l'encontre du déviant dépasse de loin le simple cercle familial. En effet, si la réprobation familiale et le contrôle qu'exerce le groupe familial sur chacun de ses membres sont si prégnants, c'est qu'ils découlent directement de la stigmatisation à l'échelle plus globale de la société marocaine (et à toutes les échelles de la société marocaine) du statut de ces femmes sorties de leur rôle de mère-et-épouse-avant-tout,

⁶ « What has been referred as an area of ambiguity is, moreover, something of a jumble of names, and it is not a difficult matter, if a new line has to be attached somewhere along the line, to attach it to one of these names » (Peters, 1959 : 42).

stigmatisation « générale » découlant elle-même du fait que ce statut dépasse très largement le seul cadre des affaires privées (Ferrié, 1995). Les femmes divorcées ou mères célibataires rencontrées insistent toutes sur le poids non seulement de leur position dévalorisée au sein de la famille, mais aussi du sentiment d'infériorité sociale que leur renvoient leurs collègues, leur voisinage et jusqu'à leurs amies. Ces femmes disent devoir endurer quotidiennement l'épreuve de la réprobation sociale.

Il s'agit alors de saisir (par l'observation prolongée et non plus seulement à travers le discours plaintif mais vague de ces femmes) comment cette réprobation sociale se fait sentir, en décrivant le plus finement possible les petits événements du quotidien dans lesquels se loge cette réprobation sociale. Comment ces mécanismes de marginalisation se manifestent-ils dans les petites choses de la vie quotidienne ? Comment le regard dépréciatif se traduit-il concrètement en actes ?

Mais en même temps, ces femmes ne sont pas sans défense face à cette stigmatisation. Quelle part d'autonomie d'action ont-elles au sein de la famille ? Quelles stratégies mettent-elles en œuvre pour ne pas être confrontées en permanence au désaveu familial d'une part, au désaveu social d'autre part (manipulation du discours, processus de justification, mensonges et non-dits, gestion particulière de l'espace domestique, gestion particulière de l'espace urbain, etc...) ?

La mise en parallèle de deux portraits de jeunes casablancaises divorcées, confrontées au même statut mais le vivant totalement différemment, est de ce point de vue assez éloquent.

Selma vit dans un quartier dit « populaire » de la périphérie de Casablanca, mais dans un bloc de maisons individuelles dont tous les habitants sont également les propriétaires, donc dans l'environnement de familles plutôt favorisées comparativement au reste du quartier. Après des études supérieures et un diplôme d'assistante de direction, elle a travaillé pendant quelques années comme « éducatrice » dans la crèche et école primaire dont son père est propriétaire et directeur (en même temps qu'instituteur dans une école publique). Elle s'est mariée à l'âge de vingt-huit ans, avec un homme que son père avait choisi, fils d'un homme avec qui il avait partagé quelques mois plus tôt une chambre d'hôpital. Un an plus tard, elle dû quitter Casablanca pour suivre son mari policier nommé à Oujda. Son mari la laissait souvent seule, dépensait tout l'argent du ménage en sorties, soirées avec des *chikhates*, alcool, et quand elle s'absentait quelques jours pour rendre visite à sa famille à Casablanca, « *il amenait ses putes à la maison* » (un jour, dans l'escalier une voisine l'interpella, lui demandant si c'était bien elle la femme de cet homme, puis lui expliqua qu'une autre femme était venue en se présentant elle aussi comme sa femme). Sa belle-mère était omniprésente, emportait chez elle ce que Selma achetait pour meubler son salon et se montrait de plus en plus agressive envers elle. Selma « *supporte* ». Mais alors qu'elle était enceinte de trois mois, suite à une violente altercation avec sa belle-mère son mari la mit à la porte. Selma partit sur le champ pour Casablanca, chez ses parents, en espérant que son mari vienne la chercher. Son mari ne vint pas et elle finit par demander le divorce. « *J'ai supporté pour ne pas avoir à dire « je suis une femme divorcée », mais après ras-le-bol ! Je pouvais plus !* » Le divorce *chiqaq*, ou « divorce pour raison de discorde », fut prononcé trois ans après, en 2006 (c'est-à-dire après l'entrée en vigueur de la dernière réforme de la Moudawana). Aujourd'hui encore, Selma ne cesse de répéter « *pourquoi ils m'ont fait ça ? C'est ça que je n'arrive pas à comprendre, pourquoi ils m'ont fait ça ? C'est vrai, c'est pas un mariage après une histoire d'amour, c'est pas une relation, mais c'est eux qui sont venus chez nous pour me demander en mariage, tu vois, alors pourquoi après ils m'ont fait ça ?* ». Cette question ne cesse de revenir dans les discussions avec Selma, mais une fois seulement, elle a

reconnu avoir une explication possible : la famille de son mari aurait cru que la crèche appartenait à Selma et que sa famille était riche, et auraient alors compter sur la future mariée comme sur un revenu supplémentaire ; mais une fois Selma installée avec son mari, ils se seraient aperçus qu'elle ne disposait d'aucun argent personnel et « *ne leur rapporterait rien* », d'où notamment le changement d'attitude de sa belle-mère à son égard.

Il s'agit là d'une histoire de divorce comme on en rencontre tant d'autres à Casablanca. Mais ce qui m'intéresse surtout est ce que vit maintenant Selma. Selma habite avec son fils, désormais âgé de quatre ans, dans la maison de son père (foyer qui comprend également sa mère, femme au foyer, et ses trois frères, âgés de quinze à vingt-cinq ans) et travaille comme institutrice dans un centre de rééducation pour handicapés à Bouskoura (à l'autre extrémité de Casablanca, à plus d'une heure de bus de chez elle). Les rapports de Selma avec son père sont en permanence conflictuels, et avec sa mère froids et distants. Les questions d'argent sont au centre des récriminations de la jeune femme :

« - *Est-ce que tu manges avec eux ? Les repas sont communs ?*

- *Mais je paye quand même !*

- *Comment vous vous organisez ? C'est ta maman qui cuisine ?*

- *Oui. Non, chaque fin de mois, par exemple, je donne une somme d'argent pour euh... voilà. Et toujours les euh... par exemple, toujours les trucs, la farine, le lait, des pâtes, c'est... du lait c'est toujours à cause de mon enfant : « c'est ton enfant qui mange ça alors il te faut amener ça. C'est finit ça, il te faut amener une autre » ! Tu vois.*

- *Donc tu donnes pas d'argent mais c'est toi qui ramènes ?*

- *Non, mais je donne une somme d'argent. En plus. Tous les mois je donne cinq cents dirhams et tout le temps « achète ça, achète ça, achète ça ». Dernièrement j'ai acheté une machine à laver pour, parce que j'utilise mes mains pour quatre garçons et la maman et mon petit aussi, c'est le week-end, c'est moi qui fait tout, le week-end c'est toujours gâché pour moi, je n'ai plus de week-end. Tu vois, c'est pour cela que j'ai acheté une machine à laver, et c'est à moi d'acheter le, le... Omo, la lessive, la grande euh... c'est à moi de l'acheter, et c'est à moi de payer une partie de l'eau et de l'électricité, c'est cinquante dirhams.*

- *Depuis qu'il y a la machine ?*

- *Oui. Plus les cinq cents dirhams, et en plus je dois payer la grande bouteille de gaz, parce que mon enfant, ils réchauffent le lait pour mon enfant, tu vois. Voilà. C'est trop difficile. C'est pour cela que j'arrive pas à contrôler mon salaire. Jusqu'à maintenant, je n'arrive pas à contrôler mon salaire. Et si maman, si ma mère elle tombe malade, il y a aussi... c'est moi qui paye ses médicaments ou le médecin.*

- *C'est pas ton père ?*

- *Non. Non. Si elle a besoin de quelque chose, parce qu'ils gardent mon enfant je dois quelque chose pour eux. Les cinq cents et plus les cinquante, c'est pour les trucs, mais c'est ma mère qui garde mon enfant alors je dois une chose pour elle. C'est trop difficile. »*

Une autre fois encore, elle me raconte :

« *Mon fils est tombé malade, il l'a amené chez une pharmacienne, il a acheté de l'Aspégique et, trente dirhams, quand je suis rentrée le soir, il m'a dit tu me dois trente dirhams parce que j'ai acheté à ton fils. Et ça, vraiment, ça m'a blessée. C'est dur, ça. »*

Ces questions d'argent reviennent très souvent dans nos conversations. Selma estime que son père est « riche » (il a des terres à la campagne, héritées d'un grand-père prestigieux d'après Selma, alors que le père, lui, m'a dit être issu d'une famille modeste de

cultivateurs et avoir souffert de la pauvreté de ses parents durant ses années d'études) et lui reproche de donner à ses fils tout ce qu'ils demandent (les deux plus grands ont fini leurs études mais ne travaillent pas) alors qu'à elle il refuse ne serait-ce que de lui prêter la moindre petite somme. Son père, de son côté, reproche à Selma de garder une partie de son salaire pour elle et refuse de la croire quand elle jure qu'elle n'a pas le moindre sou de côté. De la même manière, Selma reproche à sa mère de ne se charger que de la cuisine et de faire reposer sur elle toutes les autres tâches ménagères de la maison, qui lui prennent tout le week-end.

Ce qui se joue réellement à travers ces questions d'argent et de tâches ménagères, c'est évidemment la négociation de la place de chacun au sein du foyer et la mise en cause de la légitimité de la présence de cette fille devenue femme et mère puis revenue sous le toit de ces parents. L'hostilité de ses parents la renvoie à son échec, ce dont elle est pleinement consciente.

Mais les reproches la ramenant à son statut de femme divorcée dépassent de loin le domaine de la sphère privée.

Ils atteignent le voisinage :

« Tu vois ma mère un jour elle m'a dit « moi je peux plus parler avec les voisines à cause de toi », « pourquoi, moi, qu'est-ce que j'ai fait ? », c'est vrai ! Elle m'a dit « tout le temps elles me questionnent sur toi », et, tu vois, comme si j'ai commis une grave faute, comme si j'avais commis un crime ! ».

Et nombreuses sont les femmes qui m'ont raconté que leur mère n'osait plus s'arrêter pour discuter avec les voisines depuis le divorce de leur fille.

Ils s'étendent jusque dans la famille élargie. La sœur de Selma, mariée peu de temps après elle, s'est toujours arrangée pour que la famille de son mari ne rencontre plus Selma à partir du moment où elle a divorcé :

« Elle n'a pas aimé ma situation, et elle m'a pas présentée à sa nouvelle famille, tu vois, parce que je suis une femme divorcée, peut-être qu'ils ont dit ça et ça. Jusqu'à maintenant je peux plus les voir. Je n'ai plus un contact avec sa nouvelle famille. Je ne vais plus chez elle. Quand je lui demande quelque chose, par exemple, quand son mari il a acheté deux trucs et l'un est plus grand que l'autre, et elle elle est mince et elle peut pas porter le deuxième. Je lui ai dit « est-ce que tu peux me donner ça », elle m'a dit « non c'est mon mari qui m'a acheté ça », tu vois ! Elle... elle valorise les choses que son mari il lui achète.

- Et c'est quel genre de famille, sa belle-famille ? Comment ils sont ?

- Je peux dire populaire. C'est une famille populaire... Elle n'est pas très riche, elle n'est pas comme nous. Mais tu vois, c'est pas ça le problème. C'est elle ! Qui ne veut pas que je fasse connaissance avec eux. Mais c'est elle... je peux dire... elle a honte, je sais pas... »

Selma m'a également raconté qu'à la naissance de son fils, personne n'était venu la féliciter, ni tante, ni oncle, ni cousin, - ce qui est pourtant une politesse essentielle au Maroc où les chambres des services de maternité des cliniques les plus chics se transforment en véritable salon de thé au défilé incessant – ce qui l'avait beaucoup blessée. *« Personne m'a dit mabrouk, ça j'ai pleuré ! ».*

Ils atteignent également le cercle des amies. Selma, comme d'autres avant elles, m'a raconté qu'à partir du moment où elle avait divorcé, elle n'était plus invitée chez ses amies. Quand elle les appelait pour passer leur rendre visite, elles prétextaient toute sorte d'occupation pour éviter que Selma ne puisse venir, ou au pire lui demandait de passer à un moment où elles pouvaient être sûres que leur mari ne croiserait pas Selma et lui demandaient de repartir rapidement. Au mieux, certaines lui fixent parfois rendez-vous dans un café du centre-ville, où chacun est anonyme.

Et ils atteignent jusqu'à la sphère professionnelle. Selma est en permanence en conflit avec ses collègues, qui selon elle, refusent de collaborer avec elle suite aux rumeurs qui circulent sur ces supposées sorties (« c'est la guerre. Je suis une mauvaise, je suis une mauvaise fille, comme je suis une femme divorcée je fais le trottoir, tu vois, elle fait ces rumeurs avec les autres au travail. »). L'amie qui m'a permis de rencontrer Selma est sa supérieure hiérarchique et m'a elle aussi raconté ces rumeurs, tout comme elle m'a décrit les difficultés de Selma à travailler avec ses collègues (les femmes surtout) qui lui reprochent de chercher constamment à séduire les hommes du service, difficultés relationnelles qui nuisent à la qualité de son travail.

Quelques soient les mondes sociaux qu'elle s'investisse, Selma se voit donc constamment rappeler l'inconvenance de son statut de femme divorcée : parents, famille élargie, voisinage, collègues, amies. Ceci passe par un discours, une remarque, un geste, une mise à l'écart, une différence de traitement, petits indices qui un à un sont insignifiants mais qui, réunis, font d'un statut stigmatisé une souffrance bien réelle

Mais dans le même quartier que Selma, vit également Souad. Souad a un parcours assez similaire à celui de Selma : après de courtes études supérieures elle a été mariée par ses parents à un homme qu'ils connaissaient à peine, a demandé le divorce quelques années plus tard et est alors retournée vivre chez ses parents avec sa toute jeune fille ; elle travaille maintenant comme éducatrice dans le même centre de rééducation pour handicapés que Selma. Toutes deux décrivent la violence de leur succincte vie de couple et la difficulté de prendre la décision de demander le divorce, puis de l'obtenir. Toutes deux évoquent les représentations associées aux femmes divorcées, très lourdement négatives, même (et peut-être surtout) dans une grande ville comme Casablanca. Mais pourtant, lorsqu'elles décrivent leur vie actuelle, le poids de ces représentations ne semble pas peser de la même façon sur l'une et l'autre. Souad me décrit une vie familiale épanouie, avec des parents bienveillants, une fratrie joyeuse. Souad sort exclusivement en famille, ne semble pas avoir d'amies hormis ses collègues de travail avec qui elle entretient de bonnes relations. Le statut de femme divorcée ne semble donc pas pour Souad constituer la même entrave au bon déroulement de son travail que pour Selma, pourtant dans le même service, avec la même équipe de collègues et supérieurs hiérarchiques. Si la première semble, comme je l'ai le plus fréquemment observé sur mon terrain, toute empêtrée dans le stigmate que constitue son statut, l'autre semble avoir réussi à dépasser les limites que ce statut aurait pu lui imposer. Même parcours matrimonial même origine sociale des familles, même quartier de résidence, même profession, même lieu de travail : qu'est-ce qui a alors pu faire la différence ?

C'est par l'intermédiaire de la même personne que j'ai rencontré Selma et Souad, leur chef de service, et c'est elle qui m'a permis, en me décrivant les relations entre ces deux femmes sur leur lieu de travail, d'entrevoir une partie de ce qui pouvait expliquer cette différence. Selma et Souad sont arrivées dans le service à quelques mois d'intervalle, Souad la première. Dans les premiers temps, les deux femmes étaient très proches, elles se connaissaient déjà avant de travailler ensemble car la fille de Souad était scolarisée dans la crèche du père de Selma. Venant du même quartier, elles prenaient les transports en commun puis le bus du personnel ensemble. Mais très vite Souad s'est désolidarisée de Selma. Elle s'est arrangée pour partir un peu plus tôt ou un peu plus tard pour ne plus faire le trajet avec elle. Lorsqu'elles devaient prendre le même bus du personnel, Souad attendait ostensiblement à l'autre extrémité de l'arrêt et ne s'asseyait plus à côté de Selma. Elle a retiré sa fille de la crèche du père de Selma, expliquant à tous les collègues à grand renfort de publicité les raisons de sa décision (la crèche était sale et sa fille avait attrapé des poux). Alors que les collègues reprochaient à Selma son regard séducteur, Souad, en sa qualité de voisine, confirma que Selma sortait souvent et rentrait tard. Souad

mit le *hijab*, Selma en fit de même mais le retira quelques semaines plus tard. Leur chef de service me raconta encore une multitude d'autres anecdotes de ce type au fil des jours. Lorsque je rencontrai à mon tour Souad, je lui dis que j'avais aussi rencontré une autre de ses collègues, également divorcée, et Souad m'expliqua alors très clairement qu'elle évitait cette femme car elle avait une trop mauvaise réputation et que « *chez nous, les gens croient que si tu es avec une personne, tu es pareille* ».

Mais aux dires de leur chef de service, Souad n'avait pas seulement pris ces distances avec Selma, elle avait aussi contribué au renforcement des rumeurs sur « l'inconduite » supposée de cette dernière, allant dans le sens de cette représentation si courante faisant des femmes divorcées des prostituées, et ce malgré qu'elle-même partage ce statut. De cette manière, non seulement en s'éloignant de Selma, Souad évitait la « contamination » du stigmate ; mais en l'affichant ostensiblement elle y gagnait en terme de réputation, sa désapprobation apparaissant comme un gage de « respectabilité ». C'est donc en jouant sur des stratégies de présentation de soi que, partant d'un même statut stigmatisé/stigmatisant, l'une arrive progressivement à le dépasser alors que l'autre y reste totalement enfermée.

Je conclurai sur deux anecdotes qui illustrent comment, concrètement, certaines femmes parviennent, par des stratégies de contournement, à se ménager une part d'autonomie d'action au-delà du contrôle familial.

Une amie un jour vint me voir toute retournée d'une altercation qu'elle venait d'avoir avec sa mère. Depuis quelques semaines, cette amie, célibataire et vivant avec sa mère veuve, avait pris l'habitude de quitter certains soirs la maison familiale en disant qu'elle allait dormir chez son amie Rachida. Ses sœurs et sa mère se doutaient qu'elle passait en fait la nuit chez son futur mari, mais toutes feignaient de l'ignorer. Jusqu'au jour où la jeune fille partit sans dire qu'elle allait dormir « chez Rachida » (mais sans dire non plus où elle allait). Dès le lendemain matin sa mère l'appelait furieuse, lui disant que ce qu'elle faisait était inadmissible et sommait sa fille de rentrer immédiatement. S'en suivit une explication houleuse. Mon amie m'expliqua qu'elle avait décidé de « *ne plus mentir* », consciente que sa mère savait de toute façon qu'elle n'allait pas dormir chez une amie mais chez son futur mari. Pourquoi alors cette fois-là sa mère était-elle aussi furieuse ? Quel seuil intolérable la jeune fille avait-elle franchi pour déclencher une telle colère ? Ce ne pouvait être le fait qu'elle passe la nuit chez son futur mari, puisque ce n'était pas nouveau et que jusque là sa mère l'avait accepté sans rien dire.

C'est une autre anecdote qui ne donna un début de réponse. Une mère de famille me confia un jour qu'elle s'inquiétait des sorties tardives de sa nièce, des beaux habits qu'elle portait alors que son père n'avait pas les moyens de lui donner de l'argent. Sans qu'elle ne me le dise, je devais par ces signes comprendre qu'elle supposait que sa nièce sortait avec un ou des hommes et se faisait offrir par lui - ou eux - ce avec quoi elle venait parader devant ses cousines et sa tante. Elle me dit qu'elle aurait aimé la mettre en garde mais qu'elle ne pouvait pas aborder le sujet car sa nièce nierait. Puis elle conclut la discussion sur ces mots : « *tu sais, elle peut pas me dire parce qu'elle me respecte* ». Pour moi qui avais grandi dans une société où l'adage « *faute avouée, faute à demi pardonnée* » est fréquemment mobilisé, cette dernière phrase, lancée par cette femme comme une évidence, était plus que surprenante. Le mensonge pouvait donc être une marque de respect ! Et même lorsqu'il est « *commis* » au plus proche (peut-être même « *surtout* » lorsqu'il est commis au plus proche).

Rétrospectivement, ceci expliquait alors la réaction de cette autre mère qui s'offusquait en fait non pas que sa fille soit allée passer la nuit chez son futur mari (puisque après tout, même si elle ne le disait pas, elle le savait déjà les fois précédentes), mais bien plutôt qu'elle ne se soit pas couverte par un mensonge, qui aurait alors protégé la mère de

l'affront d'avoir à savoir où était sa fille. On rejoint ici les analyses de J.N.Ferrié sur les relations sexuelles hors-mariage qui déjà relèvent qu' « au Maroc, on le sait, ces relations sont prohibées mais c'est la divulgation de l'inconduite qui semble bien plus grave que l'inconduite elle-même »⁷ (Ferrié, 1995 ; 194), et concluait : « ce n'est pas l'action qui est jugée mais l'une de ses modalités ». Mais cette anecdote en dit plus encore : il ne suffisait pas de ne pas dire, car mon amie n'avait quand même pas fait l'affront à sa mère de lui dire clairement qu'elle passait la nuit chez son fiancé, mais simplement n'avait pas prétendu aller dormir « chez Rachida » ; il ne suffisait donc pas de ne pas dire, il fallait éviter à la mère de se trouver dans une position où elle avait à reconnaître qu'elle savait. Il ne suffit donc pas de ne pas dire : le mensonge dans ces circonstances s'impose et, loin d'apparaître négativement comme une tromperie, est la marque du respect. Et cette mère préfère que sa fille lui mente, tout en se rendant bien compte qu'elle lui ment.

Bibliographie :

- BECKER Howard S., 1985, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éd. A.-M. Métailié.
- BONTE Pierre (dir.), 1994, *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- BOURDIEU Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit.
- CADORET Anne, 1995, *Parenté plurielle. Anthropologie du placement familial*, Paris, L'Harmattan.
- CHEKROUN Mohamed, 1996, *Famille, État et transformations socioculturelles au Maroc*, Rabat, Éd. Okad, 96 p.
- COLONNA Fanny (dir), 1993, *Être marginal au Maghreb*, Paris, Edition du CNRS.
- ELIAS Norbert, L.SCOTSON John, 1997, *Logiques de l'exclusion : enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard.
- FERRIÉ Jean-Noël, 1994, « Vécu juridique, norme et sens de la justice : à propos de l'avortement au Maroc », *Politix*, vol.8, n°31, p. 187-202.
- FERRIÉ Jean-Noël, 1995, « Culture publique et "lieux intérieurs" au Maroc », *Droit et Société*, n°28, p. 677-690.
- FOGEL Frédérique, 1997, *Mémoires du Nil. Les Nubiens d'Egypte en migration*, Paris, Editions Karthala.
- GOFFMAN Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Les Éd. de Minuit.
- GOFFMAN Erving, 2001, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Éd. de Minuit.

⁷ Cet article traite des « lieux intérieurs » et de la « culture publique » au Maroc, et par divulgation J.N.Ferrié entend ici divulgation au-delà du cercle familial, rendant l'inconduite publique ; mais notre anecdote montre que l'on peut encore affiner cette gradation : entre la gravité de l'inconduite et la gravité de sa « divulgation publique », s'intercale la gravité de sa « mise en mots » dans l'espace privé.

HANNERZ Ulf, 1983, *Explorer la ville*, Paris, Editions de Minuit.

JAMOUS Raymond, 2002, *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

LAALA HAFDANE Hakima, 2003, *Les femmes marocaines : une société en mouvement*, Paris, L'Harmattan.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1996, *Des mères contre des femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte/Poche.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, VIROLLE Marie (éd.), 1998, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Études sociologiques et anthropologiques*, Paris, Publisud.

NAAMANE GUESSOUS Soumaya & GUESSOUS Chakib, 2005, *Grossesses de la honte*, Le Fennec, Casablanca

NAVEZ-BOUCHANINE Françoise, 1996, « Crises et avatars de la famille », *Signes du Présent*, n°5, Rabat, Éd. SMER, p. 78-83.

OSSMAN Susan (dir.), 1998, *Les miroirs maghrébins : itinéraires de soi et paysages de rencontre*, Paris, Éd. du C.N.R.S., p. 227-239.

PAUGAM Serge (dir.), 1996, *L'exclusion. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte.

ZONABEND Françoise, 1981, « Le très proche et le pas trop loin. Réflexion sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes », *Ethnologie française*, XI-4, p. 311-318.