CONVENANCE SOCIALE ET VIE PRIVEE DANS LA SOCIETE MUSULMANE IMMIGREE

Jean-Noël FERRIE* et Saâdia RADI**

La société musulmane est souvent considérée comme prisonnière de ses propres règles religieuses (Doutté, 1984 : 5-26; Brunot, 1942 : 247-250); de ce point de vue, l'individu est censé respecter impérativement les prescriptions imposées par l'islam. Cette représentation est tellement ancrée dans les esprits des «occidentaux» que le fait de voir un musulman manger du cochon provoque une sorte de surprise comme de découvrir un transfuge culturel, qui se serait totalement intégré au «monde moderne», même s'il s'agit là d'une conduite assez banale. Peut-être, faut-il voir dans cet étonnement, un effet de la position d'extériorité de l'observateur «occidental», qui prend l'emballage pour le contenu, ou, si l'on préfère, l'esthétique religieuse pour de la religiosité. Ainsi, quand on entend parler un musulman, constate-t-on la présence d'un nombre considérable de «hamdullah» ou «inch'allah», expressions qui proviennent du Coran et du Hadith. Sont-ce, pour autant, des comportements religieux ou ne s'agit-il pas, simplement, de comportement de convenance, comme le suggère en partie Louis Brunot (1942 : 256). Lors d'un repas, il est d'usage, dans la société marocaine, d'insister auprès des hôtes pour qu'ils continuent de manger même s'ils n'ont plus faim. Ceux-ci ne peuvent le dire explicitement, ce qui serait inconvenant, ils disent alors : «hamdullah». Pareillement, on dira «hamdullah» à la fin d'un repas, non pour remercier Dieu, mais pour faire savoir à son hôte qu'on a bien mangé. Des parents, qui voudront refuser quelque chose à leur enfant, ne diront pas «non» mais «inch'allah». On refusera, par la même formule, quelque chose à un adulte; et, dans ce sens, «inch'allah» sera l'assez exact équivalent du «je vais voir», ou de toute autre formule échappatoire.

De tels exemples pourraient être multipliés. Leur intérêt heuristique est qu'ils nous entraînent à penser les conduites religieuses (ici des conduites verbales) comme des conduites de convenances. La conduite de convenance consiste, pour un acteur social, à respecter, en société, un ensemble de règles et de principes prescrits correspondant aux attentes et aux conduites des autres interactants, afin de ne pas encourir de sanctions négatives. De ce point de vue, elle exprime moins un souci d'obéissance à la règle en tant que

* LAPMO-CNRS, Aix-en-Provence.

** Groupe de recherches «Femmes et Islam». Centre d'Etudes de l'Orient contemporain, Sorbonne nouvelle, Paris.

telle qu'un souci de préserver des relations interpersonnelles harmonieuses, ce qui permet à la société de maintenir son ordonnancement. Cela veut dire que la police des comportements est assurée par des rites d'interactions (Goffman, 1974), et que les acteurs ayant des comportements ritualistes respectent l'opinion des autres plutôt que la règle. Ce qui implique, nous semble-t-il, de distinguer deux niveaux dans la vie privée : la vie privée qui se passe sous le regard d'autrui concerné et avec son assentiment (I), et la vie privée que l'on peut dérober à ce regard ou qui s'effectue sous un regard non concerné (II).

Dans la société musulmane, la vie privée s'effectue, en général, sous le regard d'autrui (H. Geertz, 1979), ou dans la crainte de ce regard. Cette attitude perdure dans l'immigration, tant parce que la société musulmane s'y est, en partie, recomposée que parce que les immigrés continuent à être insérés dans le réseau familial et relationnel de leur société d'origine. La conception ritualiste des comportements nous paraît permettre d'expliquer les conduites musulmanes du simple point de vue de l'interaction sociale sans impliquer la soumission réelle des acteurs aux règles religieuses. Cela rend possible, en somme, de penser la dynamique sociale, indépendamment de la force des règles religieuses (Rodinson, 1983 : 30); et, indique, en outre, que, sous le couvert du respect des convenances, les individus peuvent mener leur vie (plus ou moins tranquillement). On reconnaît là, la conception du ritualisme selon Merton (1965 : 184). L'emballage n'indique pas forcément le contenu : là où l'on croit avoir affaire à des règles strictes et à des pratiques qui ne le sont pas moins, peut-être est-il utile à notre compréhension des autres de trouver des comportements de convenances. Cela peut être tenté avec le mariage.

RENDRE LA DÉVIANCE INAPERÇUE

Le mariage arabe a fait couler beaucoup d'encre depuis Robertson Smith (1885) et Goldziher (1880, 1893). Dans l'immigration, le mariage mixte a donné lieu à la même prolifération. Dans un cas comme dans l'autre, l'endogamie est décrite comme le principe organisateur des stratégies matrimoniales (Streiff-Fenart, 1984). En fait, les auteurs sont à la recherche d'un principe dur de reproduction sociale, impliquant une intense participation des acteurs et témoignant, en ce sens, de leur identité culturelle. Ne pas se comporter ainsi marquerait «leur rupture avec l'ensemble des valeurs qui donnent sens au mariage dans le contexte traditionnel» (Streiff-Fenart, 1984 : 118). Cette assertion nous paraît contestable, dans la mesure où, comme le montre la conception ritualiste des pratiques sociales, il est possible de concilier un respect minimal des règles et une vie privée hétérodoxe sans, pour autant, mettre en cause le lien social et l'appartenance culturelle. Nous voulons dire par là que le principe de reproduction sociale peut être «mou», ainsi que le laisse entendre Goffman en affirmant que l'ordre rituel est essentiellement fondé sur l'accommodement (Goffman, 1974 : 39).

Le mariage par la *Fatiha*, tel que le pratiquent les musulmanes de Marseille (Radi, 1989), devrait permettre d'exemplifier comment fonctionne cet accommodement. Ce mariage consiste en la récitation de la première sourate du Coran devant le futur mari et le *wali* de la femme. La récitation faite, l'homme et la femme sont considérés comme mariés par la société musulmane, alors qu'ils demeurent concubins du point de vue français. Ce mariage n'est pas confondu avec les fiançailles, qui suivent le même rituel, contrairement à ce que semble croire Rude-Antoine (1985); il arrive même que des fiancés soient dénommés époux, ce qui atteste que le glissement de sens va plutôt du mariage aux fiançailles que des fiançailles au mariage. Dans les pays maghrébins, cette sorte de mariage n'est actuellement pas reconnu, et n'est donc pas constitutif d'un état-civil. Il a, cependant, constitué la forme normale du mariage au Maroc, jusqu'en 1958. Sa validité religieuse ne semble pas contestable. L'avantage de ce mariage, dans l'immigration, est d'accorder une situation privée (un concubinage de fait) avec l'assentiment d'autrui (la société musulmane) sans la modifier. Il ne remet pas en cause les dispositions du code civil français, il les ignore. De ce point de vue, l'un des époux (*i.e.* l'homme) peut être marié civilement sans que ce soit un obstacle à ce mariage.

Nous avons dénombré presque autant de cas de figure que de cas. Il serait assez fastidieux d'en faire le catalogue; nous allons plutôt présenter une configuration type intégrant le plus de faits particuliers à un ensemble de relations sociales, stables d'un cas de figure à un autre.

Chérifa a 35 ans; elle est née et a vécu au Maroc jusqu'à l'âge de 20 ans, puis est venue en France pour travailler comme femme de ménage : « Bien que je ne pratique pas la religion sauf le Ramadan – je consomme de l'alcool à l'occasion et je mange du cochon – mais je suis très croyante. A mon âge, je ne peux pas attendre très longtemps pour avoir un enfant. Je veux un enfant de hallal, qui ait un père connu par tout le monde. Quand j'ai rencontré mon mari, il ne voulait pas de mariage (*i.e.* civil). La seule façon de ne pas vivre dans le haram était de faire un mariage religieux comme les femmes d'avant. Après beaucoup d'efforts, j'ai convaincu mon mari d'accepter la *Fatiha*. On a fait une fête de mariage. Ma mère et ma sœur sont venues du Maroc. Il y avait mon frère aîné, qui habite en France et qui est très religieux; c'était mon wali. Il y avait le *fkih*, les témoins et mes amis. L'un des témoins venait de ma ville natale. Une semaine après notre mariage, j'ai découvert que mon mari était déjà marié (*i.e.* civilement), et avait un enfant. Il m'a expliqué que c'était pour ça qu'il n'avait pas voulu se marier civilement avec moi, car il a la nationalité française et n'a pas le droit de pratiquer la polygamie. L'essentiel pour moi est d'avoir un enfant légitime et que mon mariage soit reconnu par Dieu et par les hommes. Ma relation avec mon mari ne marche pas, mais j'essaye d'être diplomate jusqu'à ce que j'accouche, et que mon enfant soit reconnu par son père. Ma vie avec cet homme est insupportable, il est très malhonnête. Quand je me dispute avec lui, je lui dis qu'il n'y a rien qui nous oblige à mener cette vie ensemble. Je porte toujours mon nom de jeune fille, nous ne sommes pas mariés, il n'y a pas de papiers. Je lui dis : si tu veux suivre le bon chemin, ça va,

sinon casse toi. Je sais que je peux élever mon fils toute seule, je travaille, j'ai des économies. Je vais accoucher dans trois mois. Juridiquement, il n'aura aucun droit sur mon fils, parce que, pour la loi française, je serai considérée comme une fille-mère, et que mon fils sera à moi toute seule. Ma famille est convaincue que je suis mariée civilement, et même une partie de mes amis. Un de mes frères, qui est athée, connaît la vérité ainsi que mes amis français et la famille de mon mari. Cela ne semble pas gêner ma belle-mère, pourtant elle cache que sa plus jeune fille n'est aussi mariée que par la Fatiha. Si mon mari partait, je dirais que j'ai divorcé; et ainsi, je serais considérée comme une femme divorcée et non comme une femme qui a eu un bâtard».

Avoir des relations sexuelles est, en général, une activité clandestine, alors qu'une vie de couple et, *a fortiori*, une vie de couple avec enfant implique le regard d'autrui concerné, et s'inscrit dans un réseau de relations interpersonnelles. L'individu est ainsi amené à avoir des attitudes correspondant aux attentes des autres interactants, s'il veut préserver les bons rapports qu'il entretient avec eux. Il s'agit là d'une hypothèse minimale, qui n'implique même pas de croire aux convenances que l'on respecte; ce qui fait que l'acteur use instrumentalement des convenances selon la catégorie d'interactants auxquels il s'adresse. La distribution de «qui sait» et «qui ne sait pas», dans le cas de Chérifa, illustre parfaitement ce principe. Ne savent pas qu'elle n'est pas mariée civilement (*i.e.* officiellement) : sa famille marocaine (à l'exception de son frère athée), une partie de ses amis musulmans en France et le réseau de connaissance au Maroc. Savent qu'elle n'est pas mariée : sa belle-famille, des amies dans la même situation, son frère athée ainsi que ses amis français. En général, elle cache donc sa situation à toutes les personnes auxquelles elle est liée par son identité d'origine, et qui s'attendent donc à la voir se comporter comme une femme musulmane respectueuse d'un certain nombre de prescriptions. Son jeu, vis-à-vis d'elles, consiste à ne pas dévoiler qu'elle ne les respecte pas. Vis-à-vis des gens, qui ne les respectent pas explicitement – ou qui ne sont pas en situation de les respecter, comme les Français –, elle ne cache pas vivre en concubinage.

Dans ce cas, le rituel (mariage par la *Fatiha*) n'exprime pas un respect de la tradition pour elle-même, mais un accommodement entre la vie privée et les attentes sociales. Il permet de *faire passer un concubinage* (ce qui est *haram*) pour un mariage (ce qui est *halla*); en quelque sorte, de rendre une déviance inaperçue.

Goffman remarquait que l'ordre ritualiste avait peut-être moins pour principe fondamental la justice que la préservation de la face (1974 : 41). De ce point de vue, rendre la déviance inaperçue est socialement plus important que respecter la règle. Ce qui veut dire que la vie privée des individus, dans une société où les règles surabondent et délimitent le possible et l'impossible à l'intérieur des conduites les plus intimes, ne correspond pas exactement à ce que l'on pourrait attendre. Les règles ne sont pas le programme des pratiques (Veyne, 1988), et la vie individuelle est plus aisée qu'il n'y paraît. La sexualité de la femme musulmane avant le mariage, liée à la préservation de la virginité, a donné lieu à de nombreuses représenta-

tions : chaste, enfermée, frustrée. Etre un corps cadennassé pour elle-même, est la façon dont l'observateur «occidental» (et superficiel) la décrirait rapidement. Des jeunes filles peuvent très bien demeurer vierges et avoir des relations sexuelles «en passant le pinceau» (le sexe de l'homme se frottant contre les organes génitaux externes de la femme). Ce qui est fondamentalement en jeu, ici, n'est pas la préservation de la chasteté mais le contrôle de la honte : faire l'interdit et le cacher, tout en pouvant prouver qu'il n'a jamais été transgressé en exhibant la virginité. De même avoir un bâtard n'est pas gênant si l'on peut affirmer qu'il a un père légitime.

CE QUE L'ON POURRAIT DIRE DE LA SOCIÉTÉ MUSULMANE

La société musulmane aperçue du point de vue des comportements de convenance apparaît moins comme une société dirigée par des règles que par le souci de rendre la déviance inaperçue. Encore, le terme de déviance peut-il prêter à confusion si on l'entend dans le sens d'anomie. Ce que montre le mariage de Chérifa, c'est que le non respect de la règle (elle vit en concubinage), au lieu de produire un dérèglement social, produit un comportement ritualiste (elle recourt à la forme traditionnelle de mariage), préservant le lien social en légitimant une situation illégitime. Il est ainsi possible de concilier une vie privée, peu différente de celle des «occidentaux» avec l'appartenance à la société musulmane.

Un autre intérêt de l'approche ritualiste est de montrer que le respect de la règle est relationnel, c'est-à-dire que les acteurs ne se débattent jamais avec une règle mais avec d'autres acteurs vis-à-vis desquels ils se sentent tenus à un certain comportement. De la sorte, ce sont ceux envers qui ils se sentent le plus obligés, qui en savent souvent le moins sur la réalité de leurs conduites; ainsi, est-ce la mère de Chérifa qui ignore que son mariage n'est pas un vrai mariage alors que sa belle-mère le sait. La fin de tout cela est de cacher certaines choses à certaines personnes et de ne pas les cacher à d'autres.

Peut-être pourrait-on dire que la société musulmane est une sorte de société où, précisément, l'emballage est plus important que le contenu.

BIBLIOGRAPHIE

- BRUNOT L., «La politesse et les convenances chez les marocains», in *Introduction à la connaissance du Maroc*, Casablanca, Imprimerie réunies, 1942.
- DOUTTE E., 1984 [1908], *Magie et religion en Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984 [1908].
- GEERTZ H., «Family Ties» in *Meaning and Order in a Moroccan Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- GOFFMAN E., *Les Rites d'interactions*, Paris, Minuit, 1974 (trad. A. Kihm).
- GOLDZHEH I., «Polyandry and Exogamy among the Arabs», *The Academy*, XXIII, 1880, 26.

- GOLDZIHNER I., «Die Fiktion der Blutsverwandschaft bei orientalischen Völkern», *Globus*, 1893, LXIII.
- MERTON R., *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965 (trad. H. Mendras).
- RADI S., «Mariage et concubinage chez les musulmanes de Marseille», communication pour le colloque *Femmes et Islam au Maghreb et dans l'immigration maghrébine*, Aix-en-Provence, 1989 (actes à paraître).
- ROBERTSON SMITH W., *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1885.
- RODINSON M., «Islam, facteur de conservatisme ou de progrès ?», *Pouvoirs*, (12), 1983 (nouvelle édition).
- RUDE-ANTOINE E., «Familles maghrébines en France. Quel statut personnel ?», *Hommes et Migrations*, (1086), 1985.
- STREIFF-FENART J., *Les Mariages des jeunes issus de l'immigration maghrébine*, Nice, IDERIC, 1984.
- VEYNE P., «Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs», *Diogenes*, (143), 1988.