

La structure familiale et communautaire au Maroc et sa réinterprétation en situation migratoire

par
Mohamed CHEKROUN

Bien que l'émigration familiale ait une importance tant quantitative que du point de vue des problèmes sociaux qu'elle soulève (logement, équipement, scolarisation des enfants, emploi, etc.), elle est rarement considérée comme composante autonome du phénomène global de l'émigration ou de l'exode rural, c'est-à-dire comme objet d'étude spécifique. En effet, constituer un tel objet reviendrait à remettre en cause (1) :

1 — La démarche qui consiste à définir le migrant ou le «néo-citadin» du seul point de vue de la société de résidence, à savoir comme producteur. Il est remarquable que les seules références aux femmes et aux enfants de migrants (se trouvant en ville au Maroc ou en France) définissent ceux-ci comme femmes et enfants de migrants, c'est-à-dire seulement dans leur rapport avec le travailleur mâle adulte inséré dans la production.

2 — La construction théorique et les démarches méthodologiques qui assimilaient la famille marocaine en général, et la famille marocaine (ou maghrébine) émigrée en particulier, soit à une famille patriarcale, soit à une famille conjugale de types occidentaux.

Les études entreprises dans ce sens révélaient dès le départ un parti pris méthodologique, voire idéologique, abstraction faite de toute préoccupation d'ordre épistémologique et historique. Jamais de telles études n'ont privilégié l'évolution historique dans tout ce qu'elle comporte de spécifique et propre à un modèle culturel plus global. On partait souvent d'un schéma pré-établi de la famille traditionnelle puisé dans l'évolution de la famille occidentale qu'on généralisait à partir de concepts tels que «famille patriarcale», «famille étendue», sans que cela suppose la moindre

(1) Notre ambition était d'échapper à l'alternative du «culturalisme» et de «l'ouvriérisme».

définition. Ce modèle qui renvoie à la famille patriarcale romaine était considéré comme valable pour toute formation sociale n'ayant pas encore intégré l'ère industrielle ou en est à ses débuts. Mais s'agissant du groupe familial actuel, on fait l'économie de tout ceci pour établir un schéma d'analyse où c'est le modèle occidental de la famille conjugale qui est pris pour unité d'analyse, et où les aspirations du Français ou de l'Américain moyen se trouvent, sans aucune transition, celles qui caractérisent la vie familiale des Marocains et des Maghrébins (âge élevé au mariage, nombre d'enfants réduit, liberté du choix du conjoint, pouvoir de décision de la femme, etc.) (2)

Nous n'avons pas l'intention de revenir ici sur ces considérations d'ordre épistémologique et méthodologique (3) mais d'essayer de rendre compte des principaux changements observés dans la structure familiale et communautaire à la suite de l'émigration et de l'exode rural (4). Dans ce sens, nous allons considérer successivement les principaux points suivants : l'émergence de la lignée maternelle, la définition des rôles domestiques, la parenté et le voisinage, et la gestion des pratiques et de la symbolique communautaires (5).

I — Emergence de la lignée maternelle

L'émigration en ville ou à l'étranger constitue un processus où sont modifiés de proche en proche l'ensemble des relations qui donnaient un sens à la structure familiale et communautaire : nous retenons ici la relation avec la lignée (ou les parents) maternelle. Au terme de ce processus la distinction entre lignée domestique (6) et lignée maternelle va perdre de sa consistance : conditions économiques et sociales, et stratégies pratiques obligent.

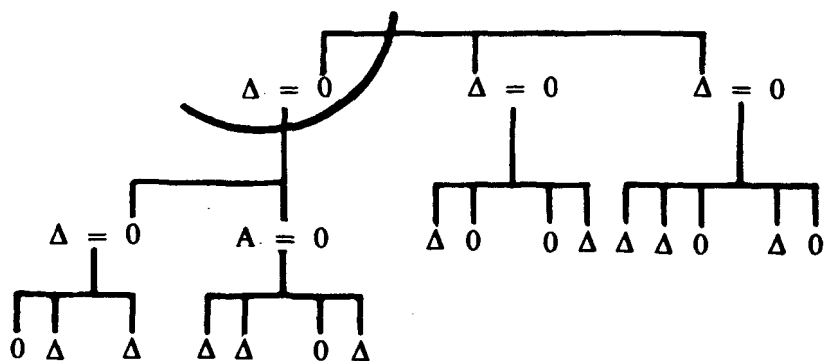
- (2) Cette perspective reste toujours imprégnée d'un «évolutionnisme» unilinéaire implicite comme le montrent les oppositions rappelées dans presque toutes les études : «tradition/modernité», «rural/urbain», «agricole/industrialisé», «famille patriarcale/famille conjugale», etc.
- (3) Ceci fera l'objet d'une publication ultérieure.
- (4) Le présupposé qui est à la base de la problématique imposée de l'immigration, est que l'immigré advient à la société d'accueil (la ville au Maroc et à l'étranger) et à sa science à partir du moment où il arrive sur son territoire. Le vocabulaire utilisé constitue un excellent témoignage de cette perspective : on parle plutôt d'immigration que d'émigration. C'est pour cette raison que nous employons le terme d'émigration ou émigré afin de dépasser cette perspective qui réduit le phénomène dans sa totalité à un seul de ses aspects l'immigration ; et qui traite l'émigration comme immigration seulement, en s'interdisant toute une série de questions inhabituelles, tout un éventail de schèmes explicatifs.
- (5) Nous ne pouvons pas insister, dans l'état actuel de nos connaissances, sur les déterminants économiques intrinsèques parce que nous manquons de données sur la spécificité de la circulation des biens qui est associée à la particularité des modes d'organisation sociale des familles émigrées en Europe Occidentale et des familles urbanisées au Maroc.
- (6) La lignée domestique comprend la lignée primaire (famille élémentaire) et la lignée secondaire (oncles et cousins paternels parallèles).

En effet, le groupe domestique se trouve déraciné, coupé de ses bases économiques qui fondaient sa cohésion, et par voie de conséquence, l'exercice de l'autorité par le chef du groupe familial (ou de ses représentants) est rendue caduque. La femme-mère libérée de l'emprise de la belle-mère et de la pression du groupe agnatique va chercher à formaliser des relations et des stratégies, qui étaient jusque là informelles, par l'intégration des parents utérins dans la restructuration familiale (7).

Cette intégration de la lignée maternelle dans la nouvelle structure familiale post-migratoire ne peut être comprise que comme produit de stratégies orientées en vue de la satisfaction d'intérêts matériels et symboliques, et organisées par référence à un type déterminé de conditions économiques et sociales produit par la situation migratoire. Ces conditions de vie imposent le concours de tous les parents agnatiques comme utérins en vue de trouver des solutions élégantes aux nouveaux problèmes rencontrés.

Le schéma que nous présenterons ci-dessous illustre bien la tendance signalée à propos de l'émergence de la lignée maternelle.

'Ay' la reconstituée de Monsieur A. à Tourrettes - Levens (France).



- (7) Tout le mérite est à Pierre Bourdieu qui a apporté ou inspiré des contributions qui nous ont montré des voies par où s'engager dans l'exploration de ces terres mal connues (les relations de parenté) parce qu'elles possèdent la fausse évidence de la familiarité. Ainsi les critiques adressées par Bourdieu à l'usage d'une conception mécaniste des modèles de parenté s'appliquent clairement aux familles émigrées et urbanisées.

Abdelkader réside à Tourrettes-Levens (8) depuis une quinzaine d'années. Il avait rejoint ses deux oncles maternels ainsi que sa soeur mariée à un homme étranger à la famille. Deux oncles maternels lui ont trouvé du travail, l'ont hébergé et soutenu pendant des années. Après, il va passer chez sa soeur mariée, chez qui il va rester jusqu'à son mariage. Pendant son séjour chez sa soeur, Abdelkader participait à l'éducation des enfants de cette dernière et s'occupait aussi des tâches extérieures que sa soeur ne pouvait pas accomplir toute seule en absence de son mari. Etant donné son âge (22 ans) et son état (célibataire), il était pour ces neveux un frère aîné. Ceci n'était pas possible auparavant, compte tenu de la structure patrilinéaire qui ne permettait pas à l'oncle maternel de telles considérations.

Il nous faut préciser ici que les appellations concernant les oncles et les tantes maternels, dans presque tous les cas étudiés au Maroc comme en France, sont très révélateurs et constituent un élément très important qui témoigne des nouvelles transformations survenus dans les relations avec les parents utérins. La proximité (souvent recherchée) du logement de la fille mariée (le même groupement ou quartier que ses parents, ou à la limite le même centre urbain) fait que celle-ci est presque toujours chez ses parents pendant que son mari est au travail, ou c'est le contraire, c'est un de ses frères et soeurs (exiguité du logement familial) qui est permanent chez elle. Et compte tenu aussi de l'appartenance de ses frères et soeurs à la même génération (comme c'est souvent le cas) que ses propres enfants, ces derniers, sous l'encouragement implicite ou explicite des autres membres âgées de la famille (le père de la jeune femme, sa mère, son frère aîné...), appellent leurs oncles et tantes maternels mineurs «frère et soeur». Ainsi si la domination agnatique, en apparence, était restée intacte, les priorités seraient demeurées claires. Or elles sont désormais brouillées par un rééquilibrage profond des lignages. Ce nouvel équilibre produit des modifications qui concernent la structure globale des réseaux, et non pas simplement le système des attitudes individuelles.

Peut-on voir dans l'émergence de la lignée maternelle un cas d'anomalie au sein d'un système patrilinéaire ?

Dans la pratique et du point de vue des stratégies, la patrilinéarité idéale était toujours un choix «forcé» que l'on s'efforçait de donner pour le choix idéal, faisant ainsi de «nécessité vertu», et qui, se rencontrait souvent dans les familles les plus pauvres ou les lignées les plus pauvres des familles dominantes. Elle était, en tout cas, le fait de groupes caractérisés

(8) Commune du Sud-Est de la France dans les Alpes Maritimes où nous avons effectué nos observations sur une communauté de familles marocaines émigrées. Ces observations ont été menées parallèlement à d'autres observations que nous avons effectué à Tanger sur des familles urbanisées regroupées soit dans la vieille Médina ou dans les quartiers périphériques constitués en grande partie de bidonvilles.

par une forte volonté d'affirmer leur «distinction» (comme c'était le cas pour le mariage avec la cousine paternelle) parce qu'elle avait toujours pour effet objectif de renforcer l'intégration de l'unité minimale que la situation migratoire a pulvérisée, et, corrélativement, sa distinction par rapport aux autres unités. La patrilinearité n'est plus capable, dans ces nouvelles conditions, d'offrir une issue élégante à tous ceux qui entendent trouver dans l'affectation du rigorisme un moyen d'affirmer leur distinction, comme peuvent le prétendre encore, certaines familles émigrées ou urbanisées, en affirmant leurs traits distinctifs par une «surenchère de rigueur».

Bref, quoi que l'on puisse théoriquement considérer qu'il existe autant de groupes possibles (paternels ou maternels) que de fonctions, il reste qu'on ne peut pas faire appel à n'importe qui pour n'importe quelle occasion, pas plus, comme le montre P. Bourdieu (9), qu'on ne peut offrir ses services à n'importe qui pour n'importe quelle fin. Ainsi la lignée maternelle rentre dans le cadre du champ des partenaires à la fois utilisables en fait, parce que spatialement proches, et utiles, parce que socialement influents. Dans ces cas les agnats émigrés ou urbanisés ont tendance à maintenir ces relations à l'existence, par un travail continu d'entretien d'un réseau privilégié avec la lignée maternelle.

II — Définition des rôles domestiques et reproduction du modèle de la 'à'yla (10).

L'affirmation du «beyt» (11) comme unité domestique de base, dans la plupart des situations, s'est accompagnée par une autre affirmation qui est celle de l'autorité du seul père génitor (walid). L'examen des rôles et des attitudes relatives à ces rôles, ainsi que l'idéologie qui en est le support, dans les deux types de familles (émigrée et urbanisée), nous ramène ici à cette caractéristique fortement perceptible dans les sociétés musulmanes en général : la vigoureuse dichotomie masculin/féminin, ou encore dedans/ dehors, accompagnée d'une inégalité des sexes considérablement avantageuse pour l'homme.

1. Le prestige de l'autorité paternelle.

Les conceptions greffées autour de l'autorité paternelle par une longue histoire marquée par l'influence de l'Islam et par un attachement opiniâtre à ses préceptes codifiés autour du binôme bénédiction/malédiction (rhida/sokht), vont marquer les rapports au sein des deux familles (émigrée et urbanisée). Le père, dans les deux situations migratoires, se libère lui-même des prérogatives d'un père ou d'un frère aîné qui semblait

(9) P. Bourdieu, *Le Sens Pratique*, Paris, Minuit, 1980, P.280

(10) Nous entendons par ce terme une famille étendue.

(11) Nous entendons par ce terme l'unité conjugale composée principalement par le père, la mère et leurs enfants non mariés.

imposer son autorité sur tout le groupe domestique. Mais de son côté, il va reprendre dans la «*à yla*» les principes et les valeurs sur lesquelles il va baser sa propre autorité. Mais quoi qu'il en soit, cette autorité se trouve la première remise en cause dans les deux situations familiales observées.

On peut remarquer que le rôle du père, dans les deux types de famille reconstitués en ville au Maroc et en France, se trouve réduit, le plus souvent, à la simple procuration des moyens de subsistance pour son groupe familial. Pour cette tâche il se présente comme un éternel absent. Ecrasé par sa condition, ses certitudes anciennes ébranlées et contredites par tout ce qu'il voit et entend autour de lui, le père vit dans un accablement total les transformations qui se produisent dans son entourage le plus immédiat, sa propre famille. Impuissant, et conscient de son impuissance, à contrôler et à régler le cours de ces changements inévitables introduits par ses enfants, il les subit sans qu'on sache- le sait-il lui-même ?- si, au fond, il les accepte mais refuse d'avouer qu'il les a définitivement acceptés, ou les accepte parce qu'il ne peut (ou ne veut) s'y opposer. Plus qu'en toutes les autres situations, plus que dans le monde du travail et peut-être aussi dans la vie publique, c'est dans sa vie domestique que le père éprouve, après coup, l'inanité de toutes ses entreprises. Sa présence occasionnelle à la maison est marquée par le silence auquel les enfants répondent par le silence. Pendant cette absence, c'est la femme-mère et le fils aîné qui sont invités à faire respecter son autorité. Les changements qui sont en train de se produire au sein du «*beyt*», il va les interpréter comme une faiblesse de sa femme qui ne sait pas éduquer ses enfants.

La délégation de l'autorité à la femme-mère et au fils aîné constitue un travail de rééquilibrage que les familles, émigrées et «*urbanisées*», réussissent à établir une fois que l'édifice familial est menacé. L'acceptation, souvent sans grande résistance de la part des cadets, de l'autorité du frère aîné constitue la réponse à une série d'investissements symboliques qui entourent l'autorité du père. Le fils aîné apparaît, simultanément auprès de ses frères et soeur comme le garant de l'attachement porté à la mère et comme l'authentificateur de la loi du père. Rôle le charnière dans la mesure où il est chargé à l'extérieur d'un rôle que la mère n'exerce, le plus souvent, qu'à l'intérieur, et représentant à l'intérieur de la famille la fonction paternelle (en son absence, ou en cas de décès par exemple), c'est sur lui que vont converger toutes les contradictions de la famille dans les deux situations migratoires.

Dans les deux situations migratoires (ville au Maroc et la France) en effet, la relation du fils aîné à la mère, jusqu'alors distribuée sur l'ensemble du groupe des femmes (c'est-à-dire avant l'émigration ou l'exode rural), va se reporter presque entièrement sur elle, et va créer les conditions d'un rapport d'autant plus exclusif que du côté de la mère, tout ce qui la rattachait au groupe va se reporter presque entièrement sur le fils aîné, en particulier, et les enfants en général. Cet attachement de la

mère au fils aîné et aux enfants se développe en contrepoint d'un sentiment d'isolement et d'insécurité ; dans le même temps, la dette symbolique de tous les enfants vis-à-vis des parents augmente alors que diminuent sous la pression extérieure les devoirs de réciprocité à l'intérieur de la famille reconstituée après l'émigration ou l'exode rural.

2. La représentation de la femme et du rôle féminin.

X En créant un champ social de type urbain, dans les deux situations migratoires, le regroupement, dans les bidonvilles et les quartiers populaires au Maroc ainsi que dans les quartiers de regroupement familial et communautaire en France, ne fait que favoriser une réinterprétation du rôle traditionnellement réservé aux femmes d'un côté et aux hommes de l'autre, en concentrant celui des femmes entre les mains d'une seule qui est la mère-génitrice, et celui des hommes entre les mains d'un seul qui est le père-génitor. Pour l'accomplissement de ces tâches ambiguës, la femme-mère va chercher, le plus souvent quand ses parents sont loin, appui dans son voisinage féminin, ou sinon elles seront vécues comme une charge énorme qui ne la laisseront pas vaquer à des occupations mondaines (visites à des parentes ou voisines). Cette évolution plus ou moins précipitée, selon la capacité des autres membres de la famille à intégrer ses caractéristiques (12), fait l'objet d'une régulation symbolique constante de la part du «groupe des femmes» constitué informellement sur les lieux d'habitation, où chaque comportement, chaque décision, chaque situation familiale sont réinterprétés de manière contradictoire, aussi bien à la lumière de ce qu'exigent les traditions, que de ce qu'imposent les nouvelles conditions d'existence. Rien d'étonnant à ce que l'attitude à adopter envers les enfants, et principalement envers les filles (13), y fasse l'objet de discussions intenses et le support des conflits qui traversent le groupe des femmes dans les deux situations migratoires. Cette collectivité féminine recréée n'est pas un ensemble homogène ; elle comporte des statuts et des fonctions signalant la différence des positions dans une trajectoire de réinterprétation des rôles familiaux et rituels traditionnels.

Par delà et en dépit de la transformation des structures familiales, la femme-mère, élevée elle-même dans le «culte de la famille», va tenter d'inculquer aux enfants la nécessité des parents (surtout la mère) et va chercher à garder auprès d'elle ses filles, mariées ou pas, qu'elle initie d'ailleurs très tôt aux travaux et aux secrets féminins : comme si le remous qu'elle a connu dans la transition rendue possible par l'émigration et l'exode rural n'était qu'un simple traumatisme passager. Le retour en arrière, bien qu'elle sache d'avance qu'on ne peut plus vivre ensemble dans une grande maison, paraît marquer dans les stratégies de la mère la restructuration de la famille dans les deux situations migratoires.

(12) Celle du mari entre autres à garantir l'existence matérielle de la famille mais aussi celle des enfants à accepter les rapports d'autorité qui y sont associés.

(13) Qui sont plus directement soumises à la juridiction de la mère que leurs frères.

Il est à noter aussi que l'affirmation de la femme dans son rôle de mère est vécue et justifiée par une référence, encore vivante, à une image négative et opposée à cette première, qui fait l'objet d'un investissement culturel plus intense, obligeant les femmes, qui travaillent à l'extérieur (ou qui utilisent l'espace extérieur pour l'accomplissement de certaines tâches déchargées sur elles par leurs maris) à déployer une série de stratégies dont le but immédiat est celui de se mettre en règle pour mettre la règle de leur côté. Parce que dans l'imaginaire des émigrés et des urbanisés (et celui de tous les Arabes) toute femme condense toutes les propriétés négatives de la féminité, c'est-à-dire tout ce qui, en la femme, suscite la terreur des hommes. Ceci est caractéristique de la société masculine au Maroc.

Cette dualité de la femme peut se retraduire dans la logique des relations de parenté sous forme de l'opposition entre la cousine parallèle patrilatérale et la cousine parallèle matrilatérale, qui est à la fois opposition entre le bien et le mal, entre le dedans et le dehors. Ainsi, la mère, qui est la femme du dedans, fait souvent l'objet d'un attachement névrotique fortement «oedipianisé», et la «putain», qui est la femme du dehors, est le support des fantasmes de transgression des interdits sexuels. A partir de là, se développe toute une série de comportements ambivalents : parce que la femme du dedans n'est pas forcément une mère, sans que la femme qui sort, soit forcément une «putain», les garçons peuvent rencontrer leur soeur dans la rue avec un garçon et feront semblant de ne pas la voir, s'ils n'y sont pas contraints ; dans le cas contraire et selon l'arbitrage que la situation fait prévaloir, ils menaceront de la tuer sous peine de perdre la face.

Par ailleurs, la femme elle-même, à travers toute sa vie, ne va se reconnaître que dans et par cette dualité. Elle ne peut s'affirmer autrement sans que cela soit doublé d'un contrôle excessif de la part du groupe familial et d'elle-même parce qu'elle a intériorisé ce contrôle en le vivant sous forme de culpabilisation. Dans ce sens, nous avons observé que les femmes qui travaillent à l'extérieur sont celles qui passent pour les plus attachées aux coutumes et aux traditions du groupe domestique et communautaire.

Ainsi, qu'elle travaille à l'extérieur ou qu'elle reste à la maison pour répondre à son rôle de mère, une femme est toujours un être maléfique en puissance qu'il faut contrôler de près. Cette condition réservée à la femme, dans les deux situations migratoires, peut être aussi interprétée d'une autre manière : en effet, la représentation que développent les familles marocaines émigrées en France et les familles «urbanisées» au Maroc est significative si on la ramène à des considérations linguistiques, auxquelles elle est liée : le terme désignant le privé domestique (*harîm*) et le voile ou la claustrée (*m'harmâ*), dérivent de celui qui signifie le sacré et l'interdit (*harâm*), catégorie essentielle entre toutes délimitant la zone interdite aux manipulations profanes. De même que dans toute conversa-

tion la femme est proprement identifiée au foyer et il est inconvenant de prononcer son nom, la mentalité des hommes ne s'y prête pas encore malgré les modifications introduites par l'émigration et l'exode rural : on l'appelle maison (ed-dar) ou trop souvent, elle est comprise dans le terme de «mes enfants» (w'la dî). Nous avons observé, dans ce sens, que bien d'autres encore ne citent que les garçons en parlant de leurs enfants (w'ladî) au lieu de «w'ladî wa banatî» (mes garçons et mes filles). Certains poussent cette omission plus loin encore, si on leur demande le nombre de leurs enfants. Ce n'est pas nécessairement parce qu'ils les tiendraient pour quantité négligeable (car cette représentation existe aussi) mais parce que ce n'est pas «convenable» entendons par là que le sacré est profané par la verbalisation.

III — Parenté et voisinage en situation migratoire.

Quel que soit l'attachement porté encore à la parenté, le voisinage, en situation migratoire, s'affirme comme cadre communautaire privilégié, étant donné que les relations avec les collatéraux commencent, ou a déjà perdu dans certains cas de sa spécificité. On ne considère plus, par exemple, du moins nécessairement, un oncle paternel comme un beau-père potentiel. L'abandon de l'endogamie agnatique par la plupart des ruraux urbanisés au Maroc ou émigrés en France, qui ne vont plus chercher la plupart du temps des cousines à épouser, en faveur d'une endogamie vicinale, joue certainement dans ce sens. //

Après l'émigration et l'exode rural les femmes, en particulier, vont se trouver isolées dans un environnement souvent hostile et étranger. L'absence des femmes âgées de la communauté familiale va être vite comblée par le tissage d'un réseau de relations ayant pour base le voisinage. Toute relation avec l'extérieur, et en particulier les institutions, va passer par ce réseau qui peut encourager une telle relation ou la vouer à l'échec. Ainsi, les circuits familiaux en tant que conseiller en matière de procréation, de nutrition infantile, de travail social, de maladie, etc. Le réseau de voisinage va remplir donc une fonction de soutien renforçant le rôle de la mère on s'y substituant le plus souvent. Il offre, comme le réseau de parenté, à ses membres la solidarité, l'assistance dans les circonstances difficiles, l'apprentissage mutuel des stratégies dans les relations avec le monde de l'immigration. Cette situation est rendue possible par la vacuité des systèmes de socialisation mis en place, en France et au Maroc, peu susceptibles en l'état actuel des choses de fournir une réponse aux problèmes que rencontrent aussi bien les Marocains émigrés en France que les ruraux urbanisés au Maroc.

Nous devons signaler ici que la communauté recrée à partir du voisinage n'exclue pas l'existence de conflits et de contradictions. Alternativement recherchée ou évitée selon la nature des problèmes que l'on rencontre, les rapports au sein de la communauté oscilleront entre la réacti-

vation des réseaux d'entraide lorsque la pression extérieure s'accusera, et la méfiance réciproque lorsque la nature des enjeux sociaux qu'il faudra aborder, placera les familles émigrées comme les familles urbanisées en compétition, les unes avec les autres comme nous le verrons par la suite.

Lorsque désirer quelque chose, c'est désirer ce que désire le groupe et que cette démarche garantit un optimum social en même temps que le maintien de sa cohésion interne, aucun antagonisme vraiment important ne le divise qui puisse compromettre son organisation et sa reproduction ; dans ce cas précis, un consensus existe sur la manière dont s'institutionnalise la résolution des conflits dans le voisinage (comme dans la parenté d'ailleurs). Mais la manière dont la communauté se reconstruit dans les deux situations migratoires, conjuguées à l'expérience individuelle de l'individualisme, fait que les régulations symboliques et les contrôles collectifs se renforcent au moment même où ils cessent d'être les garants de la cohésion de la communauté du voisinage (et parentale aussi).

Par ailleurs, l'importance du voisinage dans la restructuration de la communauté des familles émigrées en France et celle des familles urbanisées au Maroc est si visible que les termes d'adresse prévalant dans la famille, et qui sont des termes de parenté, vont être repris pour être utilisables bien au-delà des relations familiales et parentales proprement dites. On pourrait citer l'emploi systématique des termes de parenté pour désigner les personnes âgées du voisinage quelle que soit leur origine voulant montrer par là quelle est leur essence, avec les réserves qu'appellerait une référence sommaire à une métaphore d'ailleurs assez répandue dans tout le monde arabe.

Ainsi, les liens de parenté au niveau du verbal vont marquer les relations de voisinage ; relations qui se sont imposées comme nouveau cadre de sociabilité, surtout pour les femmes et les enfants, dans la restructuration de la famille dans les deux situations migratoires. Le terme de parenté est ainsi placé avant le prénom de la personne désignée ou interpellée : ammi (oncle) un tel, bâ (père) untel, khalî untel (oncle maternel), khouya untel (frère)... Quant aux femmes, elles ont, elles aussi, droit à ce que soit accolé à leur nom un terme de parenté : mouy ou mammâ (mère) une telle, oukhtî (soeur) une telle, amti (tante paternelle) une telle, khalî (tante maternelle) une telle.

On constatera, par ailleurs, d'autres transferts, comme celui de l'attitude que dans les sociétés arabes, on est censé avoir à l'égard de l'oncle paternel, beau-père potentiel, qui sera transférée à tout père de fille mariable qu'on trouve ou non de véritable cousine parallèle à épouser.

On retrouve en quelque sorte certaines fonctions que remplissent ces termes de parenté en situation migratoire ; termes qui ne se voient jamais aussi bien que dans les usages différents que les hommes et les femmes peuvent faire du même champ de relations généalogiques notamment dans leurs « lectures » et leurs usages différents des relations de parenté.

IV — La gestion des pratiques et de la symbolique communautaire.

^ Dans les deux situations migratoires analysées où «la communauté d'expérience s'est substituée à l'expérience de la communauté» (14), une nouvelle forme de solidarité s'est développée qui ne repose pas uniquement sur les liens de parenté mais aussi, et surtout, sur le sentiment de partager les mêmes conditions d'existence, et sur la conscience des conditions précaires communes. Il s'agit d'une solidarité imposée par l'urgence des deux situations migratoires; celle-ci pouvant s'exercer au-delà des limites traditionnelles de la famille, du lignage, du douar ou de l'ethnie. L'entraide ne s'inspire plus essentiellement des impératifs coutumiers, bien qu'elle paraisse revêtir le même sens, étant donné que l'obéissance aux normes antérieures à l'émigration n'excluent pas la considération de l'intérêt et la recherche, au moins, d'un profit symbolique. Cette situation est beaucoup plus manifeste dans le cas des communautés marocaines émigrées en France.

La présence des femmes sur les lieux d'habitation leur permet de mettre en place un réseau complexe de relations qui assure la plus grande partie du contrôle social dans la communauté, selon des formes très proches de celles qui existent dans la société paysanne. Toutefois, la situation nouvelle produite par l'émigration et l'urbanisation conduit à une redéfinition de l'ensemble des attributs déterminant le statut de l'influence à l'intérieur de la communauté féminine. L'absence dans la plupart des cas des femmes âgées fait qu'au contrôle social qui s'exerçait en fonction d'un statut fondé sur l'âge et la hiérarchie familiale, se substitue un contrôle mutuel entre femmes de la même génération, où les détentrices de l'influence doivent faire preuve à la fois d'une conduite conforme aux rôles traditionnels et des capacités à «se débrouiller» dans la société de résidence.

Dans un cadre géographique limité et isolé comme Tourrettes-Levens, les occasions pour les femmes de s'entraider sont multiples. Certaines femmes tissent entre elles des relations très étroites qui suppléent aux relations de parenté proprement dites. Elles partagent ainsi les soucis quotidiens, s'entraident dans les tâches ménagères, se prêtent de l'argent, prennent en charge les enfants, etc. Cette forme de solidarité ne diffère pas de celle que tissent, au Maroc, les femmes urbanisées, selon les observations que nous avons pu faire (15). Toutefois, ce n'est que dans les situations extra-ordinaires (fêtes, mariages, décès, etc.) que ces relations se manifestent le plus clairement. Dans ces temps forts de la communica-

(14) P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Minuit, 1977.

(15) Ces activités communautaires non-productives parce qu'elles ne produisent pas, pour les technocrates, de plus-value économique sont intéressantes en tant que génératrices de plus-value sociale et symbolique.

tion sociale (16), le choix du conjoint, les négociations entre les familles, l'organisation de la fête et la sélection des invités, sont autant d'occasions pour les femmes de conclure des alliances, de provoquer des conflits à la fois de parenté et de voisinage et d'exercer leur influence. Ceci est beaucoup plus visible dans le cas des mariages et des stratégies d'alliance.

L'importance de la cérémonie du mariage et les stratégies qu'elle mobilise n'est pas différente si on passe du cas des familles émigrées à celui des familles urbanisées. Cette cérémonie et ses stratégies révèlent que les changements induits par l'émigration et l'urbanisation ne passent pas par une voie univoque et simple : celle de la modernisation par l'adoption progressive des valeurs et des comportements en vigueur dans les sociétés occidentales.

Si l'on suit la célébration d'un mariage par les Marocains émigrés en France et si on la compare à celle faite en ville au Maroc par les néo-citadins, nous pouvons tirer les points communs suivants :

- * Participation des voisines et des parentes (surtout du côté maternel) à tous les préparatifs ;
- * respect rigoureux de la séparation entre les sexes : l'appartement ou la maison de la voisine la plus proche sert pour accueillir soit les femmes, soit les hommes ;
- * présence obligatoire des jeunes filles à côté de leur mère qui veut attester par leur présence, leur entrée sur le marché matrimonial.

Ces prédispositions rituelles sont respectées et témoignent de l'importance de la promotion idéologique de la norme culturelle du groupe qui demeure le ressort d'une organisation communautaire profondément remaniée. Le rituel du mariage tel qu'il est géré et manipulé par les femmes, dans les deux situations migratoires, au-delà des solidarités qu'il mobilise, suppose non seulement un ensemble d'actes symboliques signifiant une réactualisation du réseau d'entraide mais aussi une stratégie sociale visant la resocialisation des jeunes et leur récupération aux valeurs culturelles, vu les intérêts que cette récupération suppose pour les parents.

Enfin, nous pouvons signaler que cette solidarité féminine ainsi observée connaît des limites. Tout se passe comme si cette solidarité impliquait de la part des femmes la mise en œuvre de stratégies complexes où alternativement, la solidarité est sollicitée et évitée selon ce que l'on en

(16) Depuis K. Lewin, on s'accorde à voir dans le groupe primaire un lieu de changement. Il est assez caractéristique de l'ethnocentrisme occidental qu'un groupe de femmes émigrées ou urbanisées ne soit pratiquement jamais perçu comme un centre d'innovations, de réinterprétations des conduites ; mais c'est aussi qu'il échappe plus ou moins au contrôle institutionnel qui, dans les expériences de Lewin, fournit la cadre même (usine ou école) des expériences, et le fondement implicite de la légitimité du changement.

attend et ce que l'on croit qu'il est nécessaire de lui accorder. Cette capacité de dissociation nécessaire, pour rendre « compatible l'incompatible » (Bourdieu), est plus ou moins accentuée selon les circonstances et la nature des enjeux qui sont associées à cette solidarité.

Du côté des hommes, la solidarité communautaire se manifeste lors d'une maladie grave ou lors d'un décès. Nous avons pu observer à Tourrettes-Levens l'importance de la mobilisation en pareilles circonstances. Nous n'avons pas retrouvé à Tanger une aussi forte mobilisation comparable à celle que connaissent les émigrés en France. Toute la communauté se mobilise pour apporter de l'aide à la famille de l'accidenté ou du défunt. On improvise une collecte où chaque membre de la communauté, quel que soit son terroir d'origine au Maroc, participe. A Tanger, cette aide ne concerne que les parents et les voisins immédiats.

Seulement il faut signaler que cette solidarité communautaire est, en fait, différentielle et obéit à une certaine hiérarchie interne à la communauté qui peut comprendre l'influence qu'exerce la famille de l'assisté, ou l'assisté lui-même, dans le groupe élémentaire dont il fait partie et dans la communauté toute entière. L'importance et la priorité sont accordées d'abord à la parenté, puis au groupe d'appartenance (originaires du même terroir), ensuite au voisinage.

Ces moments forts (accidents, décès, maladie, etc.) mettent en jeu à la fois la structure des rapports de pouvoir dans la communauté mais également la position de chaque famille assistée dans cette communauté. Ces régulations symboliques constituent les moments privilégiés pour la confirmation du « leadership » dans la communauté.

Par ailleurs, on a pu observer, lors des mariages, des pratiques qui sont gérées exclusivement par les hommes. Parmi les plus importantes, on peut mentionner la « gh'rama » qui ressemble à un marché aux enchères où chaque homme invité donne une somme d'argent qui est rendue publique par un crieur (berrah). Plus on est lié au futur mari, ou aux familles alliées plus on doit donner davantage. Et plus on donne, plus les familles à qui l'on donne se trouvent devant l'obligation de donner la même somme le jour du mariage de l'un des enfants du donneur. Cette gh'rama en valeur monétaire est considérée comme un don visant l'aide du futur mari et de ses parents pour le remboursement des dettes une fois les cérémonies terminées. La manière dont elle s'accomplit nous pousse à voir en elle une conduite qui engage l'honneur du donneur et ceux qu'il représente devant les présents. Dans ce marché de l'honneur, l'honneur de chacun est mesuré par la quantité d'argent qu'il peut offrir.

On peut, par ailleurs, voir dans cette pratique une espèce d'avance, d'escompte, de créance, que la croyance du groupe peut seule accorder à ceux qui lui donnent le plus de garanties matérielles et symboliques. Autrement dit, le capital symbolique revêt ici, la forme d'un crédit pour

reprendre la formulation de P. Bourdieu qui ne se déclare pas comme tel. Ce crédit, qui dépend de l'aptitude du point d'honneur à assurer «l'invulnérabilité de l'honneur», constitue un tout indivis associant une valeur monétaire et la quantité et la qualité des hommes capables de les faire valoir, étant donné que dans la criée chacun est au courant de la somme donnée par l'autre.

Dans ces transactions où l'honneur se joue en valeur monétaire, les conduites de certains invités peuvent être ruineuses économiquement. C'est souvent le cas, lorsqu'en fonction des dons des autres invités, un invité donne une somme disproportionnée avec ses possibilités proprement matérielles et économiques. Parce que les conduites de l'honneur «ont pour principe un intérêt pour lequel l'économisme n'a pas de nom et qu'il faut bien appeler symbolique quoiqu'il soit de nature à déterminer des actions très directement matérielles» (17), nous avons vu comment certains invités à un mariage à Tourrettes-Levens ont laissé leur paie de toute une semaine de travail dans la «gh'rama».

Mais à ce niveau, il faut différencier entre cette «gh'rama» masculine, qui se manifeste pendant les mariages, et la «gh'ram» féminine qui est une transaction quotidienne. En effet, les femmes considèrent la «gh'rama» comme une transaction honteuse quand une femme y recourt. La «gh'rama» pour les femmes prend une autre signification : dans le cadre de la solidarité et de l'entraide, les femmes ont recours le plus souvent à se prêter des objets, en particulier des ustensiles de cuisine (marmite, bra-sero, etc.). Si durant l'utilisation de cet objet prêté, celui-ci est abîmé ou cassé, il faut alors le remplacer par un nouveau ou le rembourser en principe. C'est ça la «gh'rama» pour les femmes. Seulement il faut encore préciser que la femme qui a prêté l'objet refuse d'accepter la «gh'rama» parce que ça fait partie des moeurs de sa famille. Il peut arriver aussi que c'est la femme qui a bénéficié du prêt qui refuse la «gh'rama» pour la même raison que la précédente. Parce que pour les femmes, accepter la «gh'rama» c'est accepter le malheur chez soi : elle peut entraîner la mort d'un membre de la famille.

D'autre part, rares sont les pratiques qui, du côté féminin, donnent lieu à cet échange où la monnaie occupe une place importante. Pour les mariages, ainsi que pour les autres cérémonies (décès, naissance, circoncision, etc.), les femmes gardent l'échange en nature (huile, sucre, thé, biscuits, plat de couscous, etc.). Elles peuvent faire don d'un cadeau plus important, ceci en fonction de l'importance de la personne ou du groupe à qui elles offrent ce cadeau. Ainsi, la transaction féminine est considérée encore comme relevant de l'officieux et n'engage aucun honneur. Elle est l'antithèse de l'échange masculin, qui est monétaire, et qui constitue un échange d'honneur. Mais malgré ça, cette transaction féminine est, elle

(17) P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op.cit. p.205

aussi, l'équivalent d'un prêt qui, quoique refoulé, connaît ses échéances précises et le calcul précis des quantités et des objets échangés.

Ces pratiques de solidarité communautaire telles que nous les avons vues apparaissent dans leur accomplissement comme une continuité dans la séparation entre le masculin et le féminin. Dans toutes ces pratiques et leur gestion, les femmes jouent, malgré la séparation, un rôle prépondérant. Rien ne se passe sans les femmes, et nous pouvons même avancer que tout se fait grâce à elles. Les hommes dans la plupart de ces pratiques communautaires n'apparaissent que rarement. Peut-être que les hommes se sentent sans doute d'autant moins compétents en matière traditionnelle (alliance, socialisation des enfants, rejet hors du groupe, etc.) ; davantage éloignés par leur absence du milieu féminin, ils préfèrent s'en remettre à son initiative. Ceci ne signifie pas qu'elles gardent les traditions : elles ne sont pas sourdes ou aveugles pour ignorer que de paysan, leur mari est devenu ouvrier, elles tirent même partie de son éloignement du foyer. Mais «elles n'accueillent pas le changement en se ralliant à des idéologies ou en participant à des organisations. C'est en travaillant à maintenir la cohésion de leur groupe qu'elles peuvent garder une chance de contribuer à ce que s'élaborent, à terme, avec quelque cohérence, de nouvelles identités culturelles» (18) ou contre-cultures.

(18) M.Oriol. Les cultures en mouvement : propos épistémologiques à l'écoute des communautés immigrées, in *Pluriel* n°14, 1978, p.25.