UNIVERSITÉ DE NANTES
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
U.F.R. DE SOCIOLOGIE

———

ÉCOLE DOCTORALE DROIT, GESTION-ÉCONOMIE, SOCIÉTÉ, TERRITOIRES (DEGEST)

2011

N°attribué par la bibliothèque
/__/__/__/__/__/__/__/__/__/__/

La construction du projet de mariage chez les migrants sénégalais de Loire-Atlantique (France)

———

THÈSE DE DOCTORAT

Discipline : Sociologie
Spécialité : Sociologie

Présentée
et soutenue publiquement par

Anssou SANE

Le 24 janvier 2011, devant le jury ci-dessous

Jury :

Stéphane BEAUD, professeur de sociologie à l'école normale supérieure de Paris (France)
Annie COLLOVALD, professeur de sociologie à l'université de Nantes (France)
Véronique GUIENNE, professeur de sociologie à l'université de Nantes (France)
Marie-Blanche TAHON, professeur de sociologie anthropologie à l'université d'Ottawa (Canada)
Michèle VATZ LAAROUSSI, professeur en Travail social à l'université de Sherbrooke (Canada)

Directrice de thèse : Mme Véronique GUIENNE,
Professeur de sociologie à l'Université de Nantes

Remerciements

Je tiens ici à témoigner ma reconnaissance à toutes les personnes dont la collaboration et le soutien ont permis à cette thèse d'être menée à bout.

Ma reconnaissance et mes remerciements vont tout d'abord à Véronique GUIENNE pour sa confiance, et surtout pour le soutien qu'elle m'a apporté pendant cinq ans, depuis l'année du Master jusqu'aux quatre années de thèse

Mes remerciements et ma reconnaissance vont aussi :

- Aux ressortissants sénégalais pour leur collaboration ;

- Au Laboratoire du CENS pour l'aide tant financière que matérielle apportée à ses doctorants, de façon générale ;

- À Marie-Blanche Tahon pour avoir accepté de lire les deux parties de cette thèse et dont les commentaires m'ont été bénéfiques ;

Je remercie, bien évidemment, mes parents pour leurs encouragements et surtout les investissements qu'ils ont consentis pour ma réussite ; mon épouse pour le soutien et le réconfort qu'elle m'a apportés.

Je tiens enfin à remercier tous les membres du jury pour avoir accepté de discuter les résultats contenus dans cette thèse.

Sommaire

Introduction **9**

Première partie: Mariage, pratiques matrimoniales et immigration **18**

Chapitre I: Le mariage : de la naissance d'une institution sociale aux pratiques matrimoniales 19

I/ Le mariage, son origine, ses fondements 19

I.1/ L'approche théologique de l'origine du mariage 19

I.2/ Les théories des sciences sociales sur l'origine du mariage 22

II/ Du mariage comme institution sociale aux pratiques matrimoniales 28

II.1/ Le mariage dans la société « paysanne » 28

II.1.1/ L'organisation socio économique de la société « traditionnelle » paysanne 28

II.1.2/ Les conséquences de l'organisation socio-économique de la société « paysanne » sur les pratiques matrimoniales 30

II.2/ Du changement des structures sociales traditionnelles à la naissance du « mariage moderne » 33

II.2.1/ Les caractéristiques de la « société moderne » 33

II.2.2/ De la « modernité » à la perte du contrôle communautaire sur la formation du couple 37

II. 3/ « Modernité » et « omniprésence » des contraintes au mariage 41

III/ Présence étrangère en France et pratiques matrimoniales des populations immigrées ou issues de l'immigration 44

III.1/ L'immigration sénégalaise en France : du temporaire au permanent 45

III.1.1 / Les temps de l'illusion d'une immigration « provisoire » 45

III.1.1.1/ L'immigration du travail 48

III.1.1.2/ L'immigration étudiante 54

III.2/ Les temps des attaches ou de « l'attachement » à la société d'immigration 59

Chapitre II: De l’immigration permanente au problème des pratiques matrimoniales des migrants ou populations issues de l'immigration « non européenne » 66

I/ Les pratiques matrimoniales des populations immigrées comme problème 67

I.1/ Qu'est-ce qu'un « mariage forcé »? 71

I.2/ De la question du « mariage forcé » à la construction de l’objet de recherche 75

II/ Posture théorique et conceptuelle 77

III/ Méthodologique de la recherche 91

III.1/ La construction de la population d'enquête et du terrain d'investigation 91

III.1.1/ Le choix des informateurs 100

III.1.2/ La délimitation de l'aire d'enquête 101

III.2/ Le recueil des données de terrain 102

III.2.1/ Combiner les approches quantitative et qualitative 102

III.2.2/ Une recherche quantitative non aboutie 102

III.3/ L'enquête qualitative 103

III.3.1/ L'accès aux informateurs 105

III.3.2/ Le déroulement de la collecte des informations par entretien semi-directif 105

III.3/ Les difficultés d'accès aux informateurs et les limites méthodologiques 107

Chapitre III: Aperçu sur les migrants sénégalais de Loire atlantique 113

I/ Être « migrant sénégalais » en Loire atlantique: construire son existence en situation d'immigration 113

I.1/ Le rapport à l'économie 114

I.2/ Le rapport au logement 124

II/ Migrants sénégalais et vie permanente en Loire atlantique 130

II.1/ La gestion de la vie sociale et familiale en situation d'immigration 131

II.1.1/ Faire les enfants 131

II.1.1.1/ Les enfants comme richesse 131

II.1.1.2. Moins d'enfants, mieux enfants 133

II.1.2/ La prise en charge financière du ménage 136

II.1.2.1/ « Le mari qui paye ses factures » 137

II.1.2.2/ La prise en charge conjointe des dépenses familiales 140

II.1.3/ La prise en charge des tâches domestiques 142

II.1.3.1/ La division sexuée des rôles dans l'exécution des tâches domestiques ou l'affirmation d'une « identité culturelle » 142

II.1.3.2/ « Le premier qui rentre prépare à manger »: la redéfinition des rôles dans la gestion du ménage 147

II.2/ Vie sociale et sociabilité chez les migrants sénégalais de Loire atlantique 151

II.2.1/ Une sociabilité « genrée » 152

II.2.2/ Une sociabilité différenciée selon l'âge 159

III/ Se construire en France, se construire au Sénégal: les contradictions de la migration chez les migrants sénégalais de Loire Atlantique 163

III.1/ Émigré sénégalais/ Immigré sénégalais: quelques aspects du paradoxe migratoire 164

III.1.1/ La perte des solidarités rapprochées contre le gain de la « tranquillité » 164

III.1.2/ « Là-bas, tu es tout le temps dans les fêtes... Ici au moins l'avantage c'est qu'il n'y a pas tout cela » 165

III.1.3/ « Là-bas c'est au jour le jour, ici on prévoit pour le lendemain » 166

III.2/ Les paradoxes de la migration au regard du devoir de solidarité : un système de solidarité reconsidéré 168

III.2.1/ « continuer à envoyer de l'argent sans t'oublier toi-même » 168

III.2.2/ « L'immigré exploité par son groupe de départ? » 169

III.3/ Un système de solidarité reconsidéré 171

Conclusion première partie 175

2ème Partie: L'entrée en union, importance et enjeux chez les migrants sénégalais de Loire atlantique 177

Chapitre I: Projets de mariage et processus d'entrée en union 178

I/ Importance et enjeux du mariage chez les migrants sénégalais 178

I.1/ De la légitimation du mariage 182

I.1.1/ La légitimation par la religion 183

I.1. 2/ Le gain symbolique par le mariage: « Se marier pour avoir le respect des autres » 187

I.1.3/ Les enjeux du mariage au regard du genre 189

I.2/ « Être temps de se marier », une différence de genre 191

I. 3/ La manipulation sociale de la temporalité de l'entrée en union 195

II/ La diversité des processus d'entrée en union chez les migrants sénégalais de Loire atlantique 199

II.1/ Subir le projet de mariage 199

II.1.1/ sauver l'honneur du père 199

II.1.2/ Vivre au pays et épouser un émigré 209

II.1.3/ De la relation amoureuse à la pression au mariage 215

II.2/ Initier son projet de mariage 219

II.2.1/ Vivre en France et épouser en France 221

II.2.2/ Vivre en France et épouser au pays 225

Chapitre II : Mariage, prospection matrimoniale: la construction collective du processus d'entrée en union 237

I/ Le choix du conjoint chez les migrants sénégalais de Loire Atlantique, une entreprise collective 239

I.1/ Les enjeux du corps dans le choix du conjoint 239

I.2/ Élire le futur partenaire: les déterminants du choix du conjoint chez les migrants sénégalais de Loire Atlantique 245

I.2.1/ Le corps « visible » 250

a) Les attentes masculines de la féminité 252

b) Les attentes féminines de la masculinité 257

I.2.2/ Le corps « invisible » 263

1.2.3/ L'importance de l'opinion publique dans le choix du conjoint 271

II/ La confiance comme fondement du choix du conjoint 277

II.1/ Qu'est-ce que la confiance ? 279

II.2/ Le choix du conjoint chez les migrants sénégalais comme construction sociale de la confiance 284

Chapitre III : La construction du projet de mariage comme rapport de pouvoir 299

I/ Le pouvoir de la famille dans l'orientation des choix conjugaux 301

I.1/ La conclusion du mariage au confluent des trois sources du droit matrimonial sénégalais 303

I.2/ La conclusion du projet de mariage comme relation d'échange 306

I.2.1/ L'échange symbolique 309

I.2.2/ L'échange économique 317

II/ De la certitude de l' « ancien » à l'incertitude du « jeune » 330

III/ Du don de la vie à la dette de reconnaissance 339

III.1/ Le pouvoir de sanction des parents 343

III.2/ L'intérêt « désintéressé » dans les rapports ascendants/ descendants 356

Conclusion deuxième partie 366

Conclusion générale 368

Références bibliographiques 379

Annexes 391

Table des illustrations

ENCADRE 1 : LE MARIAGE, UNE AFFAIRE DE FAMILLES…. 237
ENCADRE 2 : L'IMPORTANCE DES SENTIMENTS 245
ENCADRE 3 : QUAND LES HOMMES DÉCRIVENT LA FUTURE « BONNE ÉPOUSE » 252
ENCADRE 4 : QUAND LES FEMMES DÉCRIVENT LE FUTUR « BON MARI » 257
ENCADRE 5 : CHOISIR LE FUTUR CONJOINT PORTE BONHEUR 263
ENCADRE 6 : LA RÉPUTATION « HÉRITÉE »…. 274

TABLEAU 1: APERÇU DES INFORMATEURS AYANT PARTICIPÉ À L'ENQUÊTE 392
TABLEAU 2: IMMIGRATION DES RESSORTISSANTS DES PAYS TIERS À L'UNION EUROPÉENNE (U.E) PAR MOTIFS D'ADMISSION DE 1994 À 2007 411
TABLEAU 3: LES RÉGULARISATIONS EN FRANCE DE 1997 À 2006 414
TABLEAU 4: RESSORTISSANTS SÉNÉGALAIS ADMIS AU SÉJOUR RÉGULIER EN FRANCE MÉTROPOLITAINE DE 1994 À 2007 418

FIGURE 1: VOLUME ANNUEL DES FLUX D'IMMIGRATION EN FRANCE DE 1994 À 2004 (PAR RÉGION D'ORIGINE) 410
FIGURE 2: ÉVOLUTION DES ADMISSIONS EN FRANCE DES TRAVAILLEURS RESSORTISSANTS HORS UE DE 1994 À 2007 412
FIGURE 3: ÉVOLUTION DES ADMISSIONS EN FRANCE D'ÉTUDIANTS HORS UE DE 1994 À 2007 413
FIGURE 4: ÉVOLUTION DES ADMISSIONS EN FRANCE D'UN MEMBRE DE LA FAMILLE (HORS UE) D'UN FRANÇAIS, D'UN ÉTRANGER DE 1995 À 2007 415
FIGURE 5: ÉVOLUTION DES RÉGULARISATIONS DE RESSORTISSANTS HORS UE DE 1995 À 2007 416
FIGURE 6: RÉPARTITION DES ADMISSIONS DE RESSORTISSANTS ÉTRANGERS HORS UE DE 1994 À 2007 PAR MOTIF DE SÉJOUR 417
FIGURE 7: ÉVOLUTION DE L'IMMIGRATION "RÉGULIÈRE" EN FRANCE DES RESSORTISSANTS SÉNÉGALAIS DE 1994 A 2007 418

Introduction

Notre intérêt pour la question des pratiques matrimoniales chez les populations immigrées s'est révélé à la suite de nos investigations, dans le cadre du master II, sur la vie conjugale et sa régulation chez les migrants sénégalais de l'agglomération nantaise. En effet, lors des interviews, certains informateurs ont confié avoir subi des pressions de la part de l'environnement familial pour se marier suivant la temporalité définie par la famille ou pour épouser un individu désigné par celle-ci. Nous avons donc voulu, dans un projet de thèse, nous intéresser à cette question du mariage et tenter de comprendre le cheminement de la construction des projets matrimoniaux chez ces migrants sénégalais à travers les interrogations suivantes : Comment un projet de mariage se construit-il ? Quels sont les enjeux, tant pour les individus que pour les familles, autour d'un projet d'union ? Quels types de rapports sociaux de sexe et de générations un projet de mariage génère-t-il au sein d'une famille ?

Peu d'études sont consacrées aux migrants sénégalais en général comparativement à ceux originaires du Maghreb en général et de l'Algérie en particulier. Le fait qu'il y ait peu d'études sur ce groupe de migrants peut être lié à leur nombre moins élevé que celui des ressortissants algériens par exemple, mais aussi à leur inclusion dans la catégorie « Afrique subsaharienne » au niveau des statistiques « officielles » sur l'immigration. Ces deux facteurs semblent avoir contribué à amoindrir leur « visibilité » en France. Inclure les migrants sénégalais dans la catégorie « Afrique subsaharienne » entraîne le risque d'amalgamer des populations en réalité issues de différents territoires, géographiquement et juridiquement délimités. L'appellation « Afrique subsaharienne » englobe des pays dont les populations présentent des différences à bien des égards. Le Malien n'est pas le Sénégalais, même s'il arrive que certains groupes « ethniques » occupent une aire géographique qui s'étend sur plusieurs pays comme l'exemple des Soninkés, présents au Sénégal, au Mali et en Mauritanie.

Bien qu'étant moins ancienne et moins importante que l'immigration sud européenne ou encore maghrébine, l'émigration sénégalaise a longtemps eu la France pour principale destination ; même si les différentes politiques de restriction de l'immigration, surtout celle dite « du travail », ont contribué à redessiner la « géographie migratoire » faisant désormais de l'Amérique du nord la principale destination de l'émigration sénégalaise en direction des pays de l'OCDE[1].

L'immigration des ressortissants sénégalais en France a été favorisée par un contexte historique et économique particulier, dans un premier temps par les contacts entre les navires marchands français et les populations riveraines des principales voies de communication avant la colonisation, à savoir les cours d'eau navigables.

Les contacts commerciaux précoloniaux auraient donc permis aux habitants des rives du fleuve Sénégal, alors engagés dans ces navires marchands, d'atteindre la Métropole[2]. Cette émigration va, dans un second temps, s'accentuer pendant l'époque coloniale et plus encore après la seconde guerre mondiale quand, pour les besoins de sa croissance économique, la France signa des accords de main d'œuvre avec le Sénégal. Ce fut le début « officiel » de l'immigration dite du travail et de l'arrivée en Métropole de ceux que C. Bado a appelés les « immigrés des "trente glorieuses"[3] ».

Ces « migrants du travail », essentiellement des hommes, étaient concentrés dans les principales villes portuaires (le Havre, Marseille, Toulon) et industrielles (la région Ile de France) ; les Pays-de-Loire faisant partie, selon C. Bado[4], des régions les moins densément peuplées en ressortissants étrangers de façon générale. Cette région va, suivant les tendances nationales, d'abord connaître l'arrivée des immigrés originaires de l'Europe du Sud et de la Pologne, ensuite de ceux venus du Maghreb surtout d'Algérie ; et enfin l'arrivée des immigrants de l'Afrique subsaharienne.

[1] Babacar Ndione et Annelet Broekhuis, "Migration internationale et développement. Points de vue et initiatives au Sénégal," *Working papers Migration and Development series. Radboud University, Nijmegen, the Netherlands. Report No. 8.* (2006), http://socgeo.ruhosting.nl/html/files/migration/migration8.pdf.

[2] Jacques Barou, "Les immigrations africaines," dans *Un siècle d'immigration en France. 3ème période 1945 à nos jours, du chantier à la citoyenneté* (Paris: Syros, 1997).

[3] Charles Bado, *Nantes et ses étrangers : un aperçu sur les immigrations nantaises à travers l'histoire*, 2 éd. (Nantes: Éditions du Petit véhicule ; Centre interculturel de documentation Ateliers et chantiers de Nantes, 1993), 97.

[4] L'auteur indique que : « de 1984 à 1989, la population étrangère du département passe de 22 554 à 22 609, soit une progression de 0, 2% pour un accroissement de 0,5% de la population globale ». p.108 (encadré)

La présence de cette « main d'œuvre » étrangère, en particulier dans le département de Loire Atlantique, va se concentrer aussi dans les zones à forte activité industrielle. C'est ainsi que le développement des Chantiers navals de L'atlantique va favoriser l'arrivée des migrants sénégalais en provenance des autres régions.

S'agissant de la communauté mandjaque par exemple, M. Touré rapporte que sa présence à Saint-nazaire remonterait en 1977 quand une compagnie toulonnaise de carénage a signé un contrat avec les Chantiers naval de l'Atlantique à la suite duquel des ouvriers mandjacques furent envoyés à Saint-Nazaire. À ce « transfert » d'ouvriers s'ajoute aussi les besoins en main d'œuvre des entreprises sous-traitantes des Chantiers navals de l'Atlantique qui ont attiré d'autres mandjacques qui avaient perdu leurs emplois suite à la fermeture d'entreprises à Toulon ainsi qu'en Île-de-France.
Pour M. Touré, l'arrivée des Mandjacques en Loire atlantique va aussi être favorisée par la politique de régularisation entreprise par le gouvernement de Pierre Mauroy, suite à l'élection de François de Mitterrand en 1981, et qui aurait eu des « échos plus favorables dans les petites municipalités comme Saint-Nazaire[5] » que dans les « grandes villes ».
Les statistiques disponibles ne permettent pas d'avancer un chiffre sur le nombre d'immigrants sénégalais dans la région Pays-de-Loire en générale et en Loire atlantique en particulier. Les migrants sénégalais étant inclus par l'Insee[6] dans la catégorie « Autres pays et territoires d'Afrique ». Mais on peut penser qu'ils constituent un groupe relativement important avec un certain « ancrage » et une « visibilité » dans le département à travers, par exemple, l'Association des sénégalais de Nantes et agglomération (A.S.N.A.) et les accords de jumelage entre la ville de Nantes et celle de Rufisque (Sénégal)[*].

L'immigration a depuis longtemps suscité la curiosité des chercheurs en raison des questions politiques et sociétales qu'elle soulève. C'est peut-être dans ce sens que A. Sayad l'a considérée comme un « fait social total », car « parler de l'immigration c'est parler de la société en son entier, dans sa dimension diachronique, c'est-à-dire dans une

[5] Moustapha Touré, "Processus migratoires et modes de vie des populations mandjacks, de la Guinée Bissau à Saint-Nazaire" (Mémoire de Maîtrise de sociologie, Nantes: Nantes- Facultés des Lettres et Sciences Humaines/ Département de Sociologie, 1991), 52.
[6] Cf : http://insee.fr/fr/insee_regions/pays-de-la-loire/themes/dossiers/dossier08/dossier08_ch01.pdf
[*] Le pacte de coopération entre la ville de Nantes et celle de Rufisque a été signé en 1992.

perspective historique (histoire démographique et histoire politique de la formation de la population française), et aussi dans son extension synchronique, c'est-à-dire du point de vue des structures présentes de la société et de leur fonctionnement (…). [7]»

Phénomène séculaire en France, les questions politiques et sociétales soulevées par l'immigration changent selon les époques en fonction de la structure même de cette immigration, c'est-à-dire sa composition, le rôle et la place qui lui sont attribués dans la société française. En effet, quand l'immigration était essentiellement associée au travail donc à l'apport de la main d'œuvre étrangère pour les besoins de la croissance économique, les questions qu'elle suscitait étaient intimement liées à l'emploi et surtout à l'employabilité des « travailleurs étrangers ». La limitation de l'immigration à son aspect économique était d'autant plus réductrice que la présence de cette main d'œuvre étrangère était perçue comme provisoire. Mais quand l'immigration dite du travail, *a priori* temporaire, s'est transformée en « immigration permanente » avec l'installation non plus des seuls travailleurs mais aussi de leurs familles (femme et enfants), les enjeux politiques et sociétaux qu'elle engendre changent de nature. Si les « travailleurs immigrés »- majoritairement de sexe masculin- étaient appréhendés à travers leur insertion sur le marché de l'emploi, les « familles immigrées » le sont désormais à travers leur intégration dans la société française, c'est-à-dire leur conformation à ses normes et valeurs dominantes. Ce changement de composition de la population immigrée dû à la présence des femmes et enfants aux côtés des époux et pères, va transformer la perception de l'immigration. De l'immigration provisoire à l'immigration permanente va se développer le « courant intégrationniste » à partir du milieu des années 70. Il s'agissait pour les services d'État en charge des questions migratoires de trouver les solutions ou les moyens permettant de faire « fondre » cette population étrangère, par nature différente, dans le corps de la société française. C'est par ce prisme de l'« intégration » que des chercheurs[8] vont préconiser les mesures et les actions politiques à associer à ce concept.

À côté des « préoccupations intégrationnistes », les problèmes d'adaptation des migrants au nouveau contexte socio culturel de vie (un autre aspect de l'intégration), voire les incompatibilités de leurs us et coutumes au regard du pays d'accueil vont aussi susciter des travaux de recherche.

[7] Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire* (Paris: Éditions Raisons d'agir, 2006), 18.
[8] Voir, entre autres, Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration ?* (Paris : Gallimard, 2007)

L'immigration va ainsi faire l'objet d'investigations tournant autour des modes de vie des migrants en France, de leur rapport à la société d'accueil et surtout aux normes, aux valeurs et aux lois qui régissent sa vie sociale, économique et politique.

Il faut préciser que les « travailleurs-immigrés » ont aussi fait l'objet de nombreuses études essentiellement portées sur leurs conditions d'accueil et d'hébergement[9]. Mais de façon générale, la présence permanente des familles rendant « visible » la « culture d'origine » de l'immigré, va réorienter les problématiques de recherche concernant les populations issues de l'immigration. Dès lors, les études ne se limitent plus à leur rapport au travail et au logement (deux des principaux piliers de leur intégration dans la société française). Elles s'intéressent aussi et surtout à leurs pratiques sociales ainsi qu'aux relations individuelles au sein des familles d'immigrants. La compréhension des pratiques sociales des migrants a contribué à modifier la façon de penser ces populations qui ne sont plus seulement appréhendées « du point de vue immigration », c'est-à-dire à travers les problèmes en termes d'intégration qu'ils poseraient à la société d'accueil ; mais aussi en prenant en compte l'aspect « émigration » à savoir les structures sociales et mentales inspirées de la société de départ qui continuent, même partiellement, à régir leur vie en France. C'est la prise en compte, dans l'appréhension des populations immigrés, à la fois de « l'ensemble des caractéristiques sociales, de dispositions et d'aptitudes socialement déterminées[10] » d'avant émigration et celles acquises en immigration, qui a permis de rendre compte d'un certain nombre de paradoxes ou contradictions dans leur vie en France. Ces paradoxes ou contradictions (désir à la fois de vivre suivant les normes et valeurs inspirées et de la société d'émigration et de la société d'immigration) génèrent des tensions dans leurs rapports à eux-mêmes (relations ascendants/ descendants et époux/ épouses…) et dans leurs rapports à la société française. Parmi ces rapports « problématiques » figurent les pratiques matrimoniales de ces populations.

La question du mariage, parce qu'elle interroge les relations familiales dont les rapports sociaux de sexe et les rapports intergénérationnels, est sans doute celle qui rend mieux compte des tensions dans la relation des immigrés à eux-mêmes et à la société d'accueil.

[9] Voir, entre autres, Abdelmalek Sayad, "Le foyer des sans-famille", *Actes de la recherche en sciences sociales*. 32, no.1 (1980), pp.89-103

[10] Abdelmalek Sayad, "Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France," *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 15, no. 1 (1977): 60.

Objet de nombreuses études, les pratiques matrimoniales des migrants constituent un double enjeu. Un enjeu politique, parce que derrière elles c'est la question de l'entrée et du séjour en France des ressortissants étrangers qui est en jeu, dans un contexte de restriction de l'immigration. Un enjeu sociétal, car les pratiques matrimoniales des immigrés posent le problème de leur intégration, donc de la conformation de leurs façons de faire et d'être aux normes et valeurs « dominantes » de la société française. Il s'agit surtout ici des pratiques matrimoniales des populations immigrées issues de sociétés considérées comme étant « patriarcales » où les relations hommes/femmes, ascendants/descendants sont régies par une hiérarchie verticale. Les valeurs culturelles de ces sociétés, transposées, voire reproduites dans la société d'accueil génèreraient des formes de contrôle des unions jugées contraires aux valeurs libérales de liberté et d'autonomie de l'individu valorisées en France. C'est dans ce contexte de contrôle des projets d'union chez les immigrés issus de « sociétés patriarcales », caractérisées par une dissymétrie dans les rapports sociaux entre les sexes et les générations, qu'est apparu le « problème » des mariages dits « forcés ». Ces unions sont jugées contraires aux mariages « romantiques » ou « d'amour » basés sur l'affection et la compatibilité personnelles et surtout sur le « consentement mutuel » des principaux intéressés.

Les cas de mariages dits « forcés » ont été révélés par les associations s'inscrivant dans le cadre de la lutte contre les violences faites aux femmes[11] comme le Groupe pour l'abolition des mutilations sexuelles (G.A.M.S.) qui a estimé que 70 000 jeunes femmes étaient en risque de subir chaque année un mariage « forcé » en France. Ce risque de mariages « forcés » concernerait les populations immigrées originaires du Maghreb, de la Turquie, des pays de l'Afrique subsaharienne, du Pakistan et de l'Inde[12].

Ce chiffre a pris toute son ampleur quand il a été repris par le Haut conseil à l'intégration (H.C.I.) dans son rapport annuel de 2004, suscitant un débat politique et médiatique.

Les études réalisées autour de la problématique des mariages dits « forcés » vont, en majorité, dans le sens de la « dénonciation » de ce qui est considéré comme une forme de violation des Droits de l'Homme, de façon générale, et une violence envers les femmes, en particulier. Elles ont aussi essentiellement porté sur une catégorie d'individus qui se

[11] Martine Delahaye, "Mariages forcés, la fin du silence," *Le Monde*, Mars 1, 2003.
[12] Claudine Philippe, "Résistances à l'analyse d'une contrainte conjugale: le mariage forcé," *Dialogue-Recherches sur le couple et la Famille*, no. 187 (Mars 1, 2010): 62.

considère ou qui est considérée comme étant « victime »[13] de « violences familiales ». Il s'agit d'individus ayant sollicité l'aide d'associations pour se soustraire à un projet de mariage initié par la parentèle et contraire à leurs aspirations personnelles.

Pour étudier la construction du projet de mariage chez les migrants sénégalais, notre démarche de recherche sera toute autre, tenant à distance ce « nouveau référentiel social et juridique[14] » qu'est le « consentement », pour déterminer si un mariage a été « forcé » ou conclu de façon « libre » et « autonome » par les intéressés. Autrement dit, nous n'appréhenderons pas la construction des projets matrimoniaux au regard de la problématique des mariages dits « forcés ». Ce choix se justifie par le fait que ces mariages polémiques sont difficiles à définir et à concilier au plan de recherche. Notre accès au terrain a privilégié une approche globale qu'est « la construction du projet mariage », plus neutre dans sa formulation. De plus, les individus ne perçoivent pas toujours leur entrée en union comme ayant été « forcée » même s'ils ont subi de la part de la famille des pressions au mariage.

Le mariage est l'un des mécanismes de reproduction sociale. C'est pourquoi il constitue un enjeu pour un groupe, car des pratiques matrimoniales de ses membres dépend, en partie, son maintien et sa survie en tant que groupe avec tous ses capitaux (symboliques, économiques, culturelles). L'importance de ces capitaux et les enjeux qu'ils génèrent changent aussi en fonction du type d'organisation socio économique qui prévaut ainsi que les types de rapports sociaux entre individus qu'elle engendre. C'est pourquoi, il est généralement admis que les enjeux du mariage dans la société « traditionnelle paysanne » sont différents de ceux en jeu dans la société « moderne ». L'enjeu pour le maintien et la survie du groupe familial (ou parental) à travers les choix conjugaux de ses membres est d'autant plus grand que les migrants, déplacés dans le temps et l'espace, s'assignent un double défi : celui d'être présents à la fois tant dans le pays d'immigration, avec toutes les exigences qu'implique cette présence, que dans le pays d'émigration, d'où ils sont en réalité « absents » mais auquel ils se doivent, sans cesse, de témoigner leur

[13] Nous pensons par exemple à l'échantillon d'enquêtés sur lequel ont porté les travaux de B. Colette et E. Santelli (cf. *Refuser un «mariage forcé » ou comment les femmes réagissent-elles face à l'imposition parentale ?* dans Migrations &Société, Vol.XX, n°119, septembre-octobre 2008)

[14] Gérard Neyrand, "De l'institution du mariage au consentement des partenaires, une mise hors jeu de la contrainte conjugale," *Dialogue- Recherches sur le couple et la Famille*, no. 187 (Mars 1, 2010): 14.

attachement. C'est pourquoi nous replacerons la construction du projet de mariage chez les migrants sénégalais dans le contexte général de l'immigration de cette population en France. En clair, c'est en saisissant l'émigration sénégalaise en France (ses formes, sa nature et sa composition démographique) que l'étude de la construction du projet de mariage en situation d'immigration prendra tout son sens. Car la mise en couple par le mariage n'a probablement pas les mêmes enjeux selon que la présence en France est vécue comme étant temporaire, à un moment où la population immigrée était essentiellement constituée d'hommes, ou comme une présence permanente, dans une phase où la constitution d'une famille est de plus en plus envisagée dans le pays d'immigration et de moins en moins dans le pays de départ.

Nous articulerons donc ce travail autour de deux principales parties. Dans la première, nous partirons de l'origine du mariage pour saisir son évolution en comparant son importance et ses enjeux dans deux types de sociétés régies par des organisations socioéconomiques différentes: la société « traditionnelle paysanne » et la « société moderne » apparue avec l'ère industrielle au XIX siècle (chapitre I). Nous aborderons ensuite l'immigration sénégalaise en France en montrant comment se fait le passage d'une immigration essentiellement masculine, perçue comme provisoire, à une immigration « familiale », perçue comme permanente. La problématique des pratiques matrimoniales des populations particulièrement issues de l'immigration non européenne émerge à travers ce passage. Cette analyse nous amènera à spécifier notre objet de recherche, la posture théorique et conceptuelle dans laquelle nous l'inscrivons ainsi que la démarche méthodologique mobilisée pour la construction de l'enquête (chapitre II). Nous terminerons par une description de la vie permanente en France des migrants sénégalais de Loire Atlantique et du rapport de ces derniers au pays de départ (chapitre III). Cette description fera la transition entre la première et la seconde partie car nous ne saurions parler de construction du projet de mariage chez ces migrants sans avoir un aperçu sur leurs rapports au pays d'immigration et au pays d'émigration. C'est l'appréhension de leurs rapports aux deux pays, celui d'où ils ont émigré et celui où ils sont devenus « immigrés », qui nous permettra, dans la seconde partie, de saisir l'importance et les enjeux du mariage, tant pour les individus que pour les familles (chapitre I).

Dans cette seconde partie, nous nous attacherons ensuite à saisir le cheminement d'un projet de mariage au regard des enjeux en question ainsi que les types de rapports, entre l'individu et son environnement familial, qui se construisent autour de ces enjeux Nous appréhenderons ce cheminement à travers trois phases : celle de la naissance de la décision de construire un couple par le mariage, celle du choix du partenaire (cette seconde phase pouvant déterminer la première) et enfin celle de la conclusion ou non du projet mariage (chapitre II). C'est l'examen de ces phases qui nous permettra de mettre en exergue les « forces de fusion ou de fission [15]», comme dirait P. Bourdieu, au sein d'une famille autour des choix conjugaux de ses membres. Nous limiterons ce « rapport de force » aux relations intergénérationnelles ascendants/descendants (chapitre III).

[15] Pierre Bourdieu, "À propos de la famille comme catégorie réalisée," *Actes de la recherche en sciences sociales* 100, no. 1 (1993): 32-36.

Première partie: Mariage, pratiques matrimoniales et immigration

Chapitre I: Le mariage : de la naissance d'une institution sociale aux pratiques matrimoniales

I/ Le mariage, son origine, ses fondements

L'union entre deux personnes ou entre une personne et plusieurs accompagnée de droits et devoirs pour chacune et assortie de sanctions sociales quand ces droits et devoirs ne sont pas respectés, n'a peut-être pas toujours existé. Quand et comment le mariage, comme institution est-il apparu chez l'Homme? À la tentative d'apporter des éléments de réponses à cette interrogation, deux modèles vont se côtoyer: le modèle théologique qui tente d'attribuer au mariage une origine divine ; et le modèle empirique, celui des sciences humaines et sociales qui tente d'expliquer cette origine par des facteurs socioéconomiques.

I.1/ L'approche théologique de l'origine du mariage

La théologie attribue l'origine du mariage à un Être « suprême » surnaturel. C'est suite au « Péché originel » que Dieu aurait envoyé sur terre Adam et Ève, le premier couple de l'humanité, avec pour mission de peupler la terre. C'est peut être pour cela que dans les religions dites révélées, la reproduction humaine n'est conçue que dans le cadre du mariage. Et toute relation sexuelle entre l'homme et la femme entretenue dans un cadre autre que celui du mariage est perçue dans ces religions comme illicite, donc comme un péché. C'est aussi pour « moraliser » la sexualité humaine, en tout cas celle qui met en rapport l'homme et la femme, que ces religions vont valoriser le mariage au détriment du célibat sauf dans le cas où celui-ci est préférable au mariage proprement dit comme c'est encore le cas des prêtres dans le catholicisme.

Les historiens ont montré comment, « pour discipliner la sexualité de masse » en Europe, l'Église catholique a fait du mariage le cadre devant légitimer les rapports sexuels qui, eux-mêmes, ont pour but la procréation.

Mais toutes les religions révélées n'ont pas, selon les époques, eu le même rapport au mariage. Le christianisme, par exemple, n'a pas toujours défendu le mariage car l'Église catholique lui préférait la virginité, voire la continence qui dans son échelle des valeurs, était bien supérieure. Cette position de l'Église va évoluer. Elle acceptera et légitimera le mariage tout en l'entourant de règles morales qui elles-mêmes vont largement inspirer les lois sur la famille des nations chrétiennes. C'est ainsi que l'Église en viendra à interdire le divorce parce que le mariage devient un sacrement, condamnera le concubinage et les naissances qui en découlent, jugées illégitimes[16]. Le but de toutes ces interdictions et condamnations est la régulation de la sexualité. Pour le Christianisme, « le plaisir sexuel est un péché dès lors qu'il est dissocié de la perpétuation de l'espèce.[17] » « Le seul plaisir sexuel admis se limite au coït qui n'élimine pas les chances de fécondité. De plus, ce coït n'est acceptable que dans le mariage.[18] »

Le plaisir sexuel prénuptial est condamné par l'Église, d'où la légitimation du mariage. Ainsi, Saint-Augustin, à la différence de Saint-Paul qui préféra la continence totale à l'union matrimoniale, va trouver trois biens au mariage que nous rappelle J.-C. Bologne[19]. Le premier bien du mariage est la procréation, donc la perpétuation de l'espèce humaine. Mais à ce bien s'ajoute un second à savoir la « fidélité ». « Augustin place la fidélité, c'est-à-dire l'assistance mutuelle, qui consiste à aider l'autre à porter sa propre faiblesse parant ainsi au danger de l'incontinence ». Cette fidélité, [...], est la base du fameux « devoir conjugal » que l'on doit rendre pour éviter au conjoint de pécher dans l'adultère.[20] ». Le troisième bien du mariage est le sacrement. « C'est par l'amour conjugal que l'homme et la femme mesurent l'amour qui unit le Christ à l'ensemble des chrétiens. On comprend, dès lors, la fermeté manifestée de tout temps par l'Église devant le problème du divorce : rompre ce lien qui manifeste celui du Christ et de ses fidèles peut s'assimiler à une apostasie. Comme si on renonçait à Dieu lui-même…Dans la pensée d'Augustin, l'amour

[16] Jack Goody, Georges Duby, et Marthe Blinoff, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe* (Paris: Armand Colin, 1985), 193.
[17] Marie-Odile Métral, *Le mariage: les hésitations de l'Occident* (Paris: Aubier-Montaigne, 1977), 184.
[18] Ibid.
[19] Jean-Claude Bologne, *Histoire du mariage en Occident* (Paris: J.-C. Lattès, 1995).
[20] Ibid., 187.

conjugal réciproque est le principal bien du mariage ; la procréation n'est qu'une conséquence naturelle de la société conjugale, non un élément constitutif.[21]»

L'Islam va aussi préférer une sexualité accomplie dans le cadre du mariage et qui a pour but la reproduction de l'espèce, à une sexualité prénuptiale. En effet, l'Islam défend la vie communautaire, dont l'élément de base est la famille, contre la vie solitaire caractérisée par le célibat. C'est pourquoi cette religion va inciter les individus à se marier afin de fonder une famille. Ainsi, A. B. Ndiaye[22] rapporte que dans le verset 32 du coran, il est écrit ceci : « Mariez les célibataires qui sont parmi vous, ainsi que ceux de vos captifs vertueux, qu'ils soient hommes ou femmes ; s'ils sont pauvres, Allâh les enrichira par sa grâce ; Allâh est omniprésent et omniscient». « En décidant de rompre avec la vie solitaire du célibat, un peu perçue comme irresponsable par l'Islam, l'homme musulman s'engage à apporter sa contribution à la construction de l'édifice social qui abrite et représente la Oumma (Communauté) islamique, il accepte du coup de fondre son individualisme égocentrique dans le cadre d'une vie communautaire beaucoup plus responsable, et de loin moins égoïste. Le plus important est la vie familiale perçue dans l'Islam comme un nécessaire apprentissage de la vie communautaire sans laquelle l'idée de la Oumma ne serait qu'un vain mot.[23]».

Si la théologie attribue une origine divine au mariage, la science va tenter, par une approche rationnelle, de savoir à partir de quel moment de la vie de l'espèce humaine est apparue l'institution matrimoniale.

[21] Ibid.
[22] Mamadou Bamba Ndiaye, "La famille musulmane au Sénégal entre la tradition et modernité," dans *Familles musulmanes et modernité, le défi des traditions* (Paris: Publisud, 1985), 278.
[23] Ibid., 150.

I.2/ Les théories des sciences sociales sur l'origine du mariage

E. Westermarck, par exemple, fait partie des chercheurs qui ont tenté d'expliquer l'origine du mariage chez l'Homme.

Cet auteur part du point de vue selon lequel la science, si elle veut saisir l'origine du mariage, doit emprunter un chemin autre que celui qui attribue à toute forme d'organisation humaine une cause surnaturelle, à savoir celui des principes de la nature. « Si nous voulons trouver l'origine du mariage », dit-il, « il nous faut suivre un autre chemin, le seul qui puisse conduire à la vérité, chemin qui ne s'ouvre que pour qui regarde la nature organique comme une chaîne non interrompue, dont le dernier anneau, et le plus parfait, est l'homme.[24] ».

Westermarck définit le mariage comme une « union, plus ou moins durable, entre le mâle et la femelle, union qui dure au-delà de l'acte sexuel et de la naissance de la progéniture. » Pour expliquer l'origine de cette « union plus ou moins durable » il s'appuie sur la « théorie darwinienne de la sélection naturelle ». « Je crois fermement», dit-il, « que le lien unissant le mâle et la femelle est un instinct développé sous l'influence puissante de la sélection naturelle. [...]. Le mariage n'est qu'un des moyens par lesquels l'espèce est en état de subsister.[25] »

L'auteur bat en brèche la théorie selon laquelle les « premiers » êtres humains vivraient « primitivement » en état de promiscuité, c'est-à-dire un état où les femmes se donneraient à tous les hommes sans que ne se développe le sentiment de possession voire de propriété. Pour lui, la « jalousie sexuelle » à savoir: « un sentiment de colère suscité par la perte, ou la crainte de la perte, de la possession exclusive de l'individu qui est l'objet du désir sexuel[26] » qui a toujours existé aussi bien chez l'animal que chez l'homme « sauvage » et « civilisé », ne pouvait pas permettre le développement d'une promiscuité sexuelle. Il pense que c'est l'instinct de survie qui développera au sein de « l'espèce humaine » l'obligation pour l'homme de rester avec la femme même après avoir assouvi son désir sexuel et de la protéger y compris avec les enfants qui naitraient de cette relation. Car c'est cet « instinct de protection » qui permet à l'espèce de survivre et de se perpétuer.

[24] Edward Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, trad. Henry Crosnier de Varigny (Paris: Librairie Guillaumin et Cie, 1895), 10.
[25] Ibid., 21.
[26] Edward Westermarck, *Histoire du mariage II : L'attraction sexuelle, la jalousie masculine*, trad. Arnold Van Gennep, 4 éd. (Paris: Mercure de France, 1935), 34.

« C'est l'instinct qui porte le mâle à rester avec la femelle et à s'occuper d'elle, même après que les relations sexuelles ont cessé. On peut admettre que la tendance à éprouver de l'attachement pour un être qui a été la cause d'un plaisir, dans le cas donné d'un plaisir sexuel, est la racine même de cet instinct. Ce sentiment peut avoir conduit primitivement les sexes à rester ensemble et avoir poussé le mâle à protéger la femelle, bien que le désir sexuel eût été assouvi; et comme l'attachement conjugal procurait de grands avantages dans la lutte pour la vie, il s'est naturellement transformé en caractère spécifique.[27] »
« Partout où cet instinct existe, le père vit à proximité de ses petits dès les débuts, menant une vie commune avec la mère. Dans l'humanité, ces instincts donnent naissance non seulement à des habitudes, mais aussi à des règles, des coutumes et des institutions. Les êtres sociaux doués d'instincts de cette sorte et d'une intelligence suffisamment développée éprouvent un dégoût moral pour l'homme qui, ayant eu avec une femme des relations conjugales, l'abandonne avec ses enfants.[28] ».

E. Westermarck pense aussi que cet instinct est à l'origine des sentiments paternel et maternel et attribue l'origine du mariage et de la famille à ces instincts (instinct pour l'homme de mener une vie commune avec la femelle au-delà de la durée d'une relation sexuelle, instinct paternel et maternel...).

Durkheim adressera un certain nombre de critiques à la thèse de Westermarck. Il lui reprochera, entre autres, de confondre, en définissant le mariage comme relation qui se prolonge au-delà d'un acte sexuel, les unions durables entre deux individus et le mariage proprement dit. « L'humanité, en effet, » dit-il, « connaît deux sortes de sociétés sexuelles, tellement différentes l'une de l'autre qu'elles affectent la conscience morale des sociétés en sens opposé: c'est l'union libre, durable ou non, le concubinage, si l'on veut, et le mariage légal et régulier. Ce qui les distingue, c'est que l'une est un simple état de fait que la loi, écrite ou coutumière, ne reconnaît ni ne sanctionne, tandis que l'autre, par cela seul qu'elle existe, crée entre les parties qui la forment des obligations juridiques, c'est-à-dire des droits et des devoirs auxquels sont attachées des sanctions organisées. Au regard de la loi, les membres de la première ne se doivent mutuellement rien, tandis qu'on ne peut entrer dans la seconde sans se trouver pris dans un réseau de liens de droit, plus ou moins étendu

[27] Edward Westermarck, *Histoire du mariage I: La promiscuité primitive La valeur de la virginité*, trad. Arnold Van Gennep, 3 éd. (Paris: Mercure de France, 1934), 80.
[28] Ibid., 81.

suivant les peuples.[29] ». Autrement dit, une union entre un homme et une femme peut durer dans le temps sans qu'elle ne soit réglée par la coutume ou la loi tout comme l'union peut être réglée mais durer moins longtemps qu'une « union libre ». Ainsi, un homme et une femme peuvent rester longtemps ensemble sans que cette vie commune ne revête un caractère obligatoire: « Au-dessus des couples ainsi formés, il n'y a pas de règles qui fixent les devoirs de chacun, ni d'autorité qui fasse respecter ces règles et les droits qu'elles confèrent. Un des sujets ainsi associés peut bien, s'il est le plus fort, imposer sa volonté à l'autre ou aux autres, mais cette supériorité matérielle d'un individu est un état de fait, non de droit. Elle n'a rien de juridique; elle n'est pas garantie par la collectivité; il n'y est pas attaché de sanctions sociales (...). Ce qu'on se demande, ce n'est pas d'où vient que les hommes et les femmes, dans notre espèce, cohabitent plus ou moins longtemps ensemble, mais comment il se fait que, pour la première fois, leur cohabitation, au lieu d'être libre, se trouve soumise à des règles impératives dont la société ambiante, clan, tribu, cité, etc., interdit la violation.[30] ».

À quel moment l'instinct qui pousse les individus à entretenir une relation plus ou moins durable a-t-elle connu une organisation sociale appelée « mariage »? Autrement dit, à quel moment de son évolution, l'espèce humaine a-t-elle jugé nécessaire de régler cette relation en distinguant les individus qui peuvent s'unir de ceux qui ne le peuvent pas, en définissant les droits et les devoirs de ceux qui sont engagés dans la relation, droits et devoirs assortis de sanctions sociales ?

Passer d'une « relation instinctive » à une « relation réglée » revient à trouver l'origine du mariage comme institution sociale dans le passage de « l'état de nature » à « l'état de culture ».

S'il semble difficile de déterminer avec précision le moment de passage du premier état au second, car, comme l'a souligné C. Lévi-Strauss, « aucune analyse réelle ne permet de saisir le point de passage entre les faits de nature et les faits de culture, et le mécanisme de leur articulation[31] »; il est néanmoins possible d'établir une distinction entre les « faits de nature » et les « faits de culture ».

[29] Émile Durkheim, "Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck," *Revue philosophique* 40 (1895): 606–23.
[30] Ibid.
[31] Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 2 éd. (Paris: Mouton & co, 1967), 10.

« Tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, (...) tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier.[32] ».

La « culture » a pour fonction de régler la « nature ». C'est dans ce sens que va aussi la thèse de B. Malinowski, par exemple. Ce dernier a bâti une « théorie de la culture » en se basant sur le principe de ce qu'il appelle la « nature humaine ». Il entend par « nature humaine », le fait que tout homme a des besoins élémentaires qui constituent un ensemble de conditions biologiques et de conditions physiologiques dont la satisfaction est nécessaire à la survie de l'individu. Ces besoins se manifestent donc chez l'homme sous forme d'instincts (la nature) que la culture se charge de gérer, de remanier dans le sens de « l'amélioration de son bien-être ». « Ainsi, l'homme doit avant tout satisfaire tous les besoins de son organisme. Il doit créer des dispositifs et déployer des activités pour se nourrir, se chauffer, se loger, s'habiller, pour se protéger du vent, du froid et des intempéries. Il doit se protéger et s'organiser contre les ennemis et les dangers extérieurs, nature, hommes, animaux. Tous ces problèmes élémentaires de l'individu sont résolus par les objets travaillés, par la constitution de groupes de coopération, et également par le progrès du savoir, par le sens des valeurs et par le sens éthique.[33] ». Pour satisfaire ses besoins, pour parvenir à ses fins, quelles qu'elles soient, l'homme doit s'organiser dans le cadre d'institutions qui forment la culture d'une société.

En effet, la culture crée chez l'individu un « comportement organisé », c'est-à-dire qu'elle oriente son comportement dans le sens qui ne nuit pas à son bien-être et à celui du groupe. Dans cet ordre d'idées, nous pouvons dire que « l'appétit sexuel » et le besoin de se reproduire font partie de la « nature humaine », tout comme manger, boire, dormir, et le mariage peut donc être perçu comme étant une pratique visant à organiser le comportement sexuel des humains.

[32] Ibid.
[33] Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, trad. Pierre Clinquart (Paris: Maspero, 1968), 26.

« Chez l'homme », poursuit Malinowski, « l'acte sexuel ne s'accomplit pas n'importe où, n'importe comment, au mépris des sentiments ou des réactions d'autrui. L'appétit sexuel, (…) est entouré de sévères interdits, comme celui de l'inceste, des abstinences, des vœux de chasteté, tantôt momentanés, tantôt définitifs.[34] ».

L'organisation de ce besoin « physiologique » qu'est « l'instinct sexuel » serait à l'origine de l'institution matrimoniale. En effet, le mariage est l'institution par laquelle l'espèce humaine régit l'instinct sexuel en lui attribuant un cadre juridique et moral c'est-à-dire en distinguant les individus qui peuvent entretenir une relation sexuelle de ceux qui ne le peuvent pas, en définissant le cadre légitime de son exercice, ainsi que les droits et devoirs de ceux qui s'engagent dans une telle relation et des personnes qui peuvent potentiellement en découler à savoir la descendance.

Mais le mariage n'est pas seulement une affaire de sexualité, il aurait aussi son origine dans une nécessité de coopération économique entre les sexes pour la survie des individus surtout à un stade où ils n'ont pas la maîtrise scientifique et technologique leur permettant de dompter la nature. « Le mariage dans la plupart des sociétés primitives, écrit C. Lévi-Strauss, […] présente une toute autre importance, non pas érotique mais économique. [Dans ces sociétés] où la satisfaction des besoins économiques repose entièrement sur la société conjugale et sur la division du travail entre les sexes, non seulement l'homme et la femme n'ont pas la même spécialisation technique, et dépendent donc de l'un et de l'autre pour la fabrication des objets nécessaires aux tâches quotidiennes, mais ils se consacrent à la production de types différents de nourriture. Une alimentation complète, et surtout régulière, dépend donc de cette véritable coopérative de production que constitue un ménage.[35] ». « Surtout », ajoute-t-il, « aux niveaux les plus primitifs où la rigueur du milieu géographique et l'état rudimentaire des techniques rendent hasardeux, aussi bien la chasse et le jardinage, que le ramassage et la cueillette, l'existence serait presque impossible pour un individu abandonné à lui-même.[36] ».

Le mariage aurait donc pour fonction de définir la situation juridique entre les sexes engagés dans une coopération économique de survie.

[34] Ibid., 55.
[35] Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 45.
[36] Ibid., 46.

C. Meillassoux, quant à lui, y voit un moyen pacifique de répartir les femmes entre les groupes qui se battent pour leur appropriation. Il part de l'idée que « l'unité domestique », pour maintenir la production (et pour se perpétuer elle-même), doit renouveler les forces productives à travers la reproduction dans laquelle les femmes remplissent une fonction irremplaçable, et pour laquelle elles sont convoitées dans les « sociétés agricoles ». « Dans les hordes de chasseurs, où dominent les problèmes d'appartenance et d'accouplement, peu préoccupées des nécessités de reproduction à long terme, les femmes sont plus recherchées comme compagnes que comme reproductrices. On y pratique peu l'enlèvement. Les guerres semblent rares et, quand elles adviennent, elles n'ont généralement pas la femme comme objet.[37] ». « Lorsque dans les sociétés agricoles», poursuit-il, « les femmes sont convoitées pour leurs qualités de reproductrices, elles sont davantage menacées (…), elles sont plus vulnérables parce qu'objets permanents d'agressions d'hommes ligués pour les ravir. Leur préservation, leur maintien dans le groupe d'origine – qui devient une des préoccupations majeures – réclament l'intervention organisée de tous ses membres et plus particulièrement de ceux sur qui ne pèsent pas les mêmes menaces d'enlèvement, c'est-à-dire les hommes.[38] ». Ainsi, entre les hommes de leur groupe qui les protègent et ceux d'autres groupent qui les raptent, il faut régenter pacifiquement la reproduction par « un mouvement ordonné des femmes pubères » à travers le mariage. Le mariage est donc pour lui le moyen permettant de disposer de façon « pacifique » des femmes dont la fonction reproductive est nécessaire et indispensable pour le renouvellement de la force productive et par là assurer la survie du groupe.

Les chercheurs, comme nous venons de le voir à travers les thèses de quelques uns, ont tenté d'expliquer l'origine du mariage à partir de sa ou ses fonctions au stade « primitif » de l'espèce humaine sans pouvoir en arriver à un consensus sur l'origine précise de cette institution. D'autres chercheurs se sont plutôt intéressés aux pratiques matrimoniales pour en saisir les enjeux sociaux.

[37] Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (Paris: l'Harmattan, 1992), 116.
[38] Ibid., 117.

II/ Du mariage comme institution sociale aux pratiques matrimoniales

De la tentative d'expliquer les origines du mariage chez l'Homme, origines difficiles à établir de façon plus formelle, les chercheurs, ont étudié les pratiques matrimoniales et leur évolution. Ces pratiques semblent être corrélatives aux changements des structures sociales et mentales des sociétés. C'est-à-dire qu'à chaque type de structure sociale et mentale engendrant des enjeux spécifiques, correspondent des pratiques matrimoniales particulières. C'est ainsi que le mariage dans la société dite « traditionnelle paysanne » semble différer de celui observé dans la société dite « moderne » caractérisée par le mode de production capitaliste. Pour mettre en évidence cette différence, nous allons passer en revue les études de quelques chercheurs sur les pratiques matrimoniales dans chaque type de société en partant, suivant la chronologie socio-historique de leur apparition, de la société dite traditionnelle.

II.1/ Le mariage dans la société « paysanne »

Pour mieux comprendre les enjeux du mariage dans cette société et les pratiques matrimoniales que ces enjeux commandaient, il nous semble important de saisir son fonctionnement socio-économique.

II.1.1/ L'organisation socio économique de la société « traditionnelle » paysanne

La société « traditionnelle paysanne » était caractérisée par un mode d'organisation basé essentiellement sur une économie agricole et une prééminence de la famille, unité socio-économique de base structurée, selon A. B. Diop, autour de la « hiérarchie » et le « communautarisme ». « Si la hiérarchie différencie les statuts des membres qu'elle rend

inégaux, le « communautarisme », fondement de l'existence du groupe, rapproche les individus dans une nécessaire solidarité de survie et atténue l'inégalité des statuts.[39] ».

A. B. Diop rapporte que les wolofs des « temps anciens » avaient un sens très aigu de la famille. « La famille était composée de plusieurs ménages dirigés par le *boroom-kër* (le chef de famille) donc le père ou l'aîné en l'absence du père. Dans tous les cas, « le *boroom-kër* est le plus âgé appartenant à la même branche agnatique [...].[40] ».

Dans cette société traditionnelle régie par une économie agricole de subsistance, le patrimoine familial, essentiellement constitué de biens fonciers, était indivis. Il se caractérisait donc par l'indivision et l'inaliénabilité des terres qui étaient soumises à une exploitation collective sous la responsabilité du chef de famille. Dans cette société, le droit en matière de succession n'était pas favorable à l'expression de l'individualité parce que les biens, propriété de la famille, étaient hérités suivant le « droit de primogéniture ». « Chez les peuples où la loi des successions est fondée sur le droit de primogéniture », écrit A. de Tocqueville, « les domaines territoriaux passent le plus souvent de générations en générations sans se diviser: il résulte de là que l'esprit de la famille se matérialise en quelque sorte dans la terre. La famille représente la terre, la terre représente la famille. Elle perpétue son nom, son origine, sa gloire, sa puissance, ses vertus. C'est un témoin impérissable du passé et un gage précieux de l'existence à venir.[41] »

Les biens indivis étaient donc gérés par une personne, au nom de la famille, celui qui occupe la position supérieure dans l'ordre des naissances, en premier lieu le père et l'aîné en l'absence du père. Le « chef de famille » détenait le pouvoir économique parce que la gérance des terres et l'entretien de la famille lui incombait puisque c'est lui qui administre les terres, organise leur exploitation.

Le fait que dans la société traditionnelle agricole la famille soit structurée autour de la hiérarchie et du communautarisme, engendrait un lien de dépendance entre ses membres : une dépendance des enfants envers leurs ascendants, les cadets envers les aînés et les femmes envers les hommes. Cette dépendance, essentiellement économique, soumettait les « dominés » économiquement à l'autorité des dominants.

[39] Abdoulaye-Bara Diop, *La Famille Wolof : tradition et changement* (Paris: Karthala, 1985), 153.
[40] Ibid., 154.
[41] Alexis De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris: Garnier-Flammarion, 1981), 110.

II.1.2/ Les conséquences de l'organisation socio-économique de la société « paysanne » sur les pratiques matrimoniales

L'organisation socio-économique de la société traditionnelle paysanne accordait aux ascendants, aux aînés, un pouvoir de décision sur les questions sociales telles que les mariages. Les mariages, à commencer par le choix du conjoint, étaient soumis au contrôle de la famille, de la communauté et précisément du chef de famille. Dans cette organisation socio-économique, basée sur la hiérarchie et le communautarisme, le choix des conjoints possibles étaient moins large, délimité par des critères ou des ordres de préférence dont la communauté se chargeait de contrôler le respect. C'est ainsi que dans la société wolof traditionnelle toujours, l'ordre de préférence dans le choix de l'épouse par exemple s'établissait comme suit: « 1- la fille de l'oncle maternel, considérée comme l'épouse d'or, l'époux d'argent son mari potentiel à savoir le fils de la tante paternelle; 2- la fille de la tante paternelle; 3- la fille de cohabitants de longue date; 4- la fille de la famille avec laquelle on a de bonnes relations.[42] »

Et puisque dans la société traditionnelle paysanne la position d'une famille était étroitement liée à l'étendue de son patrimoine foncier, il s'ensuit que les pratiques matrimoniales obéissaient à des stratégies permettant à chaque famille au mieux de maximiser, par une bonne alliance, son « capital économique et en même temps symbolique », au pire de le maintenir intact. Le mariage obéissait alors à des règles de préférence bien établies. À ce sujet, une comparaison en matière de pratiques matrimoniales, pourrait être faite entre une société traditionnelle africaine et une société paysanne européenne comme la société béarnaise. À propos de cette dernière, P. Bourdieu note: « Avant 1914, le mariage était régi par des règles très strictes. Parce qu'il engageait tout l'avenir de l'exploitation familiale, parce qu'il était l'occasion d'une transaction économique de la plus haute importance, parce qu'il contribuait à réaffirmer la hiérarchie sociale et la position de la famille dans cette hiérarchie, il était l'affaire de tout le groupe plus que de l'individu. C'est la famille qui mariait et l'on se mariait avec une famille.[43] ».

[42] Diop, *La Famille Wolof*, 82.
[43] Pierre Bourdieu, *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne en Béarn* (Paris: Éd. du Seuil, 2002), 19.

Dans cette société, le mariage avait pour fonction d'assurer la reproduction sociale du lignage, puisque tout était fait pour que l'alliance ne compromît pas l'intégrité du patrimoine. En effet, le mariage y était l'occasion d'un transfert de biens, d'une famille à l'autre, de celle de la fiancée à celle du prétendant. La dot était donc le principal enjeu de ce transfert. Et dans une société caractérisée par une faible monétarisation des rapports sociaux, elle était essentiellement constituée du patrimoine foncier que chaque famille cherchait à préserver ou augmentait à travers le projet de mariage. « Du fait de l'équivalence entre la part de patrimoine héritée et la dot », note P. Bourdieu, « le montant de cette dernière se trouve défini de façon quasi mathématique et du même coup, les prétentions du bénéficiaire; de même, les prétentions de la famille du futur conjoint au sujet de la dot qu'elle entend recevoir sont strictement mesurées à l'importance de la propriété. Il s'ensuit que les mariages tendent à se faire entre familles équivalentes au point de vue économique.[44] »

Forts de leur pouvoir d'exhérédation, les parents imposaient leur autorité dans les choix conjugaux des enfants en vue de sauvegarder ou d'augmenter le patrimoine familial. Et la mère à qui la femme du fils devra se soumettre, avait un rôle important dans le choix de l'épouse. En tant que « maîtresse de l'intérieur (la *daune*) », son choix se portait sur la fille susceptible de se soumettre à son autorité. Selon Bourdieu, une autre preuve que le mariage fût plus une affaire des familles et moins celle des individus, c'est la dot qui était versée au père ou à la mère du conjoint. La dot n'est versée à ce dernier, donc au conjoint lui-même, que quand celui-ci n'avait plus ses parents.

Dans la société béarnaise, le mariage étant régi par l'*adot* (ou dot, compensation matrimoniale), les stratégies matrimoniales étaient élaborées dans le but de permettre aux familles de maximiser les profits et/ ou de minimiser les coûts économiques et symboliques du mariage. « Puisque la part du patrimoine traditionnellement héritée et la compensation versée au moment du mariage ne font qu'un, c'est la valeur de la propriété qui commande le montant de l'*adot*, celui-ci commandant à son tour les ambitions matrimoniales de son détenteur au même titre que le montant de l'*adot* exigé par la famille du futur conjoint dépend de l'importance de ses biens. Il s'ensuit que, par la médiation de l'*adot*, l'économie régit les échanges matrimoniaux, les mariages tendant à se faire entre les familles de même rang du point de vue économique.

[44] Ibid., 28.

Autrement dit, « les principes de la médiation de l'*adot*, tendent à exclure les mariages entre familles trop inégales, au terme d'une sorte de calcul implicite d'optimum visant à maximiser le profit matériel et symbolique susceptible d'être procuré par la transaction matrimoniale dans les limites de l'indépendance économique de la famille(…).[45] ».

«Le désir profond de contrôler l'avenir de l'exploitation », dit M. Segalen « règle la stratégie économique familiale qui vise à créer des alliances assurant l'accession à la propriété et du sol, ou développant sa surface, ou encore limitant son morcellement[46]». Pour elle, cette stratégie varie selon que la société en question est hiérarchisée au non.

« Les sociétés hiérarchisées » dit-elle, « qui ont une organisation sociale de classe à défendre seraient beaucoup plus sévères vis-à-vis des relations libres entre jeunes que d'autres, organisées sur une base égalitaire, dont l'ordre social ne serait pas mis en danger par une union qu'il faudrait précipiter en raison d'une grossesse future.[47] ». Pour étayer sa thèse, M. Segalen fait une comparaison entre la société cornouaillaise et celle de la Maurienne. La première est fortement hiérarchisée, avec de haut en bas de l'échelle sociale les propriétaires exploitants, les fermiers et les journaliers. Ces derniers « sont exclus de la stratégie matrimoniale qui, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, va permettre à la plupart des fermiers de devenir propriétaires de leur terre » avec souvent la nécessité de recourir à un entremetteur pour mettre en rapport des familles de statut économique équivalent. Ce qui amène l'auteur à avancer que: « Le mariage dans nos campagnes est encore plus qu'à la ville une affaire commerciale.[48] ». « Quelques fois, souvent même », poursuit-elle, « les fiancés sont deux êtres qu'on attache tout à coup sous le même joug, sans qu'ils se soient vus et sans qu'on leur ait jamais parlé de ce mariage impromptu, mais impromptu pour eux seuls.[49] ».

Contrairement à la société cornouaillaise, celle de la Maurienne égalitaire en raison de l'existence d'un important terroir collectif qui, en l'absence d'un salariat, met en position d'égalité petits et moyens propriétaires, M. Segalen conclut qu'il n'y aurait aucune stratégie matrimoniale préférentielle et que « toute union est valide pour assurer la reproduction sociale ».

[45] Pierre Bourdieu, "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction," *Annales Economies Sociétés Civilisations*, no. 4-5 (Octobre 1972): 1111.
[46] Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne* (Paris: Flammarion, 1984), 19.
[47] Ibid., 26.
[48] Ibid.
[49] Ibid., 27-28.

Autrement dit, dans une société où l'organisation socio-économique favorise une symétrie entre les individus, tous auraient des chances égales de trouver un conjoint.

Ce pouvoir des parents dans la conclusion du mariage de leurs descendants a été rendu possible par une juridiction qui ne reconnaissait la validité d'un mariage que si celui requiert, au préalable, le consentement des ascendants. Et pour asseoir le pouvoir des parents en France par exemple, à la Renaissance, « un édit promulgué par Henri II renforce la toute-puissance du père : il lui donne le droit de déshériter sa progéniture si celle-ci convole contre son gré. Les enfants sont tenus de demander l'autorisation paternelle jusqu'à trente ans révolus.[50] ».

La nécessité pour les enfants d'avoir le consentement des parents pour la validation de leur mariage et le pouvoir d'exhérédation des seconds sur les premiers ont permis aux ascendants de contrôler les unions dans le sens de protéger le patrimoine.

II.2/ Du changement des structures sociales traditionnelles à la naissance du « mariage moderne »

Des facteurs à la fois endogènes et exogènes vont bouleverser l'organisation socio-économique de la société traditionnelle agricole affectant ainsi les pratiques matrimoniales.

II.2.1/ Les caractéristiques de la « société moderne »

Ce qui est appelé « modernité », c'est un type d'organisation socio-économique fondamentalement différent et produit des bouleversements de la société traditionnelle paysanne. L'avènement de cette organisation socio-économique pourrait être situé au XVIIIe siècle avec l'essor de l'industrialisation.

[50] Sabine Jeannin Da Costa, *Histoire du mariage* (Paris: Éditions de la Martinière, 1994), 19.

A.B. Diop nous informe que dans la société wolof traditionnelle ces bouleversements ayant entraîné les changements dans son organisation socio-économique sont imputables à l'Islam et à l'économie monétaire.

La société wolof pré- islamique était principalement agricole, donc l'activité commerciale n'y était pas très développée. Mais de par sa situation géographique, le pays wolof avait comme voisins le Tekrour, le Royaume du Mali et le pays maure. Ce voisinage avec ces peuples nomades et essentiellement mercantiles a favorisé « le développement du commerce de l'or en particulier, principalement entre les mains des musulmans mandingues.[51] ». Cette cohabitation favorisa également des échanges commerciaux transsahariens (chevaux, esclaves, sel). Selon A. B. Diop, la présence de ces peuples commerçants dans le territoire wolof, aurait favorisé la diffusion de leur religion à savoir l'Islam.

L'adoption de l'Islam en général et de son droit successoral en particulier va provoquer l'éclatement des liens familiaux structurés autour du patrimoine collectif indivis parce qu'à la différence du « droit de primogéniture » soutenu par la coutume, le droit musulman impose l'héritage de tous les enfants quel que soit leur rang de naissance même si, par ailleurs, ce droit favorise, en matière d'héritage les enfants de sexe masculin puisqu'un garçon hérite le double de la part d'une fille. Il s'ensuit un morcellement du patrimoine foncier jadis indivis car « lorsque la loi des successions établit le partage [des biens entre les membres de la famille], elle détruit la liaison intime qui existait entre l'esprit de famille et la conservation de la terre; la terre cesse de représenter la famille car ne pouvant manquer d'être partagée au bout d'une ou deux générations, il est évident qu'elle doit sans cesse s'amoindrir et finir par disparaître entièrement.[52] »

G. Tillon a noté le danger que constituait l'adoption de la loi islamique pour la survie de la tribu au Maghreb. Étudiant le mariage dans cette zone de la Méditerranée, elle constate une propension à l'endogamie familiale considérée comme un « trait de noblesse ».

« La noblesse, pour les Maghrébins est en relation avec le mariage entre cousins dans la ligne paternelle ; l'obligation sera d'autant plus rigoureuse qu'on est plus noble. Mieux encore : on est d'autant plus noble qu'on appartient à une famille plus endogame.[53] »

[51] Diop, *La Famille Wolof*, 219.
[52] De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 110.
[53] Germaine Tillion, *Le harem et les cousins* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), 25.

Pour G. Tillon, la propension à l'endogamie familiale, c'est-à-dire au mariage entre cousins, est corollaire à l'islamisation des tribus maghrébines. L'arrivée de l'Islam a introduit l'héritage féminin, qui selon l'auteur, constitue un danger pour la survie de la tribu… « Toute la structure tribale repose, en effet, sur l'impossibilité, pour un étranger au lignage de l'ancêtre, de posséder un terrain faisant partie du patrimoine familial. Afin de maintenir ce terroir intact, il faut donc interdire la vente à des étrangers (ce qui va de soi, et se retrouve dans de nombreux pays), mais aussi disposer d'un système d'héritage conçu de telle sorte qu'aucun étranger ne puisse légalement devenir héritier. Or, lorsqu'une fille se marie avec un homme qui n'est pas son cousin en ligne paternelle, les enfants nés de ce mariage appartiennent juridiquement à la famille de leur père, et sont en conséquence étrangers au lignage de leur grand-père maternel. Si, conformément aux prescriptions coraniques, la fille hérite alors de son père la demi-part qui lui revient, elle transmettra cette part du patrimoine à ses enfants, donc à des étrangers (…).[54] ». Les Maghrébins étaient donc face à un dilemme, soit violer la loi successorale musulmane en exhérédant les filles, soit l'adopter au risque de « mettre entre les mains d'étrangers » une partie du patrimoine familial en ligne paternelle. Face à ce dilemme, les Maghrébins ont su, selon G. Tillon, combiner « ferveur religieuse » et « préservation du patrimoine », donc de la tribu. Pour ce faire, la stratégie était pour « les pères de voiler leurs filles, afin de les conserver pour les garçons de la famille ». Autrement dit, pour faire face au danger pour la perpétuation de la tribu que représente l'adoption de l'Islam, les membres des tribus cachaient de la convoitise des étrangers, les membres par qui la destruction de la tribu pouvait arriver à savoir les femmes. Ainsi, on voile les filles pour les mettre hors de portée des « étrangers », on institutionnalise le mariage entre cousins de la lignée paternelle, considéré comme étant le « mariage idéal ». De ce fait, l'endogamie familiale permet d'éviter le morcellement du patrimoine qui risquait de tomber entre les mains des « étrangers » avec l'exogamie.

Si dans les tribus maghrébines, l'adoption du droit successoral islamique a entrainé le maintien du patrimoine foncier de la lignée par la stratégie de l'endogamie familiale, ce droit a eu des effets inverses chez les Wolofs.

[54] Ibid., 26.

En y pratiquant le partage du patrimoine foncier entre les membres de la famille, le droit successoral musulman casse en même temps la *dépendance économique* des enfants envers les parents, des cadets envers les aînés car chacun possédant sa parcelle de terre, peut l'exploiter pour son propre compte. Cette indépendance économique des enfants vis à vis des parents, des cadets par rapport aux aînés va atteindre son apogée avec l'introduction de l'économie monétaire.
Selon A.-B. Diop, la « monétarisation » de l'économie va créer des conflits au sein de la famille du fait des accusations de mauvaise gestion des finances faites par les cadets à l'encontre du *boroom-kër*. Ce qui, peu à peu, va causer la dislocation de la famille, les cadets remettant en cause l'autorité du chef et revendiquant leur indépendance économique par rapport à ce dernier.

L'urbanisation, la scolarisation et l'industrialisation vont aussi permettre aux individus d'occuper des emplois non agricoles. L'économie industrielle profitant de la crise de l'économie agricole va favoriser l'exode rural dans un premier temps. Après les indépendances, les crises économiques successives que va connaître le Sénégal vont favoriser l'émigration vers des pays offrant de « meilleures opportunités » économiques. Ces mouvements migratoires internes (l'exode rural) et qui vont de l'intérieur à l'extérieur du pays vont accélérer l'indépendance économique des enfants vis à vis des parents.

Bourdieu a aussi observé ce changement dans la société béarnaise qui après 1914 a commencé à se « citadiniser ». Avec cette « citadinisation », la ville offrait une alternative à l'économie agricole. En effet, l'urbanisation offrant des emplois non agricoles plus enviables que le travail paysan, a non seulement contribué à l'ébranlement du fondement économique de la société paysanne mais aussi au renversement de son système de valeurs.
En effet, la société « moderne » se caractérise par une économie monétaire essentiellement industrielle, donc différente de l'économie agricole de type familial propre à la société traditionnelle paysanne; par un style de vie urbain favorisant la décohabitation entre les générations et par conséquent l'affaiblissement des liens de types « communautaires qui maintenaient », dans la société traditionnelle, la dépendance de l'individu au groupe et en même temps sa primauté sur lui; bref l'émergence du « mariage moderne ».

II.2.2/ De la « modernité » à la perte du contrôle communautaire sur la formation du couple

La « modernité » va donc contribuer à affaiblir le pouvoir économique mais aussi social des aînés sur les cadets, des ascendants sur les descendants puisque les alliances matrimoniales échappent peu à peu à leur contrôle.

Les études plus récentes réalisées sur la famille et les pratiques matrimoniales au Sénégal montrent un effondrement progressif des structures sociales traditionnelles[55] du fait que les critères de préférence dans le choix du conjoint semblent moins obéir à la norme traditionnelle, effondrement imputable donc à l'urbanisation, à la monétarisation de l'économie, à la scolarisation...[56] et qui a des effets sur « la façon d'entrer en union ». Par exemple, le choix du conjoint suivant l'ordre préférentiel présenté par A. B. Diop à propos des Wolofs est de moins en moins de rigueur en raison de la multiplicité des espaces de sociabilité surtout dans les grands centres urbains (espace d'habitat, espace professionnel, espace scolaire...)[57]. Il a aussi été noté un recul de l'âge au mariage surtout chez les filles, du fait de l'allongement de la scolarité, et surtout une augmentation des grossesses prénuptiales en raison du relâchement du contrôle social.

L'organisation socio-économique introduite par la modernité et le système de valeurs qui lui est corollaire vont donc affecter les pratiques matrimoniales. Ainsi, les critères d'élection du conjoint mis en avant et valorisés par tout un ordre social dans le monde agricole, font place aux critères de choix du conjoint inspirés de la modernité comme l'importance de « l'affection personnelle ». Pour Bourdieu, ce renversement du système des valeurs dans la société béarnaise est venu des cadets qui, moins concernés que les aînés par les impératifs liés à la conservation et la perpétuation du patrimoine, vont avoir la latitude d'émigrer en ville pour y occuper des emplois non agricoles. Ces emplois leur procurant des revenus les rendent moins dépendants de la « maison » et « moins attentifs au montant de la dot ».

[55] T. Locoh et M. Mouvagha-Sow, "Vers de nouveaux modèles familiaux en Afrique de l'Ouest?," *POPULATIONS EN TRANSITION* (2007): 13.
[56] P. Antoine et J. Nanitelamio, *La montée du célibat féminin dans les villes africaines: trois cas, Pikine, Abidjan et Brazzaville* (Centre français sur la population et le développement (CEPED), 1990).
[57] Moustapha Tamba et Ibou Sané, "Le choix du conjoint à Dakar," *Annales de Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, no. 29 (1999): 89-110.

Dans ce contexte, « l'équivalence entre la dot comme part du patrimoine et la dot comme donation faite à celui qui se marie ne peut plus être maintenue ». « La dépendance des échanges matrimoniaux à l'égard de l'économie décroît, ou, plus exactement, elle change de forme; au lieu de la situation dans la hiérarchie sociale définie par le patrimoine foncier, c'est beaucoup plus le statut social- et plus précisément le style de vie corrélatif- qui apparaît comme lié au mariage.[58] ».

En effet, le développement de la « modernité », comme l'a souligné A. Giddens[59], est rendu possible grâce à l'émergence, en particulier, de deux « complexes organisationnels », nés de circonstances particulières de l'histoire occidentale, à savoir « l'État-nation » avec son corollaire la « démocratie » et la « production capitaliste systématique ». L'ordre démocratique, en rendant tous les membres de la communauté égaux en droits, « s'attache avant tout à l'épanouissement et à l'élaboration de l'individualité ». Pour les défenseurs de la modernité et de la démocratie, la cellule de base de la société est l'individu et une des fonctions de « l'État moderne » est de créer les conditions qui rendent possible la réalisation de l'individualité. Dans le domaine de la vie personnelle, l'individualité se traduit par l'autonomie qui signifie qu'on a réussi à mettre en pratique « le projet réflexif du soi » dans tous les domaines de la vie sociale.

L'économie monétaire en « rompant » d'une part, le lien de dépendance économique entre aînés et cadets d'une famille, d'autre part les liens familiaux voire communautaires par l'introduction d'un style de vie urbain caractérisé par une plus grande affirmation de l'individualité, va favoriser l'émergence de ce que E. Shorter appelle le « mariage moderne ». Selon lui, ce qui différencie le « mariage moderne » du « mariage traditionnel » c'est que dans le premier l'affection et la compatibilité personnelle sont les critères qui président au choix du conjoint alors que dans la société traditionnelle, la collectivité veillait à ce que le couple soit bien assorti non pas affectivement mais socialement et économiquement. Pour lui, cela est devenu possible du fait que la famille au 19e siècle entretient avec la communauté des relations fondamentalement différentes de ce qu'elles étaient au 18e. « Aujourd'hui la ligne de partage entre vie privée et vie publique est nettement tracée ; toute tentative pour la rendre moins nette est immédiatement dénoncée comme une atteinte aux libertés.

[58] Bourdieu, *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne en Béarn*, 63.
[59] Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, trad. Jean Mouchard (Rodez: Le Rouergue-Chambon, 2004).

Dans la société traditionnelle, la communauté et la famille s'entremêlaient en de si nombreux points que tout un réseau de réglementations était nécessaire pour assurer la stabilité de l'une et de l'autre. L'environnement physique de la famille traditionnelle décourageait toute aspiration à l'intimité. Trop de visages curieux fixaient leurs regards sur la vie intime ; trop d'étrangers allaient et venaient sans cesse dans la maison. L'évolution qui devait conduire au couple moderne passait par la dissolution de cette vie collective intense. Il faudrait que les générations ne cohabitent plus sous le même toit, que les étrangers à la famille soient maintenus à bonne distance et que l'unité affective elle-même soit refaçonnée, réduite et rendue moins disparate (...). Tant que l'on faisait sa cour pour des raisons de propriété, l'intervention de la collectivité dans le choix d'un partenaire était nécessaire. Laissés entièrement à eux-mêmes, les jeunes gens n'auraient jamais choisi de se comporter de manière « traditionnelle », puisque le désir sexuel, l'attraction physique et la sympathie mutuelle tendent naturellement à s'affirmer.[60] »

Selon Shorter, le triomphe de l'amour, de l'affection sur l'injonction de la communauté dans la formation des couples commença en ville où les rencontres de hasard jouaient un grand rôle et où «jeunes hommes et jeunes femmes avaient plus de chances de se rencontrer en des lieux solitaires et, en tout cas, d'échapper aux activités collectives.[61] » Ce qui ne pouvait pas se réaliser au même moment dans les campagnes, étant donné que dans le contexte communautaire des rencontres rurales, la collectivité, qui avait tout intérêt à éviter les mésalliances, n'aurait probablement pas permis aux rencontres de hasard de prendre les proportions qu'elles pouvaient avoir dans les villes. Échappant au contrôle communautaire en ville, « les gens commencèrent à placer l'affection et la compatibilité personnelle au sommet de leur liste de critères présidant au choix d'un partenaire ».
L'affection et la compatibilité personnelle constituent ce qu'il appelle « l'amour romantique ». « Car parler d'amour romantique » dit-il, « c'est parler de spontanéité et d'empathie : la possibilité pour le couple de créer ses propres menues formes de tendresse et d'affection et pour chacun de ses membres de se mettre à la place de l'autre.[62] ».

[60] Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne : XVIIIe-XXe siècle*, trad. Serge Quadruppani (Paris: Éditions du Seuil, 1977), 69.
[61] Ibid., 171.
[62] Ibid., 185.

L'affaiblissement des liens communautaires et la reconnaissance voire la valorisation de l'individu vont de plus en plus s'affirmer avec leur prise en compte dans la jurisprudence sur la famille et le mariage. « L'évolution individualiste suivie par notre droit des personnes depuis la fin du siècle dernier [le 18e s.] », note A. Bénabent, « a entraîné un déplacement de l'angle de vision sous lequel est examiné le mariage. On tend à le considérer moins du point de vue de l'institution familiale dont il est le pivot que du point de vue de la personne des époux. Aussi leur liberté individuelle est-elle de mieux en mieux protégée contre les atteintes que pourraient lui porter lien et hiérarchie familiaux, lesquels sortent naturellement diminués de cette évolution des choses.[63] ».

Toutes les études sur l'évolution de la famille aboutissent à la conclusion que l'économie industrielle et le style de vie qui lui est corollaire, ont favorisé l'émancipation de l'individu par rapport à la famille, à la communauté contrairement au type de production agricole et artisanal qui caractérisait les sociétés dites « traditionnelles ». Cette émancipation de l'individu par rapport au groupe a donc affecté le mode de constitution du couple par le mariage en permettant le passage d'une formation du couple essentiellement régie par des enjeux économique et symbolique, bref la préservation des privilèges sociaux, à un mode de formation du couple basé sur l'affection mutuelle et les affinités personnelles où le choix du conjoint s'opèrerait sans entrave.

Cependant, d'autres études, plutôt fondées sur une approche quantitative et tentant d'apporter des éléments de réponse à la question: « qui épouse qui? », ont montré que malgré la perte du contrôle de la famille sur le mariage, les individus n'échappent pas à un certain nombre de contraintes qui perpétuent l'homogamie c'est-à-dire le mariage entre des individus proches socialement et culturellement.

[63] Alain Bénabent, "La liberté individuelle et le mariage," *Revue trimestrielle de droit civil*, no. 3 (1973): 443.

II. 3/ « Modernité » et « omniprésence » des contraintes au mariage

Dans une société de choix libre, on devrait s'attendre à ce que tous les individus aient des chances égales d'épouser n'importe qui. Or, suite à son étude sur les couples ayant conclu un mariage entre 1914 et 1959, A. Girard[64] conclut qu'en France, le choix du conjoint obéit à des déterminismes géographiques, biologiques et sociaux qui limitent la liberté de choix des individus. Pour lui, le mariage en France reste fortement marqué, entre autres, par une « homogamie géographique » c'est-à-dire qu'il y a une forte propension d'unions entre personnes de même origine géographique, et par une « homogamie sociale et culturelle » à savoir les mariages entre conjoints de même condition sociale.

J. Kellerhals et al, étudiant les couples constitués entre 1975 et 1980 sont parvenus aux conclusions suivantes:

« a) L'homogamie reste tout à fait considérable;
b) Dans cette homogamie, le statut acquis (par les études, la formation professionnelle, etc.) pèse environ deux fois plus que le statut hérité (le milieu social des parents). Il y a ainsi une forte homogamie intra générationnelle en même temps qu'une relative mobilité intergénérationnelle: les « dynasties », grands groupes familiaux appartenant à un même isolat social, sont rares (sauf à la pointe extrême de la pyramide sociale);
c) L'hypergamie (le fait pour une femme d'épouser quelqu'un dont le statut social est un peu supérieur au sien) est très répandue.[65] »

Plus récemment, M. Bozon et F. Héran étudiant les rencontres effectuées de 1960 à 1983, sont parvenus à la conclusion que « la tendance générale est celle de l'homogamie : n'importe qui n'épouse pas n'importe qui ; on préfère épouser son proche, dans tous les sens du terme.[66] ».

[64] Alain Girard, *Le Choix du conjoint : une enquête psycho-sociologique en France* (Paris: Presses universitaires de France, 1964).
[65] Jean Kellerhals, Pierre-Yves Troutot, et Emmanuel Lazega, *Microsociologie de la famille* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), 24.
[66] Michel Bozon et François Héran, *La formation du couple : textes essentiels pour la sociologie de la famille* (Paris: la Découverte, 2006), 11.

Mais, pour Bozon et Héran, si n'importe qui n'épouse pas n'importe qui, ce n'est pas le fait « d'un calcul plus ou moins conscient de la famille ou du voisinage, voire d'une intervention de médiateurs, cherchant à créer un lien socialement assorti », c'est parce que « n'importe qui ne rencontre pas n'importe qui, et ne le fait pas dans n'importe quel lieu » non pas à cause d'une distance géographique, mais parce que les espaces de rencontre sont socialement marqués. « Cette pré structuration de l'espace des rencontres ne joue pas simplement comme une contrainte qui modifie de l'extérieur la liberté des individus. Elle cristallise une somme de choix et de préférences sociales opérées en amont, parfois même inscrits dans la pierre, dans la division des quartiers, dans la hiérarchie des lieux. Le jeu des distances et des proximités qui structure la scène des rencontres ne tombe pas du ciel pour déterminer les préférences des acteurs, il résulte lui-même de préférences passées toujours agissantes, toujours susceptibles d'être réactivées, qui entrent en résonance avec les préférences actuelles. Mais on comprend bien que ces stratégies passées, déposées dans les choses et tenues pour acquises, sont à peine des stratégies et que inversement, les contraintes intégrées à l'environnement familier n'apparaissent plus comme des contraintes.[67] ».

Pour eux, le conjoint est découvert dans les espaces de rencontre qui, eux-mêmes, opèrent une présélection sociale. Parmi ces espaces figurent ceux qui sont ouverts à tous comme les lieux « publics » où les individus peuvent se côtoyer sans distinction sociale; et les espaces « fermés » c'est-à-dire des lieux dont l'accès se fonde sur une sélection sociale. « Il suffit que les enfants de bonne famille se gardent de la foule, des lieux ouverts et des rencontres de fortune pour que l'étendue des choix possibles soit fortement réduite, sans nécessité de recourir à une stratégie matrimoniale intentionnelle. À l'opposé, le goût des classes populaires pour la fréquentation des lieux publics, qui n'est pas davantage calculé, leur permet de rencontrer tout naturellement des partenaires socialement proches. Le jeu sélectif de la sociabilité opère ainsi une première sélection des éligibles, qui n'est ni préméditée ni aléatoire.[68] ».

[67] Ibid., 12.
[68] Ibid., 17.

Toutefois, pour que l'homogamie sociale ait plus de chance de se réaliser, il faut que cette sociabilité socialement marquée s'accompagne des « jugements amoureux » qui permettent à chacun d'évaluer la valeur d'un conjoint potentiel ; lesquels jugements amoureux « se fondent sur des catégories de perception informelle qui varient, en formant système, d'un groupe social à l'autre, mais aussi, très nettement, d'un sexe à l'autre : il existe un espace social- et socialement sexué- des jugements amoureux ». Autrement dit, la perte de contrôle des familles sur le mariage corollaire à sa « privatisation » c'est-à-dire la possibilité donnée aux individus de choisir le futur partenaire en fonction de leurs propres goûts et préférences, n'empêche pas que ces goûts et préférences se nourrissent de l'appartenance à des catégories sociales.

Les études sur la famille et le mariage font, comme nous venons de le montrer, apparaître une différence entre la « société traditionnelle » et la « société moderne » concernant le mode de constitution du couple. Dans la première, l'injonction de la collectivité dans la formation du couple était pesante et le poids des traditions constituaient une contrainte à la liberté au mariage. Dans la seconde, il y a un relâchement du contrôle de la collectivité sur les individus. Dès lors, l'élection du conjoint reposerait plus sur des critères personnels. On assisterait donc à une sorte de « privatisation » des choix conjugaux.

Toutefois, ce n'est pas parce qu'il y a « privatisation » des préférences dans la constitution et l'organisation de l'union que les individus sont pour autant plus libres dans la société « moderne » que ceux qui ont vécu dans la société « traditionnelle ». Dans les deux cas, il existe des contraintes qui entravent la liberté au mariage et qui par la même occasion perpétue l'homogamie. La différence fondamentale se situe au niveau de la forme de ces contraintes. Dans la société agricole traditionnelle la contrainte était « exogène », c'est-à-dire que la collectivité fonctionnait comme une instance extérieure qui veillait à l'assortiment du couple et l'homogamie ainsi créée était une « homogamie voulue » parce que correspondant à des stratégies intentionnelles des agents visant à augmenter ou conserver leurs capitaux économique et symbolique. Dans la société « moderne », par contre, la contrainte est plutôt « endogène » aux espaces de sociabilité qui eux-mêmes cristallisent les clivages sociaux et culturels. Il s'ensuit que les affinités qui se nouent dans ces espaces « socialement marqués » contribuent à créer une homogamie sociale et culturelle sans qu'il y ait besoin de l'injonction d'une « contrainte extérieure » comme dirait Durkheim. Dans ces espaces de sociabilité, la contrainte est « diffuse » et elle est intériorisée par les individus sans que ceux-ci prennent conscience de son existence.

Mais malgré la « privatisation » du mariage conséquence, avec la « modernité » de l'affaiblissement des liens familiaux ou communautaires, en France l'injonction de la famille dans la construction du projet de mariage serait encore persistante chez les populations issues de l'immigration non européenne et parmi elles, les migrants sénégalais. Cette injonction familiale dans la constitution ou non du couple par le mariage, perçue comme contraire aux idéaux de liberté et d'égalité, apparaît donc comme un problème social ou pour le dire autrement un problème d'intégration entendu comme une incapacité ou un refus de ces migrants à s'inscrire dans la modernité. Mais pour comprendre l'apparition du problème que posent les pratiques matrimoniales des immigrés non européens, il nous semble important, de faire un rappel historique de la présence de cette population en France en nous limitant à celle qui fait l'objet de notre présente étude, à savoir les ressortissants sénégalais.

III/ Présence étrangère en France et pratiques matrimoniales des populations immigrées ou issues de l'immigration

Nous pouvons distinguer deux temps de l'immigration des ressortissants sénégalais en France. Le premier s'est caractérisé par une immigration rotative ponctuée par des séjours limités et organisés de façon alternative entre les membres d'une famille, d'un village. Ce qui a contribué à nourrir chez les migrants le sentiment d'une présence temporaire en France.

Le second temps est celui d'une immigration permanente avec installation durable dans le pays d'accueil. Ce temps est surtout marqué par l'institutionnalisation de la procédure dite du « regroupement familial » en 1976 qui permet à tout migrant, sous certaines conditions, d'être rejoint par les membres de sa famille.

III.1/ L'immigration sénégalaise en France : du temporaire au permanent

III.1.1 / Les temps de l'illusion d'une immigration « provisoire »

Dans son article *La population noire en France* (1964), R. Delerm, notait que les Noirs d'Afrique présents en Métropole étaient constitués d'étudiants (ou anciens étudiants), de stagiaires au titre de la coopération et de travailleurs[69]. Si la reconstitution des histoires et parcours migratoires confirme en partie ce constat, elle nous a cependant permis d'identifier trois formes dominantes de l'immigration en France de ressortissants sénégalais. En reprenant les catégories administrativo-juridiques, il s'agit de l'immigration dite « du travail », de « l'immigration étudiante » et du « regroupement familial ». Une forme d'immigration ne va pas être prise en compte, à savoir les demandeurs d'asile qui se rapporte aux individus exposés à des violences surtout physiques dans leurs pays et qui émigrent en France pour y obtenir une protection. Nous n'avons pas pris en compte cette catégorie parce que difficile à cerner. La même difficulté se pose en ce qui concerne l'immigration dite « irrégulière » que l'on peut appréhender à travers deux angles de vision : d'une part au moment de l'entrée en France, il s'agit d'individus n'étant pas légalement admis sur le sol français par la possession d'un document officiel tel que le visa d'entrée et de séjour; d'autre part des circonstances du séjour, il s'agit ici des personnes admises sur le territoire français et qui continuent de s'y établir après la perte du permis de séjour.

Donc, nous allons nous limiter aux trois catégories dominantes présentées plus haut.
Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de préciser qu'il est difficile de parler d'immigration sénégalaise à partir de données quantitatives précises car le traitement statistique en France du flux migratoire par pays, en ce qui concerne les ressortissants d'Afrique Noire est rare. Ces ressortissants sont souvent classés dans les catégories « Afrique subsaharienne », « Afrique de l'ouest ». C'est pourquoi, il sera difficile d'avancer des chiffres sur l'immigration sénégalaise en France, surtout à ses débuts même si par le croissement des données de différentes sources, certains auteurs ont tenté de la dénombrer. (cf, Annexes, Tableau 4 et figure7)

[69] Robert Delerm, "La population noire en France," - *Population* 19, no. 3 (1964): 522.

Il est difficile aussi de dire avec précision le commencement de l'immigration sénégalaise en France. Mais on pourrait penser qu'elle a d'abord concerné les populations riveraines des cours d'eau, principales voies de communication au début des expéditions européennes en Afrique. L'immigration sénégalaise en France remonterait, selon J. Barou, à l'époque où les navigateurs français pénétraient à l'intérieur du continent africain via les cours d'eau. « Dès le XIXe siècle » dit-il, « Toucouleurs et surtout Soninkés qui habitent la vallée du fleuve Sénégal sont embauchés sur les navires européens partis en expédition vers le Bambouk, mythique pays d'or situé à l'ouest de l'actuel Mali.[70] ». Ces marins africains, appartenant souvent à l'aristocratie politique, « constituèrent les équipages de ces petits navires de cabotage spécialisés dans le commerce de la kola, de la gomme arabique et accessoirement dans la traite des esclaves aux XVIe et XVIIIe siècle.[71] ». C'est donc par le biais de ces navires marchands en particulier que ces « soutiers » sénégalais ont pu arriver en métropole.

L'immigration sénégalaise en France va s'accélérer au moment des deux guerres mondiales lors desquelles les Africains ont été enrôlés pour venir combattre en métropole. À la fin de la seconde guerre mondiale et des conflits « d'occupation » dans lesquelles la France s'était engagée (Guerre d'Indochine, Guerre d'Algérie), certains des « tirailleurs sénégalais » ont choisi de rester en métropole. Ces combattants étaient considérés par les autorités coloniales comme ayant accompli un devoir de citoyenneté envers la France. Par conséquent, ils pouvaient avoir droit à la nationalité française. Rappelons qu'à l'époque coloniale, les conditions qu'un « indigène » devait remplir pour acquérir la nationalité française étaient les suivantes: « avoir fait preuve de dévouement aux intérêts français ou avoir occupé avec mérite, pendant quarante ans au moins, un emploi dans une entreprise française, publique ou privée; savoir lire et écrire le Français, sauf s'il est décoré de la légion d'honneur, de la légion militaire ou s'il a rendu des services à la France ou la colonie; être de bonne vie et mœurs et justifier de moyens d'existence certains.[72] ».

[70] Barou, "Les immigrations africaines," 32.
[71] Sylvie Brédeloup et Brigitte Bertoncello, "Le Marseille des marins africains," *Revue Européenne des Migrations Internationales* 15, no. 3 (1999): 178.
[72] Martina Nebel, "Les Africains noirs en Allemagne et en France au miroir de l'histoire," *Hommes et Migrations*, no. 1221 (Octobre 1999): 97.

C'est ainsi que Casimir, informateur, retraité, remarié, 4 enfants, né en 1939 dans l'une des « quatre communes[*] », à Dakar donc « Français » fit son service militaire obligatoire dès ses dix huit ans en France :

> *« Quand je suis allé dans l'armée, je suis venu ici* [en France] *puisqu'on considérait que ce n'est pas chez moi là-bas* [au Sénégal]. *Et quand on était dans l'armée française avec un gars né à Tambacounda, à Ziguinchor, ou dans n'importe quelle autre région du pays, on n'avait pas le même régime dans l'armée. Ce gars était considéré comme un Africain, et nous, comme des blancs parce que nous étions nés dans les quatre communes ».*

Casimir appartient à une lignée de militaires:

> *« Moi je suis issu d'une famille à vocation militaire. Mon arrière grand-père a fait la guerre avec Napoléon 3. Quand je le dis à un Africain, il ne va pas le croire[*]. Quand j'écoute Sarkozy, je dis au fond de moi que je pense être un peu plus français que lui. Après, mon arrière grand-père a été administrateur en Casamance[*], à Carabane, ensuite il a été administrateur en Guinée et c'est après qu'il est revenu ici* [en France]. *Lui, était musulman. Ses parents étaient au Sénégal du temps de Lat Dior[*]. Quand il y a eu la guerre avec Lat Dior, les colonisateurs ont capturé ses enfants qu'ils ont emmenés en Métropole. Tu vois comment il ressemble à un toubab, c'est un peul, c'est un Ly. Ils les ont convertis à la religion catholique et les ont formés dans l'armée et comme administrateurs des colonies. Après l'un était commandant de bateau, l'autre frère était au Trésor public. Ça c'est ma lignée. Mon père s'appelait Moustapha Ly mais son prénom catholique est Jean Baptiste.* »

Une fois dans l'armée française, Casimir prit part à la guerre d'Algérie. Il quitta l'armée française en 1962 et vécut en métropole jusque vers la fin des années 60 avant de prendre la décision de repartir au Sénégal pour, dit-il, « s'occuper de ses parents vieillissants ».

---

[*] À l'époque coloniale, l'île de Gorée, Saint-Louis, Dakar et Rufisque constituaient les « quatre communes ». L'indigénat fut supprimé en 1946 pour les habitants de ces communes qui furent donc considérés comme des « Français ».

[*] Pour corroborer ses propos, l'informateur sort les photos de son arrière grand-père en uniforme militaire de cette époque.

[*] Région située au Sud du Sénégal

[*] Souverain du royaume du Cayor, Lat Dior (1842-1886) fut un résistant à la pénétration colonial française. Il s'opposa notamment au projet de construction du chemin de fer Dakar/ St-Louis initié en 1879 et à l'introduction de la culture de l'arachide. Il fut tué en 1886 dans un combat à Derkhlé. (voir, entre autres, G. Ganier, « Lat Dyor et le chemin de fer de l'arachide, 1876-1886 », dans *Bulletin de l'IFAN*, série B, tome XXVII, n° 1-2, janvier-avril 1965, p. 223-281 ; Vincent Monteil, « Lat-Dior, damel du Kayor (1842-1886) et l'islamisation des Wolofs », dans *Esquisses sénégalaises (Wâlo, Kayor, Dyolof, Mourides, un visionnaire)*, Dakar, IFAN, 1966).

Casimir fait donc partie de ces anciens militaires de l'armée française issue des colonies et qui ont pu, grâce au « service rendu à la nation », constituer la première présence sénégalaise en France.

C'est après la seconde guerre mondiale et pour les besoins de la construction de la France, que la présence des « sénégalais » en métropole va s'accentuer à travers l'immigration dite « du travail ». Selon J.-P. N'diaye[73], le patronat français, pour anticiper les conséquences de la fin de la guerre d'Algérie sur son approvisionnement en main d'œuvre, va étendre sa zone géographique de recrutement en Afrique subsaharienne.

III.1.1.1/ L'immigration du travail

L'immigration du travail ou « immigration économique » était parfois organisée via les accords (ou conventions de « main d'œuvre ») signés entre la France et ses anciennes colonies de l'Afrique de l'Ouest. Grâce à ces accords, les ressortissants africains pouvaient se rendre en France s'ils disposaient d'un contrat de travail, donc des individus qui émigrent en qualité de « travailleurs ». « Ces travailleurs arrivés en métropole dans les années 50-60 « appartiennent pour environ 70% à la tribu des Sarakholés, de la haute vallée du Sénégal; (...) répartis entre trois États: Mali, Sénégal et Mauritanie (...). En dehors des Sarakollés, d'autres groupes ethniques fournissent des travailleurs: les Toucouleurs, les Peul, musulmans; les Mandjacques de la Casamance, catholiques; (...).[74] ». Mais cette catégorie « immigration du travail » ne correspond pas à un groupe homogène car les parcours migratoires sont divers et variés. En effet, les conditions différentielles de départ ajoutées aux mobiles du départ (car partir pour la France ne se fait pas pour les mêmes raisons, et les circonstances créent souvent chez l'émigré un décalage entre l'intention au moment du départ et l'intention à l'arrivée), ainsi que les trajectoires ou itinéraires d'émigration, sont autant de facteurs qui rendent hétérogène l'immigration du travail.

[73] Jean-Pierre N'diaye, *Négriers modernes: les travailleurs noirs en France* (Paris: Présence africaine, 1970).
[74] Delerm, "La population noire en France," 523.

L'immigration du travail est déterminée par de nouvelles opportunités économiques. Elle est la résultante entre des forces de poussée dans les zones d'émigration et des forces d'attraction dans les zones d'immigration.
Si « l'expansion économique » de la France a été la principale force d'attraction, quelles peuvent être les forces de poussée dans le pays d'émigration?
L'importance de l'immigration sénégalaise en France dès la fin des années 50 est imputable aux motivations économiques dont les unes sont relatives à l'organisation et la structure économique du pays, les autres à sa politique économique.[75]

L'économie sénégalaise était, avant (et juste après) les indépendances, essentiellement une économie de traite basée sur la monoculture.

Rappelons qu'avant la colonisation, les populations ne pratiquaient qu'une agriculture dite de « subsistance ». La pénétration portugaise dans un premier temps, puis française dans un second va déstructurer cette économie de subsistance en lui substituant l'économie de traite essentiellement axée sur la culture de l'arachide qui deviendra la principale ressource d'exportation pendant que les denrées alimentaires demeurent au premier rang des importations sénégalaises.

La monoculture de l'arachide va connaître une crise au lendemain des indépendances, crise liée à la politique agricole mais aussi et surtout aux fluctuations des cours mondiaux qui ont pour conséquence la baisse en valeur des exportations. L'application du traité de Rome et l'intégration de la France dans la Communauté économique européenne (C.E.E.) ont obligé la France à ne plus accorder au Sénégal les tarifs préférentiels qui le mettaient relativement à l'abri des fluctuations des cours mondiaux. C'est pourquoi, G. Duruflé estime que le déclin de l'agriculture d'exportation fondée sur la culture de l'arachide est imputable aux causes suivantes :

- « une saturation et une dégradation des terroirs (extension des cultures, disparition des jachères) dues à la pression démographique, aux modifications climatiques (puisque le Sénégal a connu neuf années de sécheresse depuis 1967), à l'absence de réponse adéquate de la part de la recherche et des sociétés de développement à cette fragilisation des systèmes de production ;

[75] Guy Prévost, "Comment et pourquoi les travailleurs sénégalais viennent en France," *Hommes et Migrations*, no. 115 (1970): 95.

- la dégradation des prix réels aux producteurs et des revenus nets paysans à l'hectare, due à la fin des prix de soutien de l'arachide, mais également au barème des prix, dont l'évolution a été défavorable aux paysans. [76]».

Cette dégradation des prix aux producteurs a entraîné une baisse des revenus des paysans et l'agriculture extensive a fini par user les sols ; usure caractérisée par la déforestation et l'avancée du désert. Donc si la terre, de plus en plus pauvre, ne permettait plus de générer des revenus suffisants pour entretenir la famille, la solution qui semblait s'imposer, était l'émigration, d'abord vers les grandes villes dont Dakar (l'exode rural) puis vers l'étranger À ce sujet, G. Prévost rapporte : « Le revenu de l'agriculteur Toucouleur est inférieur de près de la moitié au salaire urbain minimum. L'emploi n'est assuré dans l'agriculture qu'un jour sur deux ou sur trois. Dans ces conditions, l'émigrant a un espoir calculé de gagner par son travail en ville entre quatre et six fois son revenu agricole s'il trouve un emploi stable, et cela sans faire travailler sa famille. Un manœuvre gagne à Dakar de 8000 à 10000 FCFA par mois. S'il va travailler à Paris, il touchera, payé au SMIG, plus de 500FF, soit plus de 25000FCFA, c'est-à-dire au minimum entre deux et trois fois plus[77].

En plus des causes économiques, les facteurs psychosociologiques sont avancés pour expliquer les départs. Ainsi, dans son enquête sur l'émigration des Sarakholé, G. Prévost dit avoir noté une très forte pression morale exercée par le groupe sur le migrant à travers les propos du genre: « c'est l'homme de la famille, le jeune, il doit partir. »; « son honneur est en jeu »; « il n'est pas possible qu'il reste là, alors que dans la concession voisine, un ou deux membres sont déjà partis.[78] ». L'auteur impute cette pression morale sur l'émigrant aux caractéristiques de la société sarakholé dont l'une d'elles est son aspect « conventionnel et statique » c'est-à-dire une société qui permet peu l'originalité. « Dans cette société », dit-il, « l'individu doit s'exprimer en distribuant, en donnant, en montrant qu'il possède quelque chose[79] », comme par exemple: « payer cher sa femme ».

« La relation sociale », poursuit-il, « n'est pas une relation de dialogue, c'est une relation de prestige où la surenchère est de règle. Il ne s'agit pas seulement de prestige pécuniaire. Pour être véritablement intégré à la société, le Sarakholé doit vivre une aventure, avoir pris des risques. C'est en quelque sorte, le rite d'initiation, de pleine intégration du groupe.

[76] Gilles Duruflé, *L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte-d'Ivoire, Madagascar)* (Paris: Karthala, 1988), 24-25.
[77] Prévost, "Comment et pourquoi les travailleurs sénégalais viennent en France," 97.
[78] Ibid., 98.
[79] Ibid., 98-99.

Certains prennent le goût à cette aventure, c'est la raison pour laquelle on retrouve des Sarakholés un peu partout dans les ports de l'ouest africain.[80] ».

Ce goût de l'aventure a été aussi noté chez les *Murid* par A. M. Diop qu'il attribue à une cause spirituelle. Pour lui, les *Murid* émigrent pour vivre la *hijra* (expatriment, exil), à l'image du fondateur de la confrérie. « L'émigration économique du Sénégal vers les pays limitrophes puis plus éloignés s'interprète à deux niveaux: les adeptes suivent les traces du fondateur- même si l'itinéraire est différent- afin de revivre les affres de l'exil, du retrait, et en même temps pour accaparer des biens matériels dont une partie est dirigée vers Touba, haut lieu de la confrérie (...). Somme toute, il faut souffrir comme le *shaykh* [chef religieux, maître spirituel] a souffert et, simultanément, souffrir pour que Touba vive et atteigne sa phase de puissance.[81] ».

Qu'elle soit teintée de spiritualisme, ou d'une pression morale, l'émigration à une finalité économique car la terre n'offrant plus à ceux qui se consacrent à la travailler les conditions de vie escomptées, il faut aller les chercher ailleurs. C'est dans un contexte de crise de l'agriculture, de manque d'emploi dans les grands centres urbains corrélatifs à une demande de main de d'œuvre en métropole que l'émigration des Sénégalais en France s'est développée.

Pour contrôler la circulation de cette main d'œuvre en provenance d'Afrique noire, une convention[82] fut signée en janvier 1964 entre la France et le Sénégal dont « l'article 5 traite en ces termes de l'émigration des travailleurs sénégalais:

« Les Nationaux de chacune des deux parties, désireux d'exercer sur le territoire de l'autre partie une activité professionnelle salariée, devront en outre pour être admis sur le territoire de cette partie justifier de la possession:

– d'un certificat de contrôle médical délivré: en ce qui concerne l'entrée en France, par le Consul de France compétent après un examen subi devant un médecin agréé par le Consul en accord avec les autorités sanitaires sénégalaises (...);
– d'un contrat de travail écrit et revêtu du visa du Ministère du Travail. Les Ministères du Travail des deux parties pourront se consulter directement.[83] ».

[80] Ibid., 99.
[81] A. Moustapha Diop, "L'émigration murid en Europe," *Hommes et Migrations*, no. 1132 (Mai 1990): 21.
[82] Une convention bilatérale régissant la circulation des personnes entre la France et le Sénégal existe toujours. Voir en annexes, l'accord franco-sénégalais dit de « gestion concertée des flux migratoires ».

En dépit de cette convention, les informateurs ayant émigré en France dans les années 60-70 l'ont fait par la voie touristique. La stratégie consistait donc à entrer en France comme « touriste », puis tenter d'y trouver un travail car l'obtention d'un emploi déterminait « l'admission au travail » en France alors que dans le cadre conventionnel, c'est l'obtention d'un contrat d'embauche dans le pays d'émigration qui devait être la condition à l'admission au travail en France. C'est ainsi, qu'Abdoulaye, informateur de 51 ans, deux enfants, marié, est arrivé en 1973 comme touriste. Il s'est établi en France après avoir trouvé un emploi dans le bâtiment et les travaux publics où il travaille toujours :

> « D*ans les années 70 »,* dit-il, *« venir en France c'était plus facile. Tu présentais un passeport et on te donnait un visa. Pareil pour le travail, tu n'avais pas besoin d'une carte de séjour, de carte de travail ».*

Dans certains cas, ce sont les circonstances sociopolitiques qui modifient les projets de départ des « touristes ». C'est le cas de Abdou, 58 ans, retraité des Chantiers de l'Atlantique, marié, 8 enfants. Issu d'une famille marabout dont le père est l'imam du village, il a été étudiant en arabe en Égypte avant de venir en France :

> *« Quand nous étions en Égypte, le guerre entre Israël et l'Égypte s'annonçait, ils ont dit que les étudiants étrangers qui désirent quitter le pays pouvaient le faire pendant qu'il était encore possible. Ils ont remis des billets à ceux qui voulaient partir, moi je suis venu ici* [en France] ».

Sa venue en France ne correspondait pas à un projet d'immigration comme ce fut le cas de Pierre ou encore d'Abdoulaye. Dans un premier temps, sa présence sur le territoire français avait un but touristique. En effet, profitant de son départ de l'Égypte, il a voulu faire un détour par la France pour rendre visite à des amis qui vivaient en région parisienne avant de repartir au Sénégal. Mais les années 1973-1974, période de son arrivée en France, ont coïncidé avec la crise pétrolière et par conséquent avec les politiques de restriction de l'immigration du travail rendant plus difficile l'entrée en France. Ces politiques vont modifier le projet de Abdou, qui d'une simple visite amicale et temporaire, va décider de se fixer en France en s'établissant d'abord en région parisienne, puis en Loire Atlantique où il occupera un emploi aux Chantiers de l'Atlantique.

[83] Prévost, "Comment et pourquoi les travailleurs sénégalais viennent en France," 101.

« J'étais venu en vacances ici normalement pour rentrer au Sénégal ensuite. Mais quand je suis arrivé, j'ai su que si je rentre au Sénégal j'aurais eu du mal à revenir, je suis resté ici. J'ai vécu six mois à Paris chez des amis avant de venir à Saint-Nazaire ».

Ces migrants arrivés en France de façon « semi-légale » ou « illégale » pour reprendre les termes de J.-P. N'diaye sont, en dépit de l'hétérogénéité des parcours migratoires, essentiellement des individus de sexe masculin, jeunes, célibataires, ne comprenant pas le français et surtout très faiblement qualifiés. A. Dubresson[84] notait chez les travailleurs soninké (ou sarakholé) et toucouleur dans l'ouest parisien, la jeunesse de la population car près de 92% de ces travailleurs avaient entre 20 et 40 ans, son analphabétisme puisque environ 75% d'entre eux étaient des illettrés et 15% sachant lire le français ou l'arabe.

Si le parcours migratoire de Abdou semble différer de celui de Pierre eu égard aux itinéraires d'émigration et aux dispositions de départ (séjour en Égypte en tant qu'étudiant pour le premier, et passage de la condition de paysan au village à celui d'ouvrier dans le bâtiment à Dakar pour le second), ils ont les mêmes dispositions dans leur condition d'immigrés (faiblesse du capital spécifique à l'intégration économique en France puisque, Abdou, tout comme Pierre, ne savait pas lire, écrire et parler le français à son arrivée et n'avait aucune qualification professionnelle).

À côté des ces « migrants économiques », l'autre composante de l'immigration des ressortissants sénégalais en France est constituée d'étudiants.

[84] Alain Dubresson, "Les travailleurs soninké et toucouleur dans l'ouest parisien," *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines* XII, no. 2 (1975): 189-208.

III.1.1.2/ L'immigration étudiante

Moins étudiée et moins traitée dans les débats sur la question de l'immigration, l'immigration étudiante en France remonte à l'époque coloniale.

Rappelons que l'éducation, à travers l'école, a été introduite par le colonisateur dans les territoires dits d'Outre-Mer[*]. Et la venue des étudiants de ces territoires en métropole était étroitement liée à une politique « assimilationniste » qui pouvait se résumer en ces termes : « L'assimilation (…) c'est les principes de 1789. Quant aux indigènes, si on espère pouvoir leur inculquer nos idées et nos mœurs, alors on travaille avec ardeur à en faire des Français […] : on les instruit, on leur accorde le droit de suffrage, on les habille à l'européenne, on substitue nos lois à leurs coutumes, on poursuit en un mot l'assimilation des indigènes […].[85] ».

L'école apparaissait comme l'institution assimilatrice la plus efficace, car c'est par elle que les valeurs françaises pouvaient être inculquées aux populations colonisées.

Ainsi les autorités coloniales se mirent à construire des établissements d'enseignement (écoles, lycées). Au sortir du bac, les élèves sont sélectionnés et les « meilleurs » d'entre eux étaient envoyés comme boursiers dans les établissements d'enseignement supérieur métropolitains

Les étudiants africains vont être envoyés en métropole par les Gouverneurs de ces territoires pour y poursuivre des études qu'ils ne pouvaient pas faire sur place par manque d'établissements scolaires et universitaires. Beaucoup vont arriver entre 1946 et 1949 essentiellement comme boursiers de l'autorité coloniale, même si certains arrivaient aussi aux frais de leurs familles. Déjà, à cette époque, leur venue suscitait des réactions hostiles. Pour répondre aux détracteurs de la présence de ces étudiants en métropole, Le Haut commissaire de la République, Gouverneur général de l'Afrique occidentale française, M. B. Cornut-Gentille dans une lettre adressée au Ministre de la France d'Outre Mer et au Secrétaire d'État à la France d'Outre Mer en février 1952 écrivait ceci :

[*] L'appellation « Territoires d'Outre-Mer » concernait tous les territoires colonisés par la France. En Afrique, ces territoires étaient divisés en AOF (Afrique occidentale française), AEF (Afrique équatoriale française). Aujourd'hui, cette appellation s'applique aux territoires ayant choisi de rester français comme les « Antilles françaises ».

[85] Nebel, "Les Africains noirs en Allemagne et en France au miroir de l'histoire," 94.

« Pour aimer leur pays et comprendre notre action, les futures élites indigènes ont besoin de sortir de chez elles, de comparer leur contrée avec d'autres et de découvrir par un séjour dans nos vieilles villes de France combien il leur est profitable de vivre sous notre tutelle. N'est-ce pas ainsi que l'Angleterre a su garder aux Indes les amis fidèles parmi les chefs nationalistes ? Nehru et ses collaborateurs sont venus nombreux se préparer à l'exercice de leurs fonctions dans les grandes écoles d'Angleterre. Ces séjours sont souhaitables si l'on veut que la formation de cadres politiques et techniques suive le rythme de l'essor économique qui emporte la plupart des territoires africains.[86] ».

Mais le coût engendré par les bourses d'étude attribuées aux bacheliers des colonies poussa Monsieur Jean Capelle, alors directeur général de l'enseignement à Dakar, à demander la création d'un établissement d'enseignement supérieur en AOF qui va absorber tous les étudiants de cette zone. C'est ainsi que « le décret interministériel du 6 avril 1950 a créé à Dakar l'Institut des hautes études composé de plusieurs écoles [et] placé sous la tutelle des universités de Paris et de Bordeaux.[87] ».

La création de l'Institut de Dakar constituait une étape de ce qui deviendra plus tard une université. Pour Jean Capelle, cette université devait être au service de l'Afrique noire et elle devait ajuster ses programmes à ceux des universités métropolitaines avec les mêmes bases et niveau scientifique. Elle devait également avoir un corps professoral identique aux leurs. Mais il fallut attendre 1956 pour qu'un projet de loi créant une université de Dakar soit voté. En 1961, c'est-à-dire un an après l'accession à l'indépendance du Sénégal, « l'université de Dakar, par suite d'un accord de coopération passé avec la France (...), devint un établissement public de la république du Sénégal, placé sous l'autorité de la direction de l'enseignement supérieur du ministère sénégalais de l'éducation.[88] »

Malgré l'existence d'établissements d'enseignement supérieur au Sénégal, et dans certains pays anciennement sous AOF (en Côte d'Ivoire en 1958, au Bénin en 1962, au Burkina-Fasso et au Niger en 1972), les étudiants originaires de ces pays, y compris le Sénégal, continuent à venir poursuivre leurs études en France dans un cadre institutionnel (boursiers du gouvernement français ou sénégalais) et dans un projet individuel c'est-à-dire aux frais de leurs familles.

[86] Archives diplomatiques de Nantes, Fonds Dakar
[87] Jean Capelle, *L'éducation en Afrique à la veille des indépendances* (Paris: Karthala, 1990), 197.
[88] Ibid., 321.

Selon Serge Slama, l'effectif des étudiants étrangers était à peu près de 8134 en 1950 et 8772 en 1955, il va vite se situer à environ 28 354 en 1965 et à 44 100 en 1970. Ce chiffre va selon lui croitre considérablement pour atteindre les 135 000 individus en 1984/ 1985 dans une période (1970-1984) de politique de restrictions des entrées et des séjours des étrangers. « Le taux d'accroissement », dit-il, « au cours de cette période [1970-1984] d'étudiants originaires des anciennes colonies de la France sur le continent africain sont spectaculaires : +473% contre +198% pour les ressortissants de pays du continent européen.[89] »

Concernant les raisons qui poussent ces étudiants à vouloir poursuivre leurs études en métropole, M. B. Cornut-Gentille (1952) écrit ceci : « L'attrait qu'exerce la métropole sur les jeunes intellectuels africains est irrésistible : partir pour la France et surtout pour Paris est le rêve de chacun. À l'attrait du voyage, d'un contact avec les horizons nouveaux, se juxtapose la perspective de se libérer de complexes raciaux et de se donner à soi-même la preuve qu'on est en mesure de vivre sur le même pied d'égalité avec les Européens (…). L'étudiant se croit « affranchi ». Au-delà de ce sentiment, l'étudiant africain est intimement persuadé que les diplômes obtenus à Dakar n'ont aucune valeur par rapport à ceux de la métropole ».

Il n'est pas sûr, aujourd'hui, que la venue des étudiants sénégalais en France soit motivée par un désir « de se libérer de complexes raciaux ». Elle semble plus liée à la représentation qu'ils se font de la valeur des diplômes obtenus au Sénégal et ceux obtenus dans un établissement d'enseignement supérieur français. Les diplômes français sont jugés plus cotés sur le marché de l'emploi local :

> *« Je suis venue en France parce que actuellement, on se rend compte que les diplômes obtenus en France valent un peu plus que ceux obtenus au Sénégal en termes de recherche d'emploi. Je suis venue étudier en France, dans le but d'avoir des diplômes compétitifs. On constate que la majorité des étudiants qui étudient dans les pays occidentaux sont beaucoup plus accueillis sur le marché du travail que ceux qui ont étudié sur place ».* (Mounasse, 28 ans, Bac+5, arrivée en tant qu'étudiante en 2001, mariée, 1 enfant. Elle travaille dans la restauration rapide)

[89] Serge Slama, *La fin de l'étudiant étranger* (Paris: L'Harmattan, 1999), 35.

Ce sentiment d'une « supériorité » des diplômes acquis en France par rapport à ceux obtenus au Sénégal est nourri par la situation de l'enseignement supérieur au Sénégal.
En effet, suite à la mise en œuvre de la politique dite « d'ajustement structurel » depuis plus de deux décennies au Sénégal, dont l'objectif est la réduction du déficit économique accentué par « une politique salariale relativement expansionniste, un accroissement soutenu des effectifs et des traitements de la fonction publique et des entreprises publiques, une limitation des hausses des produits de base (…)[90] », les institutions financières internationales vont préconiser, entre autres, la réduction du « train de vie » de l'État, la limitation de la croissance des effectifs de la fonction publique, le relèvement des prix des produits dits de « première nécessité » (riz, huile, sucre, lait…).
Ces mesures vont avoir comme conséquence le « désengagement » progressif de l'État dans la prise en charge de la santé, mais aussi de l'éducation. Car la diminution des dépenses publiques va entraîner la baisse des investissements pour l'aménagement et l'équipement des établissements d'enseignement supérieur, le recrutement du personnel enseignant, la création de nouvelles filières… C'est pourquoi pour A. Abdelkader, « les réformes économiques dans la plupart des cas édictées par les bailleurs de fonds dans le cadre des plans d'ajustement structurel, ont accentué la dégradation de l'enseignement supérieur en Afrique.[91] ». Cette dégradation se caractérise par une détérioration des conditions de vie et de travail des corps administratif et enseignant, qui voient non seulement leur masse salariale chuter progressivement mais aussi beaucoup de leurs avantages diminuer.

Tous ces facteurs vont générer des représentations négatives sur le crédit des diplômes universitaires délivrés au Sénégal pendant que la réputation de l'enseignement supérieur français augmentait ou se consolidait subjectivement du fait du sentiment de supériorité « scientifique » de l'Occident et par conséquent, du Blanc par rapport au Noir entretenu depuis l'époque coloniale et objectivement par les moyens matériels et humains consacrés par la France dans le développement de son système éducatif en général et l'enseignement supérieur en particulier:

[90] Duruflé, *L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte-d'Ivoire, Madagascar)*, 37.
[91] Abdelkader Aghali, "En Afrique, l'enseignement supérieur sacrifié," *Le Monde diplomatique*, Mars 20, 2002.

> *« Avant de venir en France, l'idée que j'avais, peut être que je ne pourrais pas le dire exactement, mais seulement nous au Sénégal, on voyait toujours la France comme un véritable pôle d'excellence. Donc avoir un diplôme dans une université française constitue un plus pour la recherche du boulot un Sénégal. Alors moi je voyais la France sous cet angle c'est pourquoi j'ai tenu à avoir un diplôme parce que l'enseignement est perfectionné. »* (Jean, 36 ans, Bac+5, arrivé en 2000 comme étudiant).

Jusqu'au début des années 70, la venue de ces étudiants dans les universités françaises n'avait qu'un caractère positif car non seulement elle traduisait la bonne qualité de l'enseignement supérieur français, mais aussi elle correspondait à la politique de prestige et d'influence économique, politique et culturelle de la France dans cette partie du continent. Mais avec la crise de 1973 et ses conséquences sur l'emploi, la volonté d'arrêter l'immigration dite « du travail » en 1974 va aussi concerner l'immigration étudiante. En effet, les étudiants vont être perçus comme des « fraudeurs » cherchant à détourner la législation française pour s'installer définitivement en France et y occuper un emploi par la procédure du « changement de statut », d'où la volonté de diminuer leur effectif. « Cette diminution des effectifs des étudiants étrangers dans l'enseignement supérieur français, va créer deux tendances au sein du Ministère des affaires étrangères, avec d'un côté la Direction générale des relations culturelles et de l'autre la Direction des étrangers. La première se souciant de poursuivre la logique d'influence ou encore le rayonnement de la culture française, préconise une ouverture sur le monde en favorisant l'accueil des étudiants. La seconde, par contre, se préoccupe, en relation avec le Ministère de l'intérieur, de la régulation des flux migratoires.[92] »

Au fil des ans, l'immigration des étudiants noirs africains, en général, va connaître des hausses et des baisses selon que c'est la logique régulatrice des flux migratoires ou celle d'influence de la culture française qui est mise en avant.

Tout comme les immigrés du travail, les étudiants ne constituent pas une catégorie homogène tant les conditions d'émigration et par conséquent les conditions d'immigration sont différentes. En effet, les étudiants arrivent principalement dans deux cadres: un cadre dit « institutionnel » qui concerne tous les étudiants boursiers du pays d'origine, du gouvernement français via les accords de coopération entre gouvernements; et le cadre « familial », ce sont tous ceux dont le projet migratoire est pris en charge par les familles.

[92] Slama, *La fin de l'étudiant étranger*, 25.

L'émigration des étudiants sénégalais concerne presque tous les milieux sociaux.

Même si tout étudiant désireux de poursuivre ses études en France en dehors d'une prise en charge « institutionnelle » doit justifier de ressources suffisantes pour financer son séjour, la décision de délivrance du visa étant largement déterminée par cette condition, la réalisation du projet migratoire est moins liée au statut social de la famille du candidat rapporté aux revenus des parents. Elle semble plutôt être déterminée par la qualité du réseau social que la famille, même modeste, peut mobiliser autour du projet migratoire pour satisfaire, au moins administrativement, les conditions économiques d'admission en France de l'étudiant qui ne bénéficie pas d'une prise en charge institutionnelle.

Tant que les émigrés sénégalais arrivaient comme travailleur ou étudiant, leur présence en France revêtait un caractère temporaire (ou perçu comme tel). Le travailleur immigré devait juste s'établir le temps que dure son activité salariée, l'étudiant restera juste le temps de ses études. Mais de temporaire, la présence des Sénégalais en France va devenir durable et l'illusion d'un futur retour au Sénégal s'éterniser.

III.2/ Les temps des attaches ou de « l'attachement » à la société d'immigration

L'attachement à la société d'immigration débutera quand le migrant va commencer à s'y créer des attaches familiales ou professionnelles. En effet, à l'immigration d'hommes célibataires, va se substituer peu à peu l'immigration des familles avec femmes et enfants accentuée par le regroupement familial.

« Le regroupement familial », note D. Blanchet, « est un des éléments de la dynamique démographique de la population étrangère en France. Il a été longtemps un complément important des entrées de travailleurs, il est devenu le flux dominant depuis l'arrêt de l'immigration de travailleurs en 1974, au moins si on se limite à cette partie connue de l'immigration qui est sa fraction légale.[93] ».

[93] Didier Blanchet, "Intensité et calendrier du regroupement familial des migrants: un essai de mesure à partir de données agrégées," *Population* 40, no. 2 (Avril 1985): 249-266.

Mais il n'y a pas une corrélation entre l'arrêt de l'immigration du travail suite à la crise pétrolière de 1973 et l'immigration par regroupement familial puisqu'il n'y avait pas de volonté, en tout cas politique, de favoriser cette forme de migration.

Le regroupement familial est une loi qui accorde à l'immigré la possibilité de faire venir sa famille en France. « Reconnu par la jurisprudence, le droit au regroupement familial est consacré par un décret du 29 avril 1976 puis par la loi du 24 août 1993. [94]».

Seuls peuvent bénéficier du regroupement familial le conjoint et les enfants mineurs. Il s'agit donc du conjoint marié (mari ou femme) et des enfants de moins de 18 ans nés dans le mariage ou hors mariage mais ayant, dans ce dernier cas, une filiation établie. « Les enfants adoptés en vertu d'une décision d'adoption, les enfants nés d'un premier mariage du demandeur ou de son conjoint à condition que, soit que l'autre parent soit décédé ou déchu de ses droits parentaux, soit que le parent concerné (le demandeur ou son conjoint) se soit vu confier l'exercice de l'autorité parentale sur ces enfants en vertu d'une décision judiciaire étrangère. Dans ce dernier cas, il faut également produire une autorisation de l'autre parent de laisser l'enfant venir en France.[95] ».

Pour faire venir sa famille en France, le demandeur du regroupement familial doit remplir un certain nombre de conditions parmi lesquelles :

- « résider en France régulièrement depuis une année au moins ;
- être en possession au moment de la demande, soit d'une carte de résident (…) soit d'une carte de séjour temporaire portant la mention salarié, commerçant, étudiant, vie privée et familiale ;
- disposer de ressources personnelles, stables et suffisantes et qui doivent atteindre un montant au moins égal au SMIC ;
- être en mesure de disposer, au plus tard à la date d'arrivée en France de sa famille, d'un logement (…) qui doit correspondre, en ce qui concerne la surface exigible, aux normes de surface nécessaires pour obtenir l'allocation logement : 16 mètres carrés pour deux personnes, 25 mètres carrés pour trois personnes (…).[96] ».

[94] Christophe Daadouche, *Le droit des étrangers, édition à jour de la loi du 26 novembre 2003* (Paris: MB Formation, 2003), 94.
[95] GISTI (Groupe d'information et de soutien des immigrés), *Le guide de l'entrée et du séjour des étrangers en France* (Paris: La Découverte, 2005).
[96] Ibid.

Le regroupement familial s'est développé non pas seulement parce que les immigrés avaient la possibilité de faire venir leurs familles (femme et enfants) en France, mais aussi parce que le rapport entre l'immigré et sa société d'émigration a connu des bouleversements. Lors des premiers moments de l'immigration du travail, la présence en France des immigrés était perçue par eux-mêmes comme un séjour temporaire. Cette présence avait comme principal objectif de gagner le plus d'argent possible en un minimum de temps et rentrer dans le pays d'émigration. Comme l'a souligné C. Quiminal : « Les jeunes immigrés africains, venus dans leur grande majorité de la région du fleuve Sénégal, pensent leur entrée dans le salariat comme une parenthèse de courte durée, qui devrait leur permettre d'accumuler suffisamment d'argent pour retourner vivre au village d'origine, prendre femme, continuer la lignée. Le projet familial se situe au village et non en France.[97] » L'immigration devait être temporaire car l'avenir du migrant n'était pas en France mais dans sa société d'origine.

Plusieurs facteurs ont contribué à « attacher » les migrants à la société d'immigration.
Parmi ces facteurs, figurent les politiques d'arrêt de l'immigration dite « du travail » initiées suite à la crise pétrolière de 1973. Ces politiques de restrictions des conditions d'entrée et de séjour en métropole vont avoir des effets sur les projets des migrants. Car avant l'instauration de ces politiques, l'entrée en France était relativement facilitée. Ce qui avait rendu possible une « immigration tournante » de la main d'œuvre étrangère c'est-à-dire que le travailleur restait en métropole le temps de gagner l'argent nécessaire, repartait dans le pays d'émigration, et, au besoin, revenait en France ou se faisait remplacer dans sa « mission » par un autre membre de sa famille. Tant que ce va-et-vient était possible entre les deux pays, le sentiment d'une immigration temporaire devenait réalité. Mais ce sentiment d'un séjour temporaire deviendra illusoire quand les conditions d'entrée et de séjour en France ont commencé à être restreintes. La politique d'arrêt de l'immigration du travail rendant plus difficile les entrées sur le territoire français, portera un coup à « l'immigration tournante » de cette main d'œuvre venue d'Afrique subsaharienne. Cette politique restreint les possibilités d'effectuer, au besoin, des va-et-vient entre le pays d'émigration et la France. À cela s'ajoute le chômage qui frappe cette main d'œuvre du fait des différentes « crises » que traversera l'économie hexagonale, allongeant ainsi le temps nécessaire au « travailleur immigré » pour accumuler le maximum d'argent.

[97] Catherine Quiminal, "La famille soninké en France," *Hommes et Migrations*, no. 1185 (Mars 1995): 26.

Ce dernier voit donc son séjour se prolonger quasi indéfiniment. Ces facteurs vont concourir à modifier le projet migratoire, initialement perçu comme momentané, l'avenir de l'immigré va de plus en plus se dessiner dans le pays d'immigration. Dès lors, « le projet familial se situe désormais en France et non au village ». Si la famille (femme et enfants) constituait le lien entre l'émigré et son groupe d'origine, ce lien va se briser du fait de la possibilité de constituer une famille dans l'immigration. Ce qui a favorisé l'affirmation d'une forme « d'individualisme » dont l'expression était rendue presque impossible tant que, d'une part, le sentiment d'un séjour provisoire en France dominait car envisageable ; d'autre part, la structure de la famille caractérisée par le « communautarisme » et la « hiérarchie », au sens de A. B. Diop, étouffait toute velléité « individualiste ». Mais l'éclatement de cette « famille communautaire » en ménages autonomes va modifier les relations entre l'immigré et le groupe qu'il a quitté. Ce dernier n'émigre plus ou ne vit plus sa condition d'immigré pour subvenir aux besoins matériels de la communauté mais il va tenter de concilier ce devoir envers son groupe de départ avec ses ambitions personnelles à savoir construire sa famille (femme et enfant) en situation d'immigration:

> *« Après mon mariage, ma mère voulait que je laisse ma femme là-bas et que moi j'y aille chaque année quand j'ai des vacances. Mais je n'ai pas voulu. Je lui ai dit qu'une femme, on vit avec, et non loin d'elle. En plus, je veux avoir ma famille à côté de moi comme ça, j'inculquerais à mes enfants, l'éducation que je voudrais qu'ils aient. Donc j'ai fait la procédure de regroupement familial et ma femme est venue ».* (Mamadou, 36 ans au moment de l'interview, chauffeur livreur, arrivée en France en 2000 comme étudiant, bac+3)

En plus des politiques de restriction de l'immigration du travail initiées dans les années 73-74, figure aussi l'écart de niveau de développement et les conditions de vie corrélatives qui continuent de se creuser entre le pays d'émigration et le pays d'immigration.

À mesure que cet écart se creuse, « les immigrés travailleurs sénégalais » ne peuvent pas envisager une meilleure insertion professionnelle dans la société de départ, d'une part en raison de la faiblesse du tissu économique qui offre peu de perspectives d'emploi; d'autre part, pauvres en capital scolaire, ces migrants n'ont pas les dispositions requises pour pouvoir entrer en compétition sur le marché de l'emploi parce que les nouveaux emplois qui y sont valorisants et valorisés correspondent peu (ou pas) à leur profil.

Les étudiants, dotés en « capital scolaire » par rapport aux migrants des années 60-70, donc mieux disposés pour entrer en compétition sur le marché sénégalais de l'emploi, puisque rappelons qu'ils sont venus étudier en France afin d'obtenir les diplômes les plus compétitifs pour ce marché, vont aussi chercher à s'établir en métropole. En effet, le fait que les perspectives d'emploi au Sénégal s'amenuisent, ou si elles existent, correspondent peu (ou pas) aux attentes des intéressés en termes de rémunération, rend tout retour après les études illusoire.

« Le retour au Sénégal pour un étudiant après ses études », note M. K. Sané, « ne relève pas d'une décision spontanée, bien que ce soit l'objectif le plus souvent fixé au départ de son pays. Toute position à prendre par rapport à ce sujet doit être précédée d'une profonde et mûre réflexion. D'autant que les conséquences qui peuvent en découler définissent de près l'avenir professionnel du concerné (...). Retourner au Sénégal à tout prix est perçu comme une décision suicidaire. Ce qui rend par conséquent leur retour un peu plus problématique et hypothétique.[98]». « La conscience qu'ils ont de la montée du chômage dans leur pays fait que ces intellectuels sénégalais résidant en France, plus particulièrement à Nantes sont beaucoup plus hésitants sur leur retour. En dehors du chômage qu'ils craignent de subir une fois au Sénégal, le problème du prix de la valeur de la main d'œuvre qu'ils constituent reste difficile à résoudre. Cette équation à double inconnue continue de se poser de plus en plus, surtout avec la dévaluation du franc CFA. La rémunération des emplois qu'on leur propose au Sénégal pour ceux qui en ont le privilège leur paraît tellement dérisoire par rapport à leur niveau d'étude, que beaucoup préfèrent décliner l'offre.[99] ». L'attachement à la France pour ces étudiants consistera à transformer leur séjour temporaire en séjour permanent à travers les attaches familiales, à savoir la constitution d'une famille par le mariage, ou professionnelle par l'obtention d'un contrat de travail à durée indéterminé et à temps plein; profitant parfois de certaines politiques de régularisation ou encore des lois facilitant l'emploi de la main d'œuvre étrangère dans des secteurs qui en manquent. On pense notamment aux étudiants ayant suivi des études en informatique et qui ont profité de la circulaire de 1994 facilitant l'emploi de la main d'œuvre étrangère dans ce secteur.

[98] Mamadou Karfa Sané, “Les familles sénégalaises à Nantes. Installation, Mode de Vie, Contacts Sociaux et Culturels” (Mémoire de Maîtrise de sociologie, Nantes- Facultés des Lettres et Sciences Humaines/ Département de Sociologie, 1995), 65.
[99] Ibid., 66.

L’insertion professionnelle peut aussi se faire dans le domaine sportif. C’est le cas par exemple de Pape L., 45 ans, remarié, 3 enfants. Arrivé en France en 1985 à l'âge de 22-23 ans pour poursuivre des études supérieures en Gestion, il finit par devenir footballeur professionnel.

> *« À la base j'étais venu poursuivre mes études. Quand je suis arrivé à Paris il faut avoir le titre de séjour et pour avoir le titre de séjour il faut s'inscrire. Comme je faisais du foot, j'ai eu des copains qui m'ont proposé de faire un essai. Après l'essai, je me suis retrouvé à faire du foot au lieu de faire des études ».*

Pape L. se fera une notoriété dans le milieu sportif qui, dit-il, « lui a permis d'avoir les papiers » dans un premier temps, puis la nationalité française dans un second. Il se maria en 1996 au Sénégal et fit venir sa femme en France. Il est maintenant manager général d’un club de football, poste qu’il cumule avec celui d’employé municipal.

Le statut de résident permanent ainsi que la venue de la famille avec femme et enfants, parachève le projet d'immigration en France et fait de l'émigré généralement célibataire un « immigré accompli » souffrant moins d'une carence affective. Parlant des effets de la présence de sa femme et de l’enfant, cet interlocuteur avance:

> *« Beaucoup de choses* [ont changé]. *Moralement déjà parce que ce n’est pas toujours facile qu’elle reste là-bas et moi ici, je pense que ce n’est pas l’idéal. Il arrive que j’aille au Sénégal que pour un mois dans l’année ce qui veut dire que je ne la vois que pendant un mois. Ça change beaucoup de choses parce que tu te réveilles tu sens ta femme et ton enfant à côté de toi, ça fait du bien par rapport à avant où à chaque fois tu penses à ceux que tu as laissés là-bas même si tu continues à y penser parce qu’il y a les parents qui y sont »* (E. Diop, 29 ans au moment de l'interview. Il a immigré en 1994 et s’est engagé dans l’armée française en 1999. Il était déjà citoyen français avant son émigration).

Mais la présence de la femme et des enfants, même si elle compense un manque affectif pour l’immigré, augmente parallèlement les coûts de sa condition d'immigré. Car la présence de la famille augmente les besoins de consommation et en crée d’autres dont « l’immigré-travailleur » vivant seul se serait privé. La satisfaction de ces besoins aura des effets sur la solidarité familiale au sens large (nous y reviendrons plus loin).

En effet, « l'émigration familiale, si apparemment elle remédie à l'absence de l'émigré vis-à-vis des membres de sa famille (conjugale) et si elle assure effectivement la présence mutuelle des uns aux autres (mais dans l'immigration), comporte toujours le risque, d'abord, de parachever la rupture amorcée par l'émigration de l'homme et, ensuite, de l'engager plus profondément (…) à l'égard de la société dans laquelle il fait immigrer maintenant sa femme et ses enfants ; et, enfin, le risque de voir se multiplier et s'aggraver, de ce fait, les problèmes et se renforcer quantitativement et surtout qualitativement les contradictions que l'homme (émigré) était seul à connaître jusqu'ici.[100] ».

La présence permanente va accroître la visibilité du migrant dans la société d'accueil dès lors vont se poser les problèmes de sa compatibilité de ses façons de faire et d'être aux normes et aux valeurs qui régissent la société française, comme le cas de leurs pratiques matrimoniales.

[100] Abdelmalek Sayad, *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* (Paris: Éditions du Seuil, 1999), 110-111.

Chapitre II: De l’immigration permanente au problème des pratiques matrimoniales des migrants ou populations issues de l'immigration « non européenne »

Tant que l'immigration, phénomène séculaire en France, a été une immigration « temporaire », c'est-à-dire quand les immigrés ne venaient en France que pour gagner de l'argent sur un espace de temps relativement limité et retourner au pays d'émigration, donc quand l'immigré se réduisait à l’ouvrier qui vivait dans un « foyer de travailleurs immigrés », moins visible parce qu'entrant peu en contact avec l'ensemble de la société, le problème de sa compatibilité avec le mode de vie dominant de la société française se posait peu. Son rapport à cette société se limitait plutôt au domaine économique à savoir sa capacité à participer à la production des richesses. Mais quand l'immigration a changé de nature, passant d'une « immigration temporaire » à une « immigration permanente » avec l’installation durable non seulement de l'immigré seul et homme mais de sa famille (femme et enfants), rendant l'immigré « visible », s’est posé le problème de la compatibilité ou non de sa culture (ou certains de ses aspects) aux us et coutumes du pays d’accueil. Quand la culture de l'immigré était « cachée » parce que justement le but de son séjour n'était pas de la rendre « visible », car son séjour correspondait, pour reprendre le terme de A. Sayad, à une « mission » bien précise à savoir gagner le plus d'argent en peu de temps pour améliorer les conditions de vie de sa communauté restée dans la société d'émigration, le problème de la compatibilité des modes de vie des immigrés à la réalisation de l’« idéal républicain » ne se posait pas. Il deviendra problématique quand sa culture est devenue « visible » parce que extériorisée par la présence des femmes et des enfants. Parmi ces us et coutumes devenus problématiques en situation d'immigration, figurent les pratiques matrimoniales.

I/ Les pratiques matrimoniales des populations immigrées comme problème

Les pratiques matrimoniales ont toujours intéressé les chercheurs en tant qu'elles sont perçues comme le baromètre du degré d'intégration à la société d'accueil des immigrés ou populations issues de l'immigration. En effet, plus il y a de mariages entre cette population et les autochtones, plus elle sera considérée comme « bien » intégrée ou manifestant une volonté à s'intégrer. Moins ces unions existent, plus on conclura à un manque, voire à un refus d'intégration de sa part. C'est ainsi que les premières immigrations en France, constituées de populations européennes (Italiens, Portugais, Espagnols, Polonais...) qui au fil des générations se sont « fondues » dans la population par le mariage avec les « Français de souche », sont considérées comme des populations « bien intégrées » ; alors que celles issues d'immigrations plutôt récentes en provenance d'Afrique du Nord, d'Afrique subsaharienne, d'Asie... dont les unions réalisées à l'intérieur de la communauté sont, *a priori*, plus importantes que celles conclues avec des membres « extérieurs », sont considérées comme étant des populations moins intégrées ou ne manifestant pas une volonté à vouloir s'intégrer. Chez ces populations, il est noté une forte propension à contracter des mariages « intra-communautaires » en raison des différentes formes de contraintes subies par les individus au sein des familles.

Par exemple, en étudiant les mariages célébrés dans l'agglomération lilloise dans les années 1980 au sein des émigrés algériens, S. Bouamama et H. Sad Saoud notent l'existence d'un réseau matrimonial orienté vers le pays d'émigration et un autre réseau développé dans la société d'immigration. « Le courant des échanges matrimoniaux entre la France (population immigrée) et l'Algérie (réseaux traditionnels de mariages dans la parenté et alliées) reste relativement vivace. Ces unions se nourrissent d'alliances acquises par le biais de relations liées à la proximité spatiale en France, mais également par des relations d'appartenance à une même zone géographique antérieure à l'émigration. Les mariages des jeunes résidant en France se caractérisent par une endogamie nationale et par conséquent une endogamie religieuse (entre musulmans).[101] ».

[101] Saïd Bouamama et Hajila Sad Saoud, *Familles maghrébines de France* (Paris: Desclée De Brouwer, 1996), 103.

Cette forme d' « endogamie » s'exerce parce que ces unions sont soumises au contrôle familial qui aménage un « champ des possibles » dans lequel le choix du conjoint peut se faire, sans que ce contrôle ne prenne nécessairement l'aspect d'une imposition. « En effet », précisent les auteurs, « tous les parents n'imposent plus, au sens strict, de conjoint, même si cela n'exclut pas une certaine pression difficile à apprécier.[102] ».
Dans ces familles algériennes, l'aire matrimoniale semble donc être circonscrite par des barrières reposant sur des considérations d'ordre symbolique, comme la réputation et sur les critères d'appartenance familiale, villageoise qui, en situation d'immigration, peuvent s'étendre à l'appartenance nationale et religieuse.

E. Rude-Antoine rapporte aussi que chez les Vietnamiens résidant en Île-de-France et dans la région orléanaise, « la place de l'entremetteuse de bonne famille et de bonnes mœurs dans la formation du mariage reste importante ». « Les Vietnamiens s'en remettent à cette personne pour établir le lien entre les futurs époux. De véritables stratégies matrimoniales d'anticipation peuvent être élaborées entre les familles. C'est le cas de deux mères qui se promettent mutuellement leur fils et leur fille en mariage alors que ces derniers ne sont pas encore nés.[103] »

Chez les Soninké, « le mariage des filles dans la parenté ou à la limite avec des non-Soninké, mais musulmans, est une question de la plus haute importance pour les parents », dit M. Timéra. « La femme étant perçue comme un bien qui est appelé à échoir dans la parenté de l'époux, tout est mis en œuvre pour que l'alliance ne soit pas extracommunautaire et serve à raffermir des liens de parenté déjà existants. Le mariage avec un étranger ou un inconnu, c'est-à-dire un non-Soninké ou un *Kaafir* constitue pour les parents d'enfants nés hors du pays soninké le signe patent de trahison de leurs origines. Vivant déjà dans la suspicion d'avoir, parce que installés hors du pays d'origine, fait des enfants qui n'ont aucune conscience de ce qu'ils sont ni de ce que sont leurs ascendants, ils mettent autant de détermination à les marier à des Soninké comme pour atténuer ou enrayer leur responsabilité dans la perte de soi de leur descendance.

[102] Ibid., 108.
[103] Edwige Rude-Antoine, "Le mariage des Marocains et des Vietnamiens en France: contrainte, persuasion ou liberté," *Hommes et Migrations*, no. 1227 (Octobre 2000): 87.

Le mariage constitue alors le moment privilégié qui doit remettre les individus à leur vraie place. C'est le statut et l'identité de la famille dans son ensemble qui se jouent dans les alliances matrimoniales. C'est ce qui donne un caractère souvent dramatique à ces situations car l'échec signifie aux yeux des parents la faillite dans leur rôle de père et de mère et dans la construction de l'identité de leurs enfants.[104] »

Ce qui semble ressortir de ces études sur les pratiques matrimoniales chez certaines populations issues de l'immigration, c'est le contrôle familial des projets matrimoniaux en France. En effet, chaque groupe ou famille, pour assurer sa reproduction et, par là, sa survie dans la société d'immigration, agirait, par « crispation identitaire », sur le seul mécanisme de reproduction sociale, à savoir l'espace des pratiques matrimoniales, qu'il leur paraît encore possible de contrôler pour atténuer la domination subie dans les autres sphères de la vie sociale (économique, politique...). C'est donc dans un souci de préserver leur condition d'émigré, les façons de faire et d'être, bref la culture (ou certains de ses aspects) héritée de la société d'émigration et la seule qui les lie à cette société ou qui témoigne de leur solidarité à celle-ci, que ces populations contraindraient leurs membres à se conformer aux normes matrimoniales collectives. Cette contrainte serait plus accentuée chez les femmes par qui se réalise, en partie, la transmission ou la perte de l'identité du groupe. En effet, le migrant a un défi double, à savoir réussir son immigration tout en restant lui-même, c'est-à-dire conserver tous les attributs de l'émigré non seulement pour atténuer, pour reprendre l'expression de A. Sayad, sa « double absence », mais aussi la double sanction de la part des membres de la société de départ ; car l'émigration est perçue comme une trahison et la perte des valeurs de l'émigré en situation d'immigration en étant une autre. « Sur les émigrés et sur leurs enfants », note J. Streiff-Fenart, « pèse, *a priori*, la suspicion que l'occident est d'autant plus en eux qu'ils sont eux-mêmes en Occident ». « Être une fille d'émigré », poursuit-elle, « suffit à être, *a priori*, soupçonnable de tous les vices attribués à la femme occidentale: sortir, boire, fumer, se maquiller, qui sont les comportements les plus souvent stigmatisés, et qui sont, en fait, autant de signes évocateurs de la tare suprême, la perte de la virginité (...). Quand il s'agit du mariage de leurs enfants, et même quand ils les marient dans le cadre de l'immigration, les émigrés se voient avec le regard de leur société d'origine. À travers les soupçons qui pèsent sur la virginité de leurs filles, toujours mise en doute et toujours à prouver (au besoin à l'aide

[104] Mahamet Timera, *Les Soninké en France: d'une histoire à l'autre* (Paris: Karthala, 1996), 120-121.

d'un certificat), ce qui est mis en cause et dont les émigrés ont à faire la preuve, c'est leur propre capacité à rester fidèles à leur groupe et à eux-mêmes en dépit de l'émigration.[105] »

C'est donc dans cette logique de vouloir se conformer aux valeurs de l'émigré, d'une part, et la tentative de les remettre en cause par les « jeunes générations », d'autre part, que naîtraient les mariages dits « forcés ». C'est ce que semble montrer A. Hammouche dans son articule intitulé *Mariage romantique, mariage planifié, mariage forcé un enjeu intergénérationnel en situation migratoire*[106]. L'auteur y dresse une évolution des pratiques matrimoniales des migrants algériens issus de milieu rural de 1960 jusque dans les années 1980. Selon A. Hammouche, le mariage « planifié » était la norme dans les années 1960. Celui-ci se caractérisait par le fait qu'il était à l'initiative des parents, qui se chargeaient du choix du conjoint, et par une « adhésion totale » au schéma parental de la part des intéressés. « Mais dès les années 1970 et 1980, dit-il, « les choix négociés comme les choix individuels se multiplient. Ces derniers peu présents dans la première période, deviennent majoritaires à partir des années 1980.[107] ». Le rejet de plus en plus affirmé de la logique familiale dans la construction du projet de mariage a engendré un réajustement dans les positions et les rôles entre parents et enfants aboutissant à des négociations. Ces négociations se caractérisent par la possibilité aussi bien des parents que des enfants de faire valoir leurs attentes et aspirations. Les enfants n'adhèrent plus de façon systématique à la logique matrimoniale parentale mais n'arrivent pas à s'affranchir de la « tutelle » des parents. Ces derniers ne peuvent plus écarter les enfants d'un projet de mariage qui, après tout, les concerne. Ce rejet des mariages « planifiés » par les enfants affecte, selon A. Hammouche, le rapport des enfants à certains rituels les « plus caractéristiques du mariage "traditionnel" » comme la dot, la virginité, la primauté du groupe sur l'individu, et « qui sont en contradiction avec ce qui est promu dans le mariage romantique : gratuité du sentiment, liberté sexuelle, prépondérance de l'individu.[108] ». « Mais dans certains cas », précise l'auteur, « le mariage est « forcé » dès lors que la recherche de compromis échoue ; il arrive aussi que les parents écartent d'emblée toute idée de négociation et n'envisagent pas d'autre option que celle d'imposer leur volonté.

[105] Jocelyne Streiff-Fenart, "Le mariage: un moment de vérité de l'immigration familiale maghrébine," *Revue Européenne des Migrations Internationales* 1, no. 2 (Décembre 1985): 131.
[106] Abdelhafid Hammouche, "Mariage romantique, mariage planifié, mariage forcé: un enjeu intergénérationnel en situation migratoire," *Dialogue- Recherches sur le couple et la Famille*, no. 187 (Mars 1, 2010): 49-83.
[107] Ibid., 52.
[108] Ibid., 53.

Les mariages forcés en ce sens apparaissent dans la logique du mariage planifié, comme un échec dans la mesure où l'enfant ne se plie pas de lui-même à l'orientation parentale et que la conformité aux modèles de la culture « d'origine » ne peut s'obtenir que par la violence.[109] »

La question des mariages dits « forcés » va apparaître sur la scène publique au début des années 2000 avec l'histoire de Fatoumata Konta, descendante de migrants sénégalais, élève dans un lycée parisien, et qui aurait été séquestrée par ses parents dans leur village d'origine au Sénégal en vue de la marier.[110]

I.1/ Qu'est-ce qu'un « mariage forcé »?

Certains auteurs utilisent les expressions « mariage forcé » et « mariage arrangé » de façon indissociée pour désigner des réalités parfois distinctes comme N. Kelek[111] pour qui « il n'y a pas une différence fondamentale entre un mariage forcé et un mariage arrangé ». Mais un individu peut ne pas être le principal initiateur de son projet matrimonial sans que l'entrée en union qui s'en suit ne revête, pour lui, un caractère « forcé ». Autrement dit, un mariage « arrangé » n'est pas nécessairement « forcé » comme on peut le voir dans le cas des « mariages planifiés » soumis à des négociations entre parents et enfants comme souligné plus haut dans le cas de l'étude de A. Hammouche.

En effet, plusieurs définitions de ce qu'est un « mariage forcé » coexistent. Si on se rapporte à la documentation produite par les différentes associations inscrites dans le cadre de la lutte contre les pratiques jugées « néfastes » pour l'intégrité de l'individu, le « mariage forcé » est défini tantôt comme « tout mariage imposé et qui est contracté au nom d'intérêts supérieurs: la patrie, l'Église, la religion, la lignée, la consolidation d'intérêts ou l'augmentation du patrimoine....[112] »;

---

[109] Ibid.

[110] À propos de cette histoire, voir, entre autres, *Le combat de Fatoumata Konta* dans Hommes et Migrations, n°1248, mars-avril 2004, pp.47-51

[111] Necla Kelek, *La fiancée importée la vie turque en Allemagne vue de l'intérieur*, trad. Jacqueline Chambon et Johannes Honigmann (Paris: J. Chambon, 2005).

[112] Délégation régionale aux droits des femmes (Région Ile-de-France), "Mariages arrangés, Mariages contraints, Mariages forcés... Se former pour agir," Octobre 2004, 4.

tantôt comme « une union non choisie, non consentie ou dont le consentement a été obtenu suite des pressions physiques, morales, psychologiques, affectives... ».

Pour I. Gillette-Faye, « le mariage forcé est un mariage arrangé contracté sans l'accord de l'un et/ou l'autre des futurs conjoints (…).[113] ».

Ce qui semble ainsi caractériser le « mariage forcé », c'est l'absence d'accord, donc de consentement d'au moins l'un des intéressés lors de la conclusion de l'union. Les acteurs associatifs s'appuient sur les textes juridiques pour établir le caractère « forcé » ou non d'un mariage. Par exemple, l'article 16 de la déclaration universelle des droits de l'homme (1948) souvent repris dans le milieu associatif stipule: « À partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction (...), ont le droit de se marier, et fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution. Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des époux ». L'article 146 du code civil français précise qu' « il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement ». Autrement dit, pour que le mariage soit valable, donc reconnu, il doit nécessairement y avoir le consentement des futurs conjoints, preuve de leur « liberté » de choix.

Toutefois, les différentes définitions avancées du « mariage forcé » ne précisent pas à quel moment de sa construction, un projet matrimonial revêt ou non un caractère « forcé » ; car les individus peuvent subir des pressions à accepter un conjoint qu'ils n'ont pas ou n'auraient pas choisi tout comme ils peuvent entretenir une relation affective avec une personne de leur choix et subir des pressions à entrer en union avec elle.
Définir le « mariage forcé » par l'absence ou non de consentement est tout aussi problématique. G. Neyrand note la difficulté double de sa mise en évidence en raison, d'une part, « de la différence de signification du consentement dans un système matrimonial de type asymétrique patriarcal et dans un système de type égalitaire et individualiste ; et de l'utilisation même du consentement comme critère de jugement[114] ». D'autre part, cette difficulté est accentuée quand le consentement est considéré comme devant être « libre » et « éclairé ».

[113] Isabelle Gillette-Faye, "Mariages forcés et droit d'asile," *PROASILE la revue de France Terre d'Asile* (Juin 2005): 13.
[114] Neyrand, "De l'institution du mariage au consentement des partenaires, une mise hors jeu de la contrainte conjugale," 16.

Où s'arrête le consentement et où commence le non consentement? À quel moment le consentement est-il (ou n'est-il pas) « libre » et « éclairé »?

E. Rude-Antoine pense qu'on ne peut pas parler de « mariage forcé » sans faire référence à la notion de consentement. Mais, elle reconnaît aussi que « se référer au consentement pour définir le « mariage forcé » n'est pas facile parce que c'est une pratique dont le jugement renvoie à une « question de philosophie morale ». « Dans certains cas », dit-elle, « il existe des preuves réelles d'atteinte à la liberté du consentement au mariage du fait des contraintes et des violences physiques, qui permettent de conclure à l'évidence d'un mariage forcé. Mais le problème est plus difficile lorsqu'il s'agit d'une violence morale. À partir de quand peut-on considérer qu'il y a atteinte à la volonté de la personne ? Où met-on la limite ? (...). La volonté d'épouser telle personne pose de nombreuses questions car il existe une multitude de sens, de valeurs, reposant sur une morale, et qui ne sont pas toujours compatibles entre elles. Il n'est donc pas aisé d'apprécier la volonté interne, les phénomènes psychologiques en corrélation avec le contenu explicite de l'acte du mariage. Sans doute parce que la volonté déclarée au moment de l'acte du mariage ne consiste pas seulement dans les termes qui l'expriment, mais va dépendre de tout le milieu, des circonstances ambiantes d'où la personne est issue et auxquelles elle se rattache (…). De même, il n'est pas toujours possible d'apporter des preuves de violence morale qui rend la personne dans un état de vulnérabilité et qui ne lui permet pas de s'opposer au mariage.[115]».

En effet, seuls les cas d'entrée en union assorties de violences physiques tels que les coups corporels peuvent, à l'évidence, être considérés comme étant des « mariages forcés ». « C'est beaucoup plus délicat lorsque la violence a été cantonnée au niveau relationnel, psychologique, et que le consentement donné lors de l'enregistrement du mariage présente les apparences d'un consentement libre. D'où la difficulté à distinguer parfois les mariages dits « arrangés » de ceux dits « forcés », car le « oui » énoncé dans un mariage peut se révéler par la suite ne pas avoir été produit librement mais sous la pression de l'entourage.

[115] Edwige Rude-Antoine, "Les frontières du consentement. Entretien avec Edwige RUDE-ANTOINE," *PROASILE la revue de France Terre d'Asile* (Juin 2005): 15.

La chose se complique encore avec l'idée de consentement « éclairé », car cela signifie que la personne consentante à la conclusion d'un contrat aussi important que le mariage devrait être capable d'en apprécier toutes les conséquences…ce qui est loin d'être toujours le cas et peut expliquer des revirements et constations tardifs.[116] »

Les individus peuvent, certes sous la pression, accepter un projet matrimonial par convergence d'intérêts, c'est-à-dire que l'individu ne se marie pas seulement au nom de l'intérêt « collectif » mais parce qu'un tel mariage lui procure un « gain personnel ». C'est le cas de Maty qui a été mariée à l'âge de 15 ans à un émigré cousin de sa mère:

> *« En amont, je suis d'une famille bigame. Donc, il y a eu un moment où c'était galère à la maison. Et comme tu peux bien le comprendre, pour sortir de la maison il faut soit se marier ou faire autrement. Moi c'était dans ce but. Tu sais bien les familles bigames, moi, je suis fille unique du côté de ma mère. J'ai des demi-frères et sœurs, il y avait la belle-famille aussi. Donc, ce n'était pas facile du tout et j'ai eu envie de me casser. Je pense que c'est ça aussi qui a précipité la décision* [d'accepter le mariage]. *C'est aussi, une façon de faire plaisir à ma mère. Elle ne m'a pas forcée, ma mère le souhaitait vivement. Elle m'a exprimé son désir...c'est toujours valorisant, le fait de se marier jeune, de se sentir valorisé, tu te dis, il y en a qui attendent. En plus, avec un homme qui vit en France, c'est très bien. Il y a un contexte socioculturel qui fait que la femme qui se marie jeune, c'est génial* (31 ans, divorcée avec 3 enfants qu'elle élève seule)

On voit, dans ce cas, que l'acceptation du mariage s'inscrit dans une logique à la fois de satisfaction des attentes parentales et des attentes personnelles (la possibilité, grâce au mariage, de se soustraire d'un cadre de vie familiale jugé « insupportable », d'une part; d'autre part de bénéficier d'une reconnaissance sociale qu'offre le statut de « marié »). Cette ambivalence dans le rapport au projet de mariage initié par la famille, fait que les individus ne le perçoivent pas comme étant « forcé ».[117]

[116] Neyrand, "De l'institution du mariage au consentement des partenaires, une mise hors jeu de la contrainte conjugale," 17.

[117] A. Hammouche dit à ce propos : « La qualification par les enquêtés eux-mêmes de leur mariage, ou de celui de leurs frères et sœurs (…) est parfois frappées d'ambiguïté : ils refusent de parler de mariage forcé sans revendiquer pour autant un « libre choix ». » (Abdelhafid Hammouche, "Mariage romantique, mariage planifié, mariage forcé: un enjeu intergénérationnel en situation migratoire," *Dialogue-Recherches sur le couple et la Famille*, no. 187 (Mars 1, 2010), p.57 (note de bas de page)

I.2/ De la question du « mariage forcé » à la construction de l'objet de recherche

Le contrôle des projets matrimoniaux n'est pas spécifique aux populations immigrées ou issues de l'immigration. Ce contrôle existe aussi dans la population « autochtone », du moins, dans certains de ses milieux.

A.-C. Wagner, par exemple, rapporte que dans l'aristocratie et la haute bourgeoisie « les unions ne relèvent pas du hasard et que « l'homogamie est un objectif délibérément recherchée ». Dans ces milieux « privilégiés », « la formation du couple engage des enjeux particulièrement élevés, à la hauteur des positions à préserver ». L'auteur se gardera d'utiliser les catégories « mariage forcé » ou « mariage arrangé » pour nommer ces unions. « Les mariages endogames », dit-elle, « ne sont pas imposés directement par la force. Il n'y a pas de mariage « forcé » dans une classe qui cultive le sens des formes et l'art de la nuance, le contrôle de soi et la ritualisation de la vie quotidienne. D'autres mécanismes permettent le contrôle du groupe sur les mariages sans faire intervenir pour autant l'affrontement ouvert entre les générations ni entre les sexes, mais s'avèrent tout aussi efficaces.[118] ».

Parmi les mécanismes visant à contrôler les alliances et, par conséquent, perpétuer l'homogamie sociale dans ces classes, figure le contrôle des fréquentations des enfants visant à se prémunir du risque de mésalliance, en se créant des espaces sociaux où elles se défendent de l'intrusion des classes inférieures ou jugées comme telles. « Le choix exclusif des « beaux quartiers » comme lieu de résidence est un premier moyen de limiter le risque de côtoyer d'autres classes: les quartiers bourgeois sont suffisamment onéreux pour garantir l'homogénéité sociale et idéologique de leurs habitants. Les enfants ont peu d'occasions de sortir de leur milieu. La préférence donnée à certains établissements, notamment religieux, témoigne bien de la volonté de privilégier l'exclusivisme social.[119] »

Chez les migrants, le contrôle des mariages par l'exercice de la force physique est plutôt rare, par conséquent marginal. Dans la plupart des cas, la pression au mariage ou à l'annulation d'un projet de mariage se fait par euphémisme de la « violence physique ».

[118] Anne-Catherine Wagner, "Mariages assortis et logiques de l'entre-soi dans l'aristocratie et dans la haute bourgeoisie," *Migrations et société* 20, no. 119 (Octobre 2008): 230.
[119] Ibid., 237.

L'usage de la force physique est sublimée, dissimulée par l'invocation de la coutume, de la culture ; bref de la valorisation de ce qui fait le « nous ». Cela permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est ou aurait pu être obtenu par l'agression physique et fait qu'une union, même conclue sous la contrainte, ne soit pas ressentie comme « forcée » par l'intéressé. C'est ainsi que cette interlocutrice rencontrée à l'automne 2006 et qui nous a été présentée par l' « Espace Simone de Beauvoir » comme ayant été victime d'un mariage « forcé » soutiendra le contraire lors de l'interview qu'elle nous a accordée:

> *« Et c'est ça la subtilité de ma famille, de ma culture en tout cas, c'est que ce n'est pas forcé. C'est induit, c'est un processus qui existe dès la naissance, c'est culturel. C'est une convention sociale, c'est une coutume, (...), mais on ne met pas un couteau sous la gorge en te disant : « si tu n'épouses pas untel, tu es mort ».* (Mariama, descendante d'immigrés, 33 ans, mariée pour la première fois à l'âge de 16 ans par ses parents)

Les expressions « mariage forcé » et « mariage arrangé » sont des catégories qui traduisent une forme de réaction face à des pratiques jugées ou perçues comme étant contraires à « l'idéal des Droits de l'Homme ». Elles renvoient aux schèmes de jugement et d'appréciation que cet « idéal » inspire, à savoir la liberté et l'autonomie de l'individu, elles-mêmes érigées en valeurs dominantes en France et qui, de plus en plus, s'imposent comme telles dans toute l'humanité. « L'unanimité avec laquelle des personnalités, représentant des milieux sociaux et des sensibilités politiques que tout oppose par ailleurs, s'accordent à recevoir comme seul convenable le discours convenu sur les « mariages forcés » et sur la « vente des filles », (...) traduit la limite que s'impose à elle-même l'idéologie du respect des différences culturelles, dès qu'elle se heurte aux idéaux universalistes d'égalité et de liberté sur lesquels s'est constituée la nation française. La force de ces idéaux est telle qu'elle interdit de concevoir que des pratiques étayées par référence à des valeurs qui leur soient contraires puissent avoir une quelconque légitimité. Lorsqu'elles portent atteinte à la liberté des jeunes ou à l'égalité des sexes, les pratiques culturelles des immigrés (...) ne sont pas simplement dévalorisées parce que perçues comme inférieures, elles sont, à proprement parler, intolérables sur le sol national, parce que perçues comme moralement condamnables.[120] ».

[120] Streiff-Fenart, "Le mariage: un moment de vérité de l'immigration familiale maghrébine," 132.

L’expression « mariage forcé » paraît relever de la catégorie de pensée inspirée des normes et valeurs dominantes ou érigées comme telles. Partir de cette expression pour appréhender le contrôle des mariages chez les populations immigrées, ou qualifier ce contrôle au regard du consentement, c'est d'emblée nous inscrire dans une posture normative. Nous avons donc préféré parler de construction collective du projet de mariage.

II/ Posture théorique et conceptuelle

Le contrôle des mariages chez les immigrés ou populations issues de l'immigration visant à maintenir ou perpétuer une « homogamie sociale et culturelle », en dépit de la disqualification dont il fait l'objet, est aussi source de soupçon de la part des politiques. Car derrière les circuits matrimoniaux établis à l'intérieur de la France ou entre la France et le pays d'émigration, se cacherait une autre voie d’immigration. On soupçonne donc les migrants « d'arranger » des unions soit pour faciliter la régularisation du séjour d'un membre de la famille élargie, de la communauté, soit pour permettre aux membres du groupe familial ou communautaire d’émigrer en France. Les femmes sont considérées comme étant les plus exposées à ces arrangements matrimoniaux entre les familles. C'est ainsi que le contrôle à l'endogamie, familiale, communautaire, ethnique, villageoise, religieuse...noté chez certains immigrés est souvent présenté comme une « domination masculine » ; surtout chez ceux issus de sociétés dites « patriarcales ». Certes dans certaines sociétés, au Sénégal par exemple, les hommes occupent la position dominante dans le champ des échanges matrimoniaux du fait qu'ils exercent les fonctions officielles de représentation. Par conséquent, ils sont chargés de la conclusion de tout projet de mariage. Mais la « domination masculine » est parfois utilisée pour désigner, dans le domaine des pratiques matrimoniales, une forme d’« exploitation » de la « classe » des femmes, par celle des hommes. En contrôlant les projets de mariage, les hommes se serviraient des femmes pour satisfaire leurs intérêts.

Si cette notion permet de mieux rendre compte du rapport de genre sous l'angle d'une dissymétrie structurelle, car les hommes occupent une position dominante dans les domaines de la vie sociale valorisants et valorisés tels que la politique et l'économie, elle ne nous semble pas suffire pour rendre compte des rapports de sexe dans la construction des projets matrimoniaux.

En effet, la « domination masculine » telle qu'utilisée pour appréhender le contrôle des unions chez les migrants, comme d'ailleurs dans certains milieux sociaux autochtones, semble souvent limiter son exercice à la seule différence selon le sexe. Ainsi, « la pression familiale ne s'exerce pas de la même façon sur tous les enfants. Le sexe et la place dans la fratrie sont des facteurs non négligeables de différenciation.[121] » L'intensité du contrôle varierait donc selon le sexe, les individus de sexe féminin subissant plus les pressions à l'endogamie que ceux de sexe masculin.

Si au Sénégal, comme souligné plus haut, ce sont les hommes qui se chargent des tractations matrimoniales et de la conclusion des unions, du moins celles célébrées selon la coutume ou la religion, et que la position des individus sur le « marché matrimonial » n'y échappe pas à l'effet de genre, la construction des projets matrimoniaux chez les migrants sénégalais ne devrait toutefois pas être appréhendée sous le seul rapport de la « domination masculine ». Il ne s'agit pas d'occulter ou de faire fi de son effet sur les pratiques matrimoniales. Mais ce concept ne précise pas quel homme domine quelle femme et ne dit pas à quel moment de la construction d'un projet de mariage s'exerce cette domination. Dans une famille, il faudrait pouvoir déterminer le statut des individus selon leur âge et leur sexe, les liens de dépendance engendrés par ces positions statutaires et établir les rapports de domination qui s'en suivent. Le rapport époux-épouse n'engendre certainement pas la même relation dissymétrique que le rapport mère-fils. Et une mère peut aussi, voire plus qu'un père, avoir le pouvoir d'orienter dans un sens ou dans un autre le projet matrimonial de ses descendants. Il ne suffit pas, non plus, que les parents décident d'une union pour que celle-ci se réalise. Encore faut-il un partenaire ce qui suppose l'implication d'au moins une deuxième famille dans la construction du projet matrimonial. Autrement dit, le mariage ne se réalise que s'il est validé par les familles impliquées dans le processus de construction du projet d'union. Par conséquent, le contrôle des unions ne relève pas seulement d'une seule famille ou d'une seule unité domestique mais au moins d'une deuxième qui, ensemble, apprécient la compatibilité ou non des futurs conjoints suivant une échelle de valeurs communes (car c'est ce qui permet à une certaine « homogamie sociale » de se réaliser ou de se perpétuer).

[121] Wagner, "Mariages assortis et logiques de l'entre-soi dans l'aristocratie et dans la haute bourgeoisie," 240.

Ce sont donc ces familles ou unités domestiques qui procèdent à une « validation collective » du projet de mariage. Or la compatibilité des futurs partenaires ne repose pas seulement sur la capacité de jugement et d'appréciation des familles ou unités domestiques directement concernées par le projet de mariage, mais aussi sur celle de « l'opinion publique » c'est-à-dire de tous les membres entretenant avec elles des relations soit dans le cadre de la parenté soit dans celui du voisinage. Autrement dit, la capacité à orienter dans un sens ou dans un autre un projet de mariage ne dépend pas seulement du pouvoir de contrainte des parents sur leurs descendants. Il dépend aussi du contrôle exercé par l'environnement social dans lequel ces familles sont insérées. C'est ce que semble montrer C. Calogirou dans son analyse du ragot quand elle écrit: « Dans un espace résidentiel, les jeunes sont au cœur du procès permanent que se font les familles. Ils sont l'objet du ragot à double titre : parce que visibles/ invisibles dans l'espace résidentiel ils sont ainsi l'expression des capacités éducatives des parents et parce que leurs comportements réels ou imaginés sont une des façons d'atteindre l'honneur de la famille. Ainsi, le ragot doit être entendu comme le dénigrement réciproque des familles avec la volonté de nuire. Il est utilisé dans un processus de déclassement de l'autre/ surclassement de soi.[122] »

En effet, l'opinion publique semble, plus que les parents, régir l'univers des échanges matrimoniaux dans certains territoires sociogéographiques comme le quartier en tant qu'elle a le pouvoir de classer ou de déclasser les individus ainsi que les familles d'où ils sont issus, donc de déterminer les « futurs conjoints » souhaités et souhaitables.

Par conséquent, il ne faut pas seulement voir dans le « contrôle des mariages » le produit d'une domination des hommes sur les femmes mais encore le produit d'une « domination sociale » qui s'exerce sur tous les membres du groupe.

Le contrôle des unions chez les populations immigrées est aussi appréhendé par beaucoup de chercheurs sous l'opposition tradition-modernité. De façon schématique, la tradition et son corollaire la coutume, c'est la contrainte; la modernité, c'est la liberté individuelle.

Dans la tradition c'est le groupe qui prime sur les individualités et la contrainte vise à étouffer toute possibilité d'expression « individualiste ».

[122] Claire Calogirou, *Sauver son honneur: rapports sociaux en milieu urbain défavorisé* (Paris: Éditions l'Harmattan, 1989), 48.

Le mode de vie traditionnel se caractérise par le conservatisme, le refus de la nouveauté et du changement, de tout ce qui paraît étranger à l'ordre établi. « La société ne se produit pas, elle se reproduit et l'individu se règle sur la conformité.[123] »
Dans les structures traditionnelles, l'individu n'a pas d'existence propre puisqu'il n'existe que pour les autres et par les autres. Son bien-être passe par celui de la collectivité entière.

Dans la modernité, l'individu, certes, nait et évolue dans des structures collectives, mais la société lui donne les moyens de son expression et de sa réalisation personnelle. La collectivité œuvre à la création des conditions favorables à la réalisation de l'intérêt et de l'épanouissement de l'individu.
« La modernité désigne des modes de vie ou d'organisation sociale apparus en Europe vers le dix-septième siècle, et qui progressivement ont exercé une influence plus ou moins planétaire.[124] ». Ce mode de vie ou d'organisation s'inscrit dans la démocratie.
Si l'organisation « traditionnelle » suppose une hiérarchisation verticale basée sur des critères de classement d'ordre biologique tels que la classe d'âge, les plus jeunes devant obéissance et respect aux aînés, par contre la démocratie instaure une stratification horizontale qui ne repose pas sur un privilège obtenu par le rang dans l'ordre des naissances mais sur les statuts et positions obtenues par la compétition sociale. « Ce dont la démocratie est l'éminente ennemie », note A. Giddens, « c'est bien plutôt du privilège, qu'on peut définir comme la possession de droits et d'avantages auxquels tous les membres de la communauté n'ont pas également et équitablement accès. Loin de donner lieu à un phénomène générique de « nivellement », l'ordre démocratique s'attache avant tout à l'épanouissement et à l'élaboration de l'individualité.[125] ». « Dans le domaine de la vie personnelle », dit-il, « l'autonomie signifie qu'on a réussi à mettre en pratique le projet réflexif du soi- c'est la condition nécessaire pour pouvoir entretenir des rapports strictement égalitaires avec autrui. Le projet réflexif de soi doit être appliqué de manière à permettre l'autonomie vis-à-vis du passé, laquelle facilite à son tour la colonisation de l'avenir.[126] ».

[123] Georges Balandier, *Anthropo-logiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), 174.
[124] Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, trad. Olivier Meyer (Paris: Éditions L'Harmattan, 1994), 11.
[125] Giddens, *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, 228-229.
[126] Ibid., 230.

La tradition attache l'individu à son groupe d'origine quand la modernité le libère de ses attaches communautaires. Et, si les contrôles des projets matrimoniaux semblent se perpétuer chez les migrants c'est soit parce qu'ils seraient issus de sociétés fonctionnant encore sur un mode de vie ou d'organisation « traditionnelle » comme par exemple le patriarcat; soit parce qu'ils refuseraient, par « crispation identitaire » c'est-à-dire la peur de disparaître comme groupe avec tous ses capitaux surtout culturel et symbolique, de se séparer du mode de vie ou d'organisation « traditionnel » même quand celui-ci subit des bouleversements dans la société d'émigration.

Nous pensons que la « modernité » ne devrait pas seulement être cernée en opposition avec la tradition tout comme la « tradition » ne devrait pas être appréhendée en l'opposant à la « modernité » même si la « tradition » n'existe que parce qu'il y a la « modernité » et la « modernité » parce qu'il y a la « tradition ». En effet, la « modernité » se construit avec la « tradition » et, dit autrement, la « modernité » comporte une part de la « tradition ». « La tradition », souligne G. Balandier, « intervient dans le façonnage du présent, elle contribue à la réalisation des nouvelles combinatoires sociales et culturelles. Ce qui conduit à constater que toute modernité fait apparaître des configurations associant des « traits » modernes et traditionnels; la relation entre ceux-ci n'est pas dichotomique, mais dialectique.[127] » « Les sociétés dites traditionnelles (comme les autres) », poursuit-il, « ne sont jamais « faites », mais toujours problématiques et en procès d'engendrement. Elles se construisent selon trois dimensions conventionnelles du temps: un passé qui fonde et valide, un présent qui opère par les pratiques codifiées des acteurs sociaux, un avenir qui s'annonce comme un risque pour la pure et simple reproduction sociale.[128] ». Sous cet angle, le contrôle des mariages chez les migrants n’est-il pas une façon pour eux de construire la « modernité » plutôt qu’un refus de leur part d’entrer dans la « modernité » ?
Même si par cette pratique, les migrants sont considérés comme « rétrogrades », ce n'est pas la tradition comme ensemble de règles, de pratiques sociales prescrites par la coutume et héritées du passé qui est reproduite à l'identique dans le présent voire dans la société d'immigration, mais seulement certains aspects ou « traits » de cet ensemble.
Rattacher les migrants au mode de vie inspiré de la tradition, c'est considérer leurs espaces de vie en France comme étant des espaces « clos », « fermés » dans lesquels aucun aménagement des traits de la culture héritée de société d’émigration n’est envisageable.

[127] Balandier, *Anthropo-logiques*, 210.
[128] Ibid., 214.

Or, le mode de vie des migrants subit des mutations du fait d'une dynamique impulsée d'une part par les contacts avec les autres composantes de la société d'immigration, d'autre part par certains membres de ces familles migrantes dotés d'idées nouvelles et qui cherchent à remettre à cause l'ordre établi. C'est ainsi qu'en étudiant la naissance de l'adolescence et sa « concrétisation » au sein de la famille immigrée maghrébine en mutation du fait des « effets d'acculturation », A. Hammouche, distingue, des années 50-60 aux années 90, trois temps dans la naissance et la concrétisation de cette « adolescence ». « Le premier », dit-il, « est celui des tentatives discrètes pour accéder à quelques loisirs (le temps des conquêtes), le second celui d'une revendication d'un « droit » au plaisir (le temps des conflits), le troisième est marqué par l'absence de perspectives (le temps des impasses).[129] ».

Le premier temps, celui des conquêtes qui correspond aux années 50-60, est caractérisé par un faible contact de la famille avec la société d'immigration. L'espace public est peu investi par les enfants. L'espace domestique fonctionne sous l'empreinte de la « culture d'émigration ». « On parle « naturellement » en arabe et l'ordre générationnel s'impose à tous. Il n'est que deux univers: celui des adultes que sont les parents et celui des enfants. Il n'est pas de temps de transition reconnu, et la sortie de l'enfance se traduit par la référence à la nécessité matrimoniale: à défaut de se fiancer ou de se marier on attend de l'être. Il ne saurait être question, explicitement, d'adolescence, de loisir ou de tout autre plaisir pour les garçons, et encore moins pour les filles.[130] ». Dans ce premier temps, l'adolescence même ponctuée par quelques contacts avec l'espace public comme l'école et des rapports avec les adolescents « autochtones » offrant la possibilité de côtoyer d'autres modèles de références culturelles, reste selon A. Hammouche « un temps d'aménagement qui n'ébranle pas les fondements de l'espace domestique et ne remet en cause ni le rôle, ni le statut de la mère comme du père.[131] ».

Le second temps verra une nouvelle adolescence apparaître à partir des années 70. Il se caractérise par une amplification du décalage de conduite entre aînés et cadets du fait que les premiers, « mauvais relais culturels », « ne participent pas exactement, comme ils le devraient dans une famille « traditionnelle », à la gestion de l'autorité et n'assurent que très imparfaitement la transmission de valeurs ».

---

[129] Abdelhafid Hammouche, "L'adolescence ou l'émergence d'un nouvel âge en situation d'immigration," *Hommes et Migrations*, no. 1185 (Mars 1999): 7.
[130] Ibid.
[131] Ibid., 8.

Ce décalage dans les conduites va affecter les rapports intergénérationnels au sein de la famille. « Les parents », dit A. Hammouche, « sont contestés, la famille est traversée de conflits avec des parents et une fratrie divisés par des alliances générées par la position « culturelle » que les uns et les autres adoptent en fonction des processus de distanciation. Mais bien souvent, ce qui était inaudible dans la période précédente devient manifeste. Les oppositions et les pressions sont plus fortes durant cette période, et la différence entre filles et garçons s'en voit accentuée. L'épisode de l'adolescence condense alors tous les phénomènes d'individuation et de déstructuration: loin de se soumettre à l'ordre parental, celle ou celui qui n'est plus un enfant peut s'opposer farouchement et contester ouvertement les conceptions parentales.[132] ».

Quant au troisième temps qui correspond aux années 80, il se caractérise certes par la tension familiale du fait du décalage de conduite entre « aînés » et « cadets » mais cette tension devient moindre face aux préoccupations relatives aux « perspectives sociales et culturelles ».

« Avec ces « jeunes », il ne s'agit plus d'un écart de conduite, comme lors de la première phase, qui leur serait commun et les mettrait en léger décalage avec les primo-migrants, mais d'un décentrage et d'une différenciation entre eux. Décentrage car la vie familiale se structure, pour une grande partie, en fonction de leurs positions. Différenciation, car les nuances perceptibles dans les trajectoires du premier temps deviennent dès le second temps, et encore plus fortement durant le troisième, des trajectoires distincts. Ce ne sont plus les mêmes lieux d'investissement, ni les mêmes modalités. Pour les uns le point d'appui stratégique reste l'espace domestique et sa logique économique (en continuité de ce qui fonde l'émigration), pour d'autres, c'est l'univers scolaire et sa logique de capitalisation symbolique, alors que ceux qui ne trouvent véritablement place ni dans l'un ni dans l'autre prennent la rue comme refuge. Pour les deux premiers types, l'adolescence est balisée par les contraintes qu'imposent chacun de ces univers (soit domestique, soit scolaire) et qu'acceptent les « jeunes » en vertu de leur option stratégique.

Pour le dernier, l'absence de perspectives se conjugue à l'absence de modalités positives de confrontations, et débouche sur une délinquance qui est bien loin des transgressions du premier temps, et sur une errance identitaire qui se traduit par une identification à des territoires stigmatisés.[133] ».

[132] Ibid., 9.
[133] Ibid., 10.

En effet, la mutation est le propre de chaque espace ou milieu social en contact avec d'autres du fait des tensions générées par les oppositions entre les membres, précisément entre ceux qui incarnent l'ordre établi (généralement les anciens, les aînés) et ceux qui portent les idées nouvelles et novatrices (généralement les jeunes, les cadets); bref par un « conflit de générations ».

Le conflit de générations est une conséquence de relation dialectique entre « tradition » et « modernité », entre d'une part des individus qui incarnent l'ordre établi ou qui cherchent à le reproduire pour garder les avantages et les privilèges qu'il procure, et ceux qui cherchent à inverser les règles régissant l'allocation du pouvoir et de l'autorité; bref des avantages et privilèges que garantit cet ordre.

Ainsi, la théorie du conflit, précisément le « conflit des générations », est une autre approche mobilisée pour appréhender les choix ou pratiques matrimoniales chez les populations immigrées ou issues de l'immigration. Car l'entrée en union chez les migrants exacerbe les conflits de valeurs entre anciens et jeunes, aînés et cadets, entre parents en enfants; bref entre « primo-arrivants » et descendants d'immigrés. Les premiers, du fait de leur socialisation dans la société d'émigration, sont porteurs de ses structures sociales et mentales. Les seconds, de par la confrontation dès les premiers âges de la vie à la société d'immigration, intériorisent ses normes et valeurs à travers les institutions ou instruments de diffusion de ces normes et valeurs que sont, entre autres, l'école et les médias. Il s'en suit que la structure de leur *habitus* comme ensemble des schèmes de perception, de jugement et d'appréciation diffère de celui des parents- aînés ayant intériorisé les structures sociales et mentales de la société de départ. Cette différence de la structure de l'*habitus* entre immigrés « primo-arrivants » et leurs descendants fait que dans les familles de migrants « le mariage est un thème générateur de conflits et un des révélateurs le plus significatif de l'opposition de deux systèmes de valeurs[134] » : le système de valeurs inspiré de la société d'émigration que les parents tentent de reproduire à défaut de pouvoir l'inculquer aux enfants et celui de la société d'immigration véhiculé par l'école et par les réseaux amicaux de sociabilité.

[134] Bouamama et Sad Saoud, *Familles maghrébines de France.*

Cependant, même si cette tension entre les systèmes de valeurs est inhérent à tout groupe social subissant les effets d'acculturation, il ne devrait pas être seulement limité à un « conflit de générations » c'est-à-dire à une opposition entre anciens / aînés et jeunes/ cadets mais plutôt à une opposition entre individus qui reproduisent différemment les normes et valeurs intériorisées en fonction des circonstances, des intérêts en jeu indépendamment de leur rang dans l'ordre de naissance.

Voir le mariage chez les migrants seulement comme révélateur d'un conflit de système de valeurs entre ascendants et descendants c'est, d'une part, ignorer chez les seconds leur condition d'émigré héritée des premiers. Et comme l'a souligné B. Bawin-Legros: « On n'échappe pas à sa condition d'origine, à son enracinement national ou régional, à son sexe, son âge, son appartenance ethnique ou religieuse, et cela malgré les efforts que l'on peut éventuellement faire pour s'en éloigner.[135] ».

D'autre part, c'est ne pas prendre en compte le rapport stratégique que les individus peuvent avoir avec les normes et valeurs qui leur sont proposées. Autrement dit, les immigrés et leurs descendants peuvent selon les enjeux, les intérêts référer leurs conduites et comportements aux normes et valeurs soit de la société d'émigration, soit de la société d'immigration soit par adaptation des unes par rapport aux autres. « Le système social est soumis à l'épreuve de la pratique des acteurs sociaux; car ces derniers trouvent, à des degrés inégaux, la possibilité de moduler leur action en raison de l' « approximation » de la société. Par référence aux principes qui la régissent, la pratique sociale peut être envisagée: sous l'aspect de la conformité simple, de la stratégie et de la manipulation, de la contestation ou de la protestation radicale. La conformité correspond à la passivité plus ou moins consentie, à la soumission à l'ordre établi, à la méconnaissance des alternatives. La stratégie naît du fait que certains agents sociaux tentent d'utiliser, au maximum de leur avantage, les normes et les règles gouvernant les systèmes, et les situations par lesquelles ils se manifestent; elle correspond à la recherche de maximisation dans les limites de l'ordre social existant.

[135] Bernadette Bawin-Legros, *Familles, mariages, divorce. Une sociologie des comportements familiaux contemporains*, vol. 1 (Liège: Pierre Mardaga, 1988), 83.

La manipulation a la même visée- l'avantage maximal-, mais ne respecte qu'en apparence les normes et les règles. La contestation provoque, avec une intensité variable, une mise en cause de l'ordre existant; elle résulte des pratiques qui contribuent à ébaucher une contre-société au sein même de la société officielle.[136] »

L'opposition entre les systèmes de valeurs de référence et le conflit de générations qu'elle engendre dans les familles de migrants, ici limité à la stricte relation ascendants/ descendants, ne devrait pas être cernée sous le seul angle des tensions opposant parents et enfants, aînés cadets, bref les tensions entre les migrants eux-mêmes. Il faudrait aussi l'appréhender à travers la relation entre les migrants et la société d'accueil qui perçoit les descendants d'immigrés comme n'étant pas des immigrés à part entière mais comme des gens du « dedans ». Ce faisant elle les oppose à leurs ascendants, donc les « véritables immigrés », c'est-à-dire les gens du « dehors ». Cette perception que la société d'accueil se fait des descendants d'immigrés tient, d'une part, à leur naissance dans cette société et là, prend le sens de toute la construction juridico-politique du *jus soli* (droit du sol); d'autre part, de leur intégration dans un réseau ou institution de socialisation visant à en faire des « nationaux » par opposition aux « non-nationaux » que constituent les ascendants porteurs du système de valeurs de la société d'émigration et qui, dans leur relation avec la société d'accueil, ne sont perçus que sous ce rapport.

Les descendants de migrants se situent, malgré eux, au centre de deux « pôles » celui que constitue la « société française » et celui que représente le groupe des immigrés. Tout fonctionne comme si les descendants d'immigrés, catégorie flottante parce qu'objet de manipulation de la part et de la société d'accueil et du groupe des immigrés, sont aussi au cœur d'un tiraillement entre ces deux pôles en « compétition » pour leur « cooptation ». En effet, chaque pôle cherche à « s'approprier » cette catégorie. On comprend l'indignation souvent exprimée par la société d'immigration quand les descendants d'immigrés sont considérés comme étant « trop proches » du groupe des immigrés. Ce rapprochement réel ou supposé est généralement perçu comme un échec des politiques d'intégration et précisément de certains de ses outils comme l'éducation et la formation. Or, les descendants d'immigrés peuvent, par « stratégie dans la réalisation de soi », se référer au système de valeurs inspiré de la société d'émigration sans y être nécessairement contraints par les parents.

[136] Balandier, *Anthropo-logiques*, 232-233.

On comprend aussi la déception voire la trahison ressentie par les ascendants quand leurs descendants s'éloignent ou semblent s'éloigner du groupe des immigrés, sentiment réel ou supposé d'éloignement souvent vécu par les parents comme un échec de leurs capacités éducatives.

Tout l'enjeu des politiques d'intégration en France, en tout cas celles construites autour du modèle « assimilationniste », semble s'inscrire dans la logique d'éloigner le plus possible les descendants d'immigrés, c'est-à-dire les « immigrés » qui n'ont jamais émigré de quelque part, de la « culture d'origine » des parents, les véritables immigrés. Et pour les protéger de la « tyrannie » de cette culture, on évoque les grands principes d'égalité, de fraternité, de liberté comme si l'évocation de ces principes, qui se veulent par ailleurs universaux, suffisait à leur assurer une protection (économique, sociale, symbolique, affective…).

La référence des immigrés, encore plus de leurs descendants, au système de valeurs inspiré de la société d'émigration, ou à certains de ses aspects perçus négativement pour l'expression ou la réalisation de l'individu, est d'autant plus « incompréhensible » pour ne pas dire « inacceptable », que le groupe des immigrés, en émigrant en France devrait ou aurait dû évoluer vers le système de valeurs de celle-ci. Tout fonctionne en effet comme si l'acte d'immigrer engageait en même temps les immigrés à passer de la « tradition » à la « modernité ». Or, « l'immigration », note N. Guénif Souilamas, ne signe pas l'entrée en modernité mais son prolongement par d'autres voies (...). La rhétorique de l'opposition entre tradition et modernité est un contresens en regard de l'action de la colonisation : celle-ci inculque la modernité en s'appuyant sur la tradition tout en prétendant combattre la tradition au nom de la modernité. Ainsi une modernité promise et refusée se substitue à une tradition réduite à une fiction anachronique.[137] ».

Comment dans cette « modernité » sans cesse réinventée le contrôle des projets matrimoniaux parvient-il à se maintenir?

[137] Nacira Guenif Souilamas, *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains* (Paris: B. Grasset, 2000), 46.

Si le contrôle des projets matrimoniaux, perçu comme pratique sociale « rétrograde » ou « arriérée », semble se perpétuer chez les populations issues de l'immigration malgré la « modernité » dans laquelle ils s'inscrivent, ce n'est pas par refus d'intégrer les normes et valeurs « dominantes » de liberté et d'autotomie de l'individu que cette « modernité » commande.

C'est que d'une part, comme l'a rappelé B. Ly, « l'évolution des sociétés s'étale généralement sur de longues périodes, et (...) que les idéologies et les valeurs qui leur sont liées peuvent continuer à vivre bien longtemps après que les bases économiques et sociales qui leur ont donné naissance ont cessé d'exister.[138] ». Autrement dit, les structures mentales structurant le contrôle des unions peuvent se maintenir voire se réactiver malgré la transformation des conditions matérielles qui les ont engendrées. D'autre part, les migrants, comme tout groupe social, sont soumis aux enjeux de reproduction sociale et culturelle du groupe. Cette reproduction passe par le contrôle de l'un de ses mécanismes à savoir le mariage.

Chez les migrants, la famille, comme tout espace social, est caractérisée par des rapports hiérarchiques et, par conséquent, des relations de domination. Elle est traversée par des tensions du fait des valeurs, parfois contradictoires qui s'y opèrent, les attentes et aspirations parfois divergentes que ces valeurs servent et qui sont mobilisées par les individus en fonction des intérêts en jeu. Mais la vie familiale implique aussi des engagements émotionnels et moraux vis-à-vis des autres membres, des sentiments, des devoirs, des droits, des responsabilités spécifiques, des attentes de solidarité plus ou moins réciproques générant des liens de dépendance entre les membres d'une part; entre la famille et son environnement d'autre part, et qui affectent la construction d'un projet de mariage.

Parce que l'individu est inséré dans des réseaux sociaux caractérisés par des relations de dépendance, la construction du projet de mariage, c'est-à-dire les différentes phases du processus d'entrée en union allant du choix du conjoint à la célébration (ou non) du mariage, chacune de ces phases se voit soumise à une validation de la part de l'environnement social dans lequel agit et est agi l'individu.

[138] Boubacar Ly, “L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal,” *Présence Africaine*, no. 61 (Trimestre 1967): 36.

Sous cet angle, la mise en couple par le mariage, partant du cas des migrants sénégalais de Loire Atlantique, ne va pas être appréhendée au regard de l'autonomie voire de la liberté de l'individu. Ce qui suppose une prise de distance par rapport à une certaine forme de *juridisme* consistant à penser les pratiques matrimoniales des populations immigrées ou issues de l'immigration en termes de problèmes c'est-à-dire d'incompatibilités au regard des normes et valeurs dominantes de la société d'immigration (posture normative).

Il s'agit plutôt de considérer tout projet matrimonial comme un enjeu mettant en jeu la préservation des intérêts à la fois individuels et collectifs puisque sont mobilisés les capitaux, au sens de Bourdieu, d'un groupe social (la famille, le réseau de parenté) , capitaux dont la préservation, à travers les alliances matrimoniales, permet au groupe d'assurer sa propre reproduction.

Nous avons vu que dans la société « traditionnelle paysanne » le contrôle des mariages par les familles était rendu possible grâce à une organisation socio économique ayant engendré une « dépendance économique » des uns par rapport aux autres, donc une domination de ceux qui, au sein de l'unité domestique, avaient le contrôle des moyens de production, sur ceux qui en étaient dépossédés. Le mariage était avant tout un « échange économique » entre deux familles. Mais ce lien de dépendance a peu à peu été brisé avec l'organisation sociale et économique apparue avec l'industrialisation, laquelle a permis aux individus, moins liés à l'économie familiale, d'affirmer leur autonomie économiquement et socialement. Toutefois, si ce changement d'organisation socio-économique a brisé le lien de dépendance économique jadis source de pouvoir de ceux qui occupaient la position dominante dans l'économie domestique, le contrôle des projets matrimoniaux ne peut se maintenir que parce qu'il existe une autre forme de dépendance, donc une autre source de pouvoir. Cette forme de dépendance, que nous appellerons « dépendance symbolique » engendre des rapports sociaux basés sur la « domination symbolique ».

Parler de « dépendance symbolique » et par ricochet de « domination symbolique » revient donc à postuler l'existence d'un pouvoir comme ensemble des « instruments symboliques » (la force de certains propos, le pouvoir de bénir et de maudire…) ayant valeur de capitaux et qui, mobilisés par ceux qui les détiennent, permettent d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la mobilisation du « pouvoir économique » dans le cas de la « dépendance économique » à savoir la soumission, l'obéissance des dominés.

« Le pouvoir symbolique ne s'exerce qu'avec la collaboration de ceux qui le subissent parce que qu'ils contribuent à le construire comme tel.[139] »

Toutefois, cette soumission n'est pas « une relation de servitude volontaire et cette complicité n'est pas accordée par un acte conscient et délibéré ; elle est elle-même l'effet d'un pouvoir, qui s'est inscrit durablement dans le corps des dominés, sous la forme de schèmes de perception et de dispositions (à respecter, à admirer, à aimer, etc.), c'est-à-dire de croyances qui rendent sensible à certaines manifestations symboliques (…).[140] »

Cette sensibilité à certaines des manifestations des instruments symboliques, est, elle-même, l'expression de dispositions durables qui sont le produit de l'intériorisation des structures sociales et mentales propres aux conditions matérielles d'existence que Bourdieu appelle « *habitus*[141] ». C'est grâce à ces dispositions particulières que le pouvoir symbolique s'exerce avec la collaboration de ceux qui subissent son injonction, sa force d'imposition. Autrement dit, le contrôle des mariages fonctionne parce que les individus impliqués dans la construction des projets matrimoniaux sont dotés d'un *habitus* qui rend sensibles à certaines manifestations de ces instruments symboliques; ces manifestations étant elles-mêmes un pouvoir de par la force qu'elles ont à orienter les projets matrimoniaux dans le sens des attentes collectives socialement formulées en suscitant chez ceux qui subissent son injonction l'obéissance, la soumission.

Appréhender la construction des projets matrimoniaux chez les migrants sénégalais de Loire atlantique revient donc, à partir du modèle théorique et conceptuel bourdieusien, à mettre en évidence, d'une part, la « dépendance symbolique » qui structure les rapports de pouvoir entre les protagonistes de cette construction; d'autre part, l'action de cette dépendance sur le contrôle des mariages.

Après avoir apporté des précisions sur la posture théorique et conceptuelle qui va servir de fil directeur à notre étude, il s'agit maintenant de clarifier la démarche méthodologique mobilisée lors du travail de terrain.

---

[139] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, 2 éd. (Paris: Éd. du Seuil, 2003), 246.
[140] Ibid., 246-247.
[141] Pierre Bourdieu, "Structures, habitus et pratiques," dans *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (Paris: Éd. du Seuil, 2000), 429.

III/ Méthodologique de la recherche

Parler de la méthodologie de recherche revient, dans un premier temps, à préciser la façon dont la population et le terrain d'enquête ont été construits. C'est aussi spécifier le déroulement de cette collecte des données ainsi que les techniques mobilisées à cet effet.

III.1/ La construction de la population d'enquête et du terrain d'investigation

Étudier la construction du projet de mariage chez les migrants sénégalais nous a amené à nous poser la question suivante : qui va faire partie de la population d'enquête ? Répondre à cette interrogation revient à définir ce qu'est un « migrant sénégalais ».

Si nous partons de la construction sociale, elle-même nourrie par les circonstances historiques de l'immigration en France, c'est-à-dire le manque d'emplois salariés d'un côté et la demande de main d'œuvre d'un autre, « l'immigré sénégalais » devient le « travailleur sénégalais en France ». Il sera défini comme un individu venu « d'ailleurs », d'un ailleurs appelé le Sénégal et dont la présence en France ne se justifie que par le travail, donc par la force de travail qu'il constitue ou qu'il est venu constituer dans la société d'immigration. Cette association de l'immigré au travail faisant, pour reprendre les termes de A. Sayad, du « travailleur immigré presqu'un pléonasme[142] », a longtemps nourri l'imaginaire collectif quand l'immigration était perçue comme provisoire ou quand l'illusion d'une présence provisoire de cette main d'œuvre étrangère était entretenue par les acteurs impliqués dans la problématique de l'immigration c'est-à-dire les immigrés eux-mêmes d'une part et certains services de la société d'immigration d'autre part. Mais à mesure que cette illusion s'estompe, c'est-à-dire quand l'immigration du travail, jusque-là perçue comme provisoire s'est transformée en immigration de « peuplement » donc en immigration permanente, c'est la définition de l'immigré qui a changé parce que l'immigré n'est plus seulement l'étranger, c'est-à-dire celui que l'on rattache à son territoire d'origine qui fait de « l'immigré sénégalais », tout individu venu d'un pays, le Sénégal, et vivant en France le temps seulement de vendre sa force de travail.

[142] Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*, 50.

Dès lors, l'immigré sénégalais n'est plus le « travailleur sénégalais en France ». L'association « immigré-étranger » était valable quand l'illusion d'une présence provisoire de travailleurs étrangers en France était entretenue ou quand toute présence en France d'individus nés hors du territoire et de parents étrangers était perçue comme temporaire. Même si cette présence n'a, *a priori*, aucun rapport avec l'exercice d'un travail en France, tout est fait pour rappeler le caractère temporaire donc provisoire de cette présence à commencer par l'attribution des autorisations de séjour sur le territoire français datées et limitées dans le temps, cette date et limite pouvant toujours être repoussées. Mais quand l'immigré cesse d'être associé au « travailleur étranger » parce que sa présence en France peut se justifier autrement que par le seul exercice d'un travail et quand sa présence a cessé d'être perçue comme provisoire parce que la possibilité est donnée à l'étranger de transformer sa présence temporaire en présence permanente en choisissant de vivre dans la société d'immigration ou d'y être rattaché juridiquement par naturalisation ou « nationalisation », c'est donc la définition historico-politique de l'immigré qui change. Dès lors, l'immigré est dissocié de l'étranger car si tout immigré est par nature un étranger, un étranger n'est plus forcément un immigré. « Dans le langage administratif », note G. Noiriel, « on appelle « immigré » tout individu habitant en France mais qui n'y est pas né.[143] ». « L'accent, dit-il, « est donc mis sur le déplacement d'un pays dans un autre et non pas sur la nationalité.[144] ».

En effet, définir l'immigré par son attachement juridique, donc par sa nationalité pose problème particulièrement pour les individus disposant de la double nationalité. Par exemple, comment définir l'immigré qui dispose de la nationalité sénégalaise et française? C'est pourquoi, nous n'attachons pas « l'immigré » à une nationalité, tout comme nous ne définissons pas le « Sénégalais » par son appartenance juridique à un territoire appelé « Sénégal ».

Définir le migrant sénégalais à partir de la notion de déplacement spatial, donc du double mouvement d'émigrer et d'immigrer, exclut les individus, à savoir les enfants ou descendants d'immigrés, qui n'ont jamais effectué ce double mouvement mais qui sont liés généalogiquement aux véritables immigrés c'est-à-dire leurs parents.

[143] Gérard Noiriel, *Atlas de l'immigration en France : exclusion, intégration...* (Paris: Éd. Autrement, 2002), 61.
[144] Ibid.

Quand les services de l'État en charge de l'immigration s'attachent à opérer une différence entre « immigrés » et « descendants d'immigrés », les seconds n'étant pas considérés comme des immigrés parce que n'ayant jamais, à juste titre, effectué le double mouvement de l'émigration et de l'immigration contrairement aux premiers, ils homogénéisent une catégorie de population en réalité hétérogène. Car dans la catégorie « descendants d'immigrés », il existe deux configurations possibles. D'un côté il y a ceux qui sont nés en France donc n'ont jamais émigré de nulle part, et de l'autre ceux qui sont nés à l'étranger donc deviennent « immigrés » au même titre que leurs ascendants. Même si un enfant d'immigrés n'a pas la même trajectoire migratoire que ses ascendants du fait que justement il est né en France, il n'en demeure pas moins qu'il est « héritier » de la condition d'émigré de ces derniers, donc de la culture, de l'histoire même partielle du pays d'émigration des ascendants. Et vouloir le dissocier des « véritables immigrés », c'est envisager la question migratoire sous son seul aspect immigration, c'est-à-dire toutes les questions que posent ou soulèvent l'immigration en France. L'aspect émigration s'en trouve généralement occulté par le « langage administratif » des services d'État. Tout se passe comme si l'enfant d'immigrés, une fois qu'il naît en France, n'a plus rien à voir avec l'émigration. Pour le convaincre de son appartenance au « dedans » c'est-à-dire à la société d'immigration, tout est mis en œuvre pour l'éloigner de ce qui peut le rapprocher du « dehors », lui rappeler « l'ailleurs », la société d'émigration perçue en termes de problèmes, d'incompatibilités, de dangers pour la cohésion de la société française. Or le descendant d'immigrés, même dans le cas où il n'a jamais effectué le double mouvement de l'émigration et de l'immigration, peut, par stratégies éducatives des ascendants ou par simple désir de construction de soi, se rapprocher de la société d'émigration ou de certains de ses aspects, développant chez lui, comme d'ailleurs chez les « primo-arrivants » que l'imaginaire collectif classe d'office comme gens du « dehors », le sentiment d'appartenir autant (voire plus) à cette société qu'à la société d'immigration. Ainsi, nous ne définirons pas le migrant sénégalais par rapport à son attachement juridique à un territoire, du moins par le mouvement qui l'emmène d'un territoire à un autre, mais par le « sentiment d'appartenance » à une « culture » se rapportant à un espace géographique et social, ici le Sénégal, auquel il s'identifie et il est identifié par les autres comme « sénégalais ».

Qu'est-ce qu'alors un sentiment d'appartenance?

Le sentiment d'appartenance se manifeste ou s'exprime par le rapport de l'individu à un territoire donné, territoire physique c'est-à-dire géographique mais aussi social ainsi qu'aux marqueurs identitaires propres à ce territoire et qui le distinguent d'un autre ou servent de distinction et de différenciation entre les territoires. En effet, il existe différentes manières d'exprimer le sentiment d'appartenir à un territoire en fonction des rapports et des usages que chacun en fait. Ainsi, dans « Se sentir français. Sociologie d'un sentiment d'appartenance », L. Helluy-des Roberts, montre que ses informateurs expriment leur sentiment d'être français par le fait d'avoir la France pour lieu de naissance et/ ou lieu de vie. Ici, le sentiment d'être français se traduit par la possession de certains attributs culturels, en premier lieu la langue française, être « porteur d'une manière de faire nationale: habitudes alimentaires, (...) art de la table et codes de savoir vivre (...).[145]».

Et pour un tiers de ses enquêtés, « vivre en France et se sentir français, c'est aussi pouvoir jouir de sa nationalité française.[146] ». L'auteur rapporte que le sentiment « d'être français » se manifeste par la mobilisation d'autres éléments liés aux avantages que procure la vie en France donc dans un environnement de liberté, de tranquillité, de quiétude, de sécurité; « le fait de bénéficier des services de l'État-providence comme la sécurité sociale, l'école gratuite et obligatoire, la redistribution sociale et les aides permettant de lutter contre la pauvreté (...).[147] ».

Le sentiment d'être français s'exprime aussi par les devoirs et obligations envers la nation. « Ce sentiment d'obligation est mis en œuvre dans cinq directions. Plus de la moitié des enquêtés mentionnent tout d'abord des devoirs civiques: payer ses impôts, prendre part aux élections et respecter les lois; contribuer à la défense nationale (plus d'un tiers des enquêtés: faire son service militaire et envisager de défendre la France en cas de conflit armé. Les obligations sont également pour près d'un enquêté sur cinq d'ordre culturel: il s'agit de défendre la langue française, de connaître et de préserver le patrimoine français, architectural, artistique ou culturel.[148] »

[145] Marie-Laetitia Helluy-des Roberts, “Se sentir français. Sociologie d'un sentiment d'appartenance” (Thèse de Doctorat de Sociologie, Paris: IEP Paris, 2005), 195.
[146] Ibid., 197.
[147] Ibid., 202.
[148] Ibid., 207.

Le fait d'avoir un lien avec la France du point de vue généalogique, avoir des ascendants (parents, grands-parents, arrières grands parents) français suffit pour plus d'un enquêté sur trois à affirmer son appartenance de plein droit à la France.

« Se sentir français », dit-elle, « c'est enfin pour une large majorité des enquêtés se sentir imprégné d'un patrimoine culturel et d'un certain nombre de valeurs ayant façonné la France à travers les âges...Considérer la liberté comme une valeur française fait ainsi l'unanimité. L'égalité est retenue par une large partie des enquêtés (...).[149] »

En effet, le sentiment d'être français, comme nous venons de le voir avec L. Helluy-des Roberts, se construit à travers le rapport que les individus ont à un territoire géographique et social (la France); rapport en termes d'avantages et privilèges d'une part, en termes d'obligations d'autre part; et enfin en termes d'attributs culturels, symboliques associés à ce territoire. Ce rapport peut se manifester de diverses manières et sous différentes formes: le fait d'y être né, le fait d'y avoir vécu ou le fait d'y vivre. C'est ainsi que dans *Une approche sociologique des processus et conditions d'émergence du sentiment d'appartenance au territoire: l'exemple du pays de Brest***,** C. Allard note : « Le lieu de naissance est important car il détermine l'origine géographique de l'individu. C'est un stigmate, une « marque indélébile » gravée à l'état civil et sur les papiers d'identité de l'individu (....). Dans certains cas, il s'agit d'une tare que l'on cherche à cacher à autrui, dans d'autres cas, il s'agit d'un « label » que l'on clame haut et fort.[150] »

« L'espace vécu », dit-il, « joue un rôle non négligeable dans l'attachement territorial.[151] ». « On peut », poursuit-il, « imaginer que lorsque l'origine géographique et l'espace vécu coïncident, le sentiment d'appartenance et l'enracinement seront d'autant plus marqués.[152] ».

Le sentiment d'appartenance à un territoire doit aussi être appréhendé par le rapport entre les populations en compétition pour son appropriation ainsi que par la relation « particulière ». Cette « relation particulière est en lien avec l'histoire de la constitution de ce territoire et de la construction de chaque composante de la population dans ce territoire et que chacune mobilise pour légitimer son appartenance à celui-ci ou, au contraire, remettre en cause l'appartenance des autres composantes. »

---

[149] Ibid., 230.

[150] Cyril Allard, "Une approche sociologique des processus et conditions d'émergence du sentiment d'appartenance au territoire: l'exemple du pays de Brest" (Thèse de Doctorat de Sociologie, Brest: Université de Bretagne Occidentale, 2004), 263.

[151] Ibid., 264.

[152] Ibid.

C'est ce que nous rapporte B. Carteron dans *Identités culturelles et sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie* sur l'opposition entre kanak et « Calédoniens d'origine européenne » ou Caldoches.

Les communautés calédoniennes « non européennes » se caractérisent par leur mode de vie différent de celui des Métropolitains, de celui des calédoniens d'origine européenne et par un rapport particulier à la terre. « Chez les kanak », rapporte l'auteur, « le lien à la terre est sacralisé. Les personnes ne sont pas individuellement propriétaires, mais chaque homme, chaque femme appartient à une terre qui matérialise l'histoire généalogique, l'origine du groupe, symbolisée par l'environnement naturel, la division de l'espace, la toponymie. Par-delà ces traits culturels, le lien inaliénable à la terre symbolise également l'unité du peuple kanak et son droit à la souveraineté en Nouvelle-Calédonie. A contrario, les Calédoniens d'origine européenne se sentent dépossédés de la légitimité dans le pays parce que leur lien à la terre ne présente pas le même caractère d'ancrage ancestral et spirituel.[153] ». « L'absence d'un lien reconnu à la terre », poursuit-il, « renvoie à l'incertitude de l'inscription nationale et identitaire des Calédoniens d'origine européenne. Le lien perdu à la terre comme territoire ancestral est un point symbolisant l'ambivalence de l'appartenance française chez les Calédoniens-Européens, disjoignant la nationalité, plutôt généralement revendiquée, d'une mémoire généalogique et d'une histoire rompue avec la France, participant chez une partie de Calédoniens-Européens à ce sentiment d'inexistence culturelle.[154] »

En effet, le sentiment d'appartenance à un territoire donné est engendré par divers registres, produits du rapport que les individus entretiennent avec ce territoire en termes de vécu, de lien généalogique, d'attributs culturels et symboliques assignés au territoire. Les derniers peuvent, d'une part, être différents selon leur ordre d'importance c'est-à-dire leur poids dans la génération du sentiment d'appartenance (on peut se sentir français parce qu'on est né en France ou parce qu'on est né de parents français sans jamais avoir vécu en France), et d'autre part être liés entre eux.
Le sentiment d'être sénégalais relève donc de la mobilisation de ces registres. En général, on est sénégalais parce qu'on est porteur d'une « identité sénégalaise » c'est-à-dire une façon de faire et d'être « sénégalaise » que l'on pense être spécifique.

[153] Benoît Carteron, *Identités culturelles et sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie* (Paris: L'Harmattan, 2008), 70.
[154] Ibid., 71.

Ainsi, le sentiment d'être sénégalais peut relever du fait d'un lien juridique à un territoire appelé le « Sénégal » (par exemple la possession de la carte d'identité sénégalaise), d'un lien généalogique: être né au Sénégal ou avoir des ascendants « sénégalais », ou pour y avoir vécu pendant une période relativement longue permettant d'y acquérir un certain « capital d'autochtonie[155] » qui s'accumule avec l'ancienneté résidentielle.

Mais le sentiment d'être sénégalais appréhendé du point de vue de l'immigration n'est pas seulement le fait d'avoir un lien juridique et généalogique avec le Sénégal; encore moins le fait d'y avoir vécu car on peut se sentir « sénégalais » sans même avoir passé une partie de sa vie au Sénégal. Tout comme un individu peut se sentir appartenir à plusieurs territoires à la fois, c'est-à-dire être « sénégalais » et « français », c'est l'exemple de ceux qui ont une double appartenance juridique; et en France être sénégalais, casamançais ou foutanké, nantais ou nazairien. Par conséquent, le sentiment d'appartenir à un territoire en particulier dépendra du contexte, des enjeux et des circonstances du moment ; tout comme le sera la façon de mobiliser les attributs culturels et symboliques liés à ces différents territoires d'appartenance ou encore les différentes identités qui leur sont assignées.

Donc, est « migrant sénégalais », tout individu vivant en France et qui a le sentiment d'appartenir à un autre territoire que l'on peut aussi appeler « territoire d'origine », parce qu'il se sent porteur de certains attributs « spécifiques » à ce territoire par lesquels il s'identifie et est identifié par les autres. C'est sur la base de ces attributs que se construisent les catégories d'inclusion et d'exclusion à savoir le « eux » et le « nous ».

Si le sentiment d'appartenir à un territoire peut se développer chez un individu sans que ce dernier ait forcément besoin d'y vivre c'est qu'en situation d'immigration, et surtout pour les enfants d'immigrés, ce sentiment se cultive au sein de la famille. En effet, les stratégies éducatives visent à développer chez eux ce sentiment d'appartenance à un « territoire d'origine » en leur inculquant, le plus possible, certaines des valeurs qui lui sont assignées :

> «*Je pense qu'à l'époque on était éduqué comme de vrai petits soldats malgré qu'on a grandi en France. On n'avait pas trop de liberté. Ma mère ne voulait pas qu'on se maquille alors qu'à cette époque toutes nos copines le faisaient. Elle disait qu'on brulait les étapes que même si on a grandi ici, qu'on avait nos*

[155] Jean-Noël Retière, "Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire," *Politix* 16, no. 63 (2003): 131.

valeurs et qu'en Afrique ça ne se passait pas comme ça. Moi je voyais par exemple mes copines européennes, les toubabs, à leur âge elles couchaient déjà et leurs parents leur permettaient de prendre la pilule. Et nous on leur disait « ah, vous avez de la chance, vos parents ils sont cool! ». Et quand on rentrait de l'école, il y avait un planning, chacune des filles devait faire une tâche ménagère précise avant de faire ses devoirs et d'aller se coucher. Et on râlait parce que chaque dimanche c'était cours de cuisine et tout. Mais la preuve c'est que ça nous a appris à tenir nos propres maisons. À l'époque on avait marre mais là j'ai remercié ma mère. On a toujours gardé nos valeurs, notre religion, on sait d'où l'on vient, qui on est. Même si on a grandi ici [en France], *ma mère nous a toujours appris cela, puis la grand-mère, bien qu'elle a vécu ici longtemps depuis toute jeune. Ma grand-mère chaque dimanche nous faisait des cours coraniques. »* (Oumou, 29 ans, un enfant, sans emploi, en couple).

Ces propos montrent comment, au sein de la famille, s'opère le travail d'inculcation des structures sociales et mentales particulières générant chez les individus les schèmes de distinction et de différenciation comme l'usage du « on » pour désigner les membres de la famille par opposition au « eux », les copines « blanches ».

La stratégie peut consister aussi à mettre les enfants au contact de la « culture d'origine » à sa source c'est-à-dire en leur faisant faire des séjours réguliers au Sénégal. Comme l'exemple de cette informatrice qui dit emmener ses enfants en Afrique tous les étés:

« C'est important d'emmener les enfants en Afrique, d'où tu viens, pour qu'ils sachent d'où est-ce qu'ils viennent, qu'ils connaissent leur famille. Parce qu'une personne avant de se connaître soi-même il faut savoir d'où tu viens, parce que si tu ne sais pas qui tu es et d'où tu viens, tu ne pourras pas te respecter et respecter les autres. Certes ils sont nés ici [en France], *mais ça ne fait d'eux des Toubabs, ils sont des Toubabs sur les papiers, mais pas plus. Et nous le disons à nos enfants dès leur naissance. Je préfère que ce soit nous leurs parents qui le leur disons que leurs amis Blancs. Et effectivement ce ne sont pas des Toubabs, puisqu'ils sont Noirs. Au Sénégal, si tu y emmènes les enfants, ça les aide, ils apprennent à prier, à porter certains vêtements, ils apprennent la langue. Donc pour moi, c'est important pour que les enfants connaissent les membres de la famille élargie, qu'ils connaissent certains aspects de nos coutumes. Cela leur permettre de mieux vivre en France, de pouvoir traiter avec tout le monde. Mais si tu les laisses ici en leur faisant croire qu'ils sont des Toubabs alors qu'ils ne le sont pas, ils le sont juste sur les papiers.* » (T. Thiaw, 45 ans, Femme de chambre, trois enfants, en couple. Sa famille habite dans un pavillon dont elle est propriétaire dans une commune proche de Nantes)

En effet, un enfant d'immigré, bien qu'ayant un contact permanent avec le territoire d'immigration par sa naissance, par sa socialisation, bref par sa familiarité avec celui-ci, peut développer un sentiment d'appartenance à un « territoire d'origine », celui d'émigration de ses ascendants, du fait de la médiation familiale au sein de laquelle se diffuse ses attributs culturels et symboliques. Comme le dit C. Allard: « [...] On est éduqué au territoire par sa famille, son groupe de pairs, l'école etc. On reçoit une éducation au territoire qui varie selon les milieux sociaux considérés.[156] »

Les enfants d'immigrés sont donc héritiers de la culture d'émigré de leurs ascendants, même si par « stratégie identitaire » ils peuvent choisir de la rejeter. C'est pourquoi ils ont été pris en compte dans la constitution de la population d'enquête.

Mais être « migrant sénégalais » ne signifie pas seulement connaître ou porter les valeurs culturelles et symboliques considérées comme étant caractéristiques voire spécifiques à un territoire d'origine (le Sénégal). Ces valeurs devraient être reproduites, même partiellement, à travers la façon de faire et d'être et surtout validées par les autres. Il ne suffit pas de se considérer comme « sénégalais ». Encore faut-il être reconnu comme tel par les autres « Sénégalais ». Autrement dit, « l'identité sénégalaise » n'est pas seulement revendiquée, elle est aussi attribuée par ceux avec qui on est en interaction.
« Le sentiment d'appartenance à une culture est revendiqué et se traduit par un intérêt manifeste pour des pratiques ou par la connaissance de ces pratiques. Il faut s'interroger tout autant sur le sentiment d'appartenance que sur l'importance de la reconnaissance par autrui: se sentir comme « appartenant à » c'est aussi se sentir « reconnu par ».[157] ».

[156] Allard, “Une approche sociologique des processus et conditions d'émergence du sentiment d'appartenance au territoire: l'exemple du pays de Brest,” 154.
[157] Ibid., 272.

III.1.1/ Le choix des informateurs

Les informateurs retenus sont donc les « émigrés-immigrés », pour reprendre la catégorisation d'A. Sayad[158]. Nous avons inclus dans la population d'enquête aussi bien ceux qui ont effectué le double mouvement de l'émigration et de l'immigration que leurs descendants nés en France. Les informateurs sont les individus ayant connu, au moins une fois, une union matrimoniale avec un migrant sénégalais ou un descendant d'immigrés sénégalais. Ils peuvent être divorcés ou non au moment de l'enquête. Mais au cours du travail de terrain, nous avons jugé intéressant de rencontrer des informateurs qui n'ont jamais été mariés. Ce choix s'est justifié par le fait que certains informateurs ont rapporté des différences entre leurs histoires matrimoniales et celles de leurs frères ou sœurs. En clair, il nous est arrivé d'entendre des propos du genre : « pour mon frère (ou ma sœur) ça ne s'est pas passé comme ça ». Donc prendre en compte, dans une même fratrie, ceux pour qui « ça s'est passé autrement » permet de saisir, par des comparaisons et des recoupements, la différence de parcours matrimoniaux qu'il peut y avoir entre les individus appartenant à une même famille.

Le choix des informateurs s'est fait aussi de sorte à diversifier le plus possible la population d'enquête à partir des variables dites de « position » tels que l'âge, le sexe, la position sociale....

Il faut préciser que les mariages dits « mixtes » c'est-à-dire les mariages entre migrants et français de « souche » ou entre migrants sénégalais et ceux originaires d'autres pays ne sont pas pris en considération dans cette étude. La non-prise en compte de ces types d'unions ne signifie pas qu'elles sont moins soumises au contrôle collectif que les mariages « intracommunautaires ». L'étude de ces mariages dits « mixtes » nous semble souvent s'inscrire dans la problématique de « l'inter culturalité » donc de la différence, *a priori*, de culture entre les conjoints et les tensions que cette différence a sur leur vie maritale.

Toutefois, nous reconnaissons qu'une comparaison de la construction du projet de mariage dans les deux cas de figures aurait pu être envisagée.

[158] Sayad, *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*.

III.1.2/ La délimitation de l'aire d'enquête

Le choix du département de Loire atlantique s'explique par des raisons pratiques c'est-à-dire des enjeux d'accessibilité au terrain puisque habitant le département depuis près d'une décennie, cette aire géographique nous est familière à certains égards. En plus, le département concentre un nombre assez important de migrants « sénégalais » essentiellement dans les deux grandes villes que sont Nantes et Saint-Nazaire ainsi que leurs agglomérations. Ce qui ne veut pas dire que l'enquête s'est limitée à ces deux aires géographiques car un informateur résidant à Châteaubriant, ville d'environ 13 000 habitants, a été sollicité.

Certains chercheurs, comme M. Tribalat[159], pensent que plus la concentration d'immigrés ou de populations issues de l'immigration sur un territoire est forte, plus forte est aussi la pression sociale à la conformité aux normes et valeurs de la société d'émigration ; et moins cette concentration favorise les adaptions des comportements en fonction des attentes sociales de la société d'accueil. Cette hypothèse suggère que la construction des projets matrimoniaux varierait en fonction du degré de concentration d'un groupe social sur un territoire. En clair, plus la concentration est élevée, plus forte sera le contrôle des unions dans le sens des attentes du groupe et inversement. Ce qui reviendrait donc à comparer les territoires à forte concentration avec les territoires à faible concentration. Mais à partir de combien d'individus peut-on déterminer le niveau de concentration d'une population sur un territoire? Il nous semble difficile d'établir un consensus sur le seuil à partir duquel, d'une part, on peut juger de la forte ou de la faible concentration d'une population sur un territoire ; et d'autre part de l'intensité de la pression à la conformité aux valeurs par lesquelles elle s'identifie et est identifiée par les autres groupes.
Sans remettre en cause la plausibilité de cette hypothèse, elle n'a pas été prise en compte dans la délimitation de notre aire géographique d'enquête.

[159] Michèle Tribalat, "Hétérogénéité ethnoculturelle et cohésion sociale," *Futuribles*, no. 332 (Juillet 2007): 71-84.

III.2/ Le recueil des données de terrain

III.2.1/ Combiner les approches quantitative et qualitative

Pour traiter de la construction du projet de mariage chez les migrants sénégalais résidant en Loire Atlantique, nous avions voulu, dans un premier temps, nous appuyer sur deux types de données: les données quantitatives et les données qualitatives.

Les données quantitatives devaient permettre d'avoir, à partir d'un effectif significatif d'individus, un cadrage statistique. L'idée était de pouvoir mesurer d'une part « l'homogamie sociale et culturelle » en comparant par exemple les catégories socioprofessionnelles des conjoints au moment du mariage ainsi que celles des parents; d'autre part « l'homogamie générationnelle » en comparant l'âge des futurs conjoints au moment de convoler.

Pour obtenir ces informations à usage quantitatif, nous avons tenté d'exploiter les registres d'État civil sur les mariages disponibles en mairies et les actes d'État civil sur les mariages disponibles au Ministère des Affaires Étrangères (MAE) à Nantes.

III.2.2/ Une recherche quantitative non aboutie

Les actes de mariage concernant les migrants sénégalais à Nantes et à Saint-Nazaire disponibles en mairie ne nous ont pas fourni un effectif statistiquement significatif. En effet, nous n'avons recensé que 28 unions « intracommunautaires » sur une période allant de 1970 à 2006.

Quant à la base de données du ministère des affaires étrangères (MAE) à Nantes, elle est surtout constituée d'actes de mariage des immigrés d'origine sénégalaise résidents en France et qui ont contracté une union à l'étranger, c'est-à-dire au Sénégal.
Le logiciel *Delice* mis à la disposition des chercheurs permet juste de retrouver les actes de mariage numérisés à partir du patronyme, de la date de l'événement sans aucune possibilité de les trier par région voire par département de résidence des individus.

Autrement dit, il n'était pas possible avec ce logiciel d'obtenir par exemple uniquement les actes de mariages des migrants résidents en Loire atlantique ayant convolé au Sénégal. Donc toute tentative de construire un « échantillon représentatif » à partir de cette base de données s'est avérée techniquement compliquée et risquée eu égard aux nombreux biais qu'elle engendre. Travailler sur le million d'actes contenu dans la base de données nous a semblé être une entreprise « irréaliste » au vu du temps dont nous disposions. Face à ces difficultés relatives à la collecte de données quantitatives, nous nous sommes limités à l'enquête qualitative.

III.3/ L'enquête qualitative

Pour collecter les informations permettant de rendre compte de la construction du projet de mariage chez les migrants sénégalais de Loire atlantique, la technique dite de l'observation « directe » ou observation participante consistant, à l'image d'un ethnologue, à s'immerger au sein d'un groupe social, pour observer, en temps réel, ses pratiques sociales, aurait été la plus appropriée. Mais cette technique suppose d'être informé des projets matrimoniaux en construction. Or, l'initiation d'un projet de mariage se donne difficilement à l'observation en temps réel au chercheur du fait du « secret » qui l'entoure en général. En effet, les tractations matrimoniales sont effectuées par des individus « autorisés » et à l'insu du public; celui-ci n'étant informé que quand le projet de mariage est validé par les protagonistes. Autre raison rendant difficile l'usage de l'observation participante, c'est que le mariage fait partie des événements rares au sein de la « communauté sénégalaise » de Loire atlantique. Certains se construisent aussi au Sénégal même quand les intéressés demeurent en France. Par exemple pendant la durée de notre travail de terrain, seule une « union mixte » entre un « migrant sénégalais », militaire dans l'armée française et une « française de souche » a été notée. Face à l'incertitude de pouvoir tomber sur la construction d'un projet de mariage, nous avons choisi de reconstituer les « histoires matrimoniales » à l'aide de l'entretien semi-directif. Parler d'histoire matrimoniale c'est donc inviter les informateurs à effectuer une rétrospection sur cet épisode de leur vie.

L'entretien semi-directif s'est structuré essentiellement autour des points suivants:

– « L’histoire migratoire » permettant de retracer le parcours migratoire de l'informateur en tentant d’avoir des informations sur la naissance du projet migratoire les raisons et les circonstances de l’émigration ainsi que les conditions d'installation en France. Ce point a particulièrement concerné les informateurs ayant effectué le double mouvement de l'émigration et de l'immigration.

– « L’histoire matrimoniale »: ce point qui constitue le nœud gordien de l'investigation nous a permis de recueillir des données retraçant le processus d'entrée en union par le mariage. L’objectif a été de cerner les circonstances de naissance du projet matrimonial ainsi que sa réalisation ou non. Dans ce point est donc abordée la question du choix du conjoint, précisément des critères et des déterminants de ce choix.

– « Réseaux sociaux et construction du projet matrimonial »: ce thème visait à collecter des informations, d'une part, sur le rôle et la place du groupe (la famille, le réseau de parenté, le réseau amical...) dans la construction et la réalisation du projet de mariage; et d'autre part les représentations de l'informateur sur le rôle et la place de ces attaches.

– « La socialisation et la sociabilité »: nous avons voulu, sur ce point, avoir des informations permettant de cerner le contexte environnemental, social et culturel dans lequel l'informateur a été socialisé. L'hypothèse sous-jacente c'est que le rapport de l’individu au groupe, du rôle et de la place de celui-ci dans la construction d’un projet de mariage dépend d'une part du poids des structures sociales et mentales intériorisées lors de sa socialisation primaire voire secondaire, d'autre part de l'intérêt pour l’individu à mobiliser ces dispositions en fonction des enjeux du moment.

III.3.1/ L'accès aux informateurs

La population d'enquête est composée d'individus vivant en France, particulièrement en Loire Atlantique, et ayant le sentiment d'appartenir à une « culture d'origine » relative à un pays (le Sénégal). C'est une population qui définit son homogénéité selon des normes et valeurs plus ou moins partagées par tous et fonctionnant comme critères de différentiation avec d'autres migrants. Cette appartenance nous a semblé être une porte d'entrée pour accéder aux informateurs, notamment à travers les réseaux de sociabilité qui la structurent et la cristallisent. C'est ainsi que nous avons choisi d'entrer par les organisations telle que l'association des Sénégalais de Nantes et agglomération (A.S.N.A.), les organisations d'obédience religieuse comme les *dahiras*, sorte de mouvement représentant la confrérie (*tidjane*, *mouride*...) ou encore les associations créées sur la base d'une identité sexuée telle que l'association des « Belles sénégalaises » de Nantes. Dans ces organisations, nous nous sommes appuyés sur les « informateurs relais », à savoir les individus qui de par leur position dans l'organisation ont un « capital social » dense et sont, par conséquent, en mesure de nous mettre en rapport avec des informateurs concernés par le sujet d'enquête. Le passage par les informateurs relais a été combiné à la méthode de « proche en proche » ou méthode « boule de neige » qui « consiste à demander à un premier interviewé potentiel de désigner d'autres possibles et ainsi de faire la chaîne.[160] ». Bref, l'accès aux informateurs s'est essentiellement fait par la mobilisation des réseaux sociaux construits dans un cadre associatif ou amical, par des relations d'inter connaissance.

III.3.2/ Le déroulement de la collecte des informations par entretien semi-directif

Tous les entretiens, sauf trois, se sont déroulés au domicile des enquêtés. À chaque rencontre et une fois effectués les échanges de courtoisie, nous rappelons à l'informateur le but de notre présence et l'objet de l'enquête. L'idée c'est, encore une fois, de lui permettre de confirmer ou d'infirmer son accord pour participer à l'enquête.

[160] Anne Blanchet et Anne Gotman, *L'enquête et ses méthodes L'entretien* (Paris: Armand Colin, 2006), 58.

Puis nous lui demandons dans quelle langue (elle) souhaite le faire; l'interview ne pouvant se faire que dans trois langues: le Français, le Wolof et le Diola non que ce soient les seules langues utilisées en « milieu sénégalais », mais parce que d'une part ce sont les langues que nous-mêmes, en tant qu'enquêteur connaissons le mieux; et d'autre part parce que les deux premières surtout, sont les plus utilisées voire les plus partagées. Généralement, les entretiens se sont déroulés par mélange du français et de l'une des deux autres langues citées.

Concernant la durée des entretiens, nous nous sommes limités à l'heure afin de ne pas créer chez les informateurs une atmosphère de lassitude même si, dans certains cas, l'heure d'entretien à été dépassée. Cela est surtout arrivé quand les informateurs ont manifesté un intérêt pour le sujet.

Les entretiens avec des informateurs vivant en couple ont requis plus de vigilance de notre part. Dans leur cas, la stratégie a consisté à rencontrer l'un après l'autre à des moments différents afin de prévenir le risque d'un contrôle mutuel des discours qu'une rencontre conjointe pouvait engendrer. Pour certains, cette stratégie a pu fonctionner quand les époux n'avaient pas les mêmes disponibilités. Mais pour d'autres, les informateurs ont souhaité la présence du partenaire. Il y a un cas où la présence conjointe des époux était la condition de leur participation à l'enquête.

Lors des entretiens, les points qui constituent le « guide d'enquête » n'étaient pas abordés dans l'ordre tel que présenté plus haut.

La plupart des entretiens ont été effectués en face en face avec les informateurs sauf dans de rares cas (précisément trois) où ils ont été réalisés par téléphone. Cela est arrivé quand l'enquêté est pris dans des activités hors de son domicile et qu'il s'est avéré difficile d'aménager un temps de rencontre.

Les entretiens ont été tous enregistrés à l'aide d'un magnétophone sauf dans deux cas où les informateurs n'ont pas souhaité voir leurs propos enregistrés.

III.3/ Les difficultés d'accès aux informateurs et les limites méthodologiques

Si les « informateurs-relais » et la méthode de proche en proche ont permis d'accéder assez aisément aux informateurs concernés par l'enquête grâce à ces recommandations génératrices de confiance, le travail de recueil des données par entretien n'a pas été exempt de quelques difficultés voire de quelques biais. Ces difficultés sont liées à des cas de refus. Comme une informatrice qui n'a pas souhaité participer à l'enquête évoquant le fait qu'un tel sujet lui rappelle des souvenirs douloureux. En fait, cette migrante a perdu son époux lors d'un cambriolage dans un service où il était employé. Pour elle, parler de construction du projet de mariage c'est forcément devoir évoquer son défunt mari, ce qui lui semble être une souffrance. Certains informateurs n'ont pas pu être rencontrés pour n'avoir pas donné suite à notre demande d'interview sans aucune raison précise.

Pour d'autres, le refus est lié au statut de l'informateur-relais. Ce cas de figure a été particulièrement rencontré à Saint-Nazaire où une informatrice s'est proposé de nous introduire auprès des membres de sa « communauté », celle des Mandjacques[*]. Sachant qu'elle n'y jouit pas d'une bonne réputation car elle nous a confié avoir eu maille à partir avec la plupart d'entre eux, mais sous-estimant l'impact de cette « mauvaise réputation » sur ses réseaux sociaux au sein de la « communauté», aucune des personnes qu'elle a contactées en vue d'un entretien n'a donné une suite favorable.

Mais un autre réseau d'inter connaissance ne nous a permis de rencontrer que trois informateurs de cette « communauté ». En effet, les Mandjacques sont perçus et par certains de leurs membres, dont l'informatrice-relais évoquée, et par les autres groupes de migrants sénégalais comme étant des individus n'ayant pas assez la notion de « rendez-vous » et qu'avec eux il valait mieux procéder par le porte à porte. Or, cette technique d'approche suppose de pouvoir, en amont, identifier les informateurs concernés par le sujet d'enquête et repérer leurs adresses de domicile ou leurs lieux de fréquentation et surtout leurs moments de disponibilité.

[*] Les Mandjacques constituent un des groupes ethniques du Sénégal essentiellement originaires de la partie sud du pays. Avec les Soninkés et les Toucouleurs, leur émigration en France est relativement ancienne et remonterait au XIXe siècle.

L'enquête par entretien met en interaction des individus, à savoir l'enquêteur et l'enquêté, n'ayant pas les mêmes caractéristiques sociales ou encore les mêmes schèmes de jugement et d'appréciation. Ces différences peuvent donc générer des biais ce qui a amené R. Ghiglione et B. Matalon à dire que: « Les discours qui constituent la « matière première » de l'enquête ne sont pas spontanés; ils ne sont pas produits dans un vide social qui en garantirait l'objectivité. Ils ont été obtenus dans une situation très particulière d'interaction sociale, situation structurée en grande partie, mais pas uniquement, par la relation qui s'établit entre l'enquêteur et l'enquêté. Comme d'ailleurs dans toutes les situations expérimentales par exemple, il faut tenir compte du fait qu'on a aucune raison d'admettre que le sujet se pliera facilement aux consignes et qu'il délivrera directement la « vérité », ni même plus modestement, « sa » vérité. Consciemment ou non, il nous dit que ce qu'il peut et veut nous dire.[161] ».

En effet, lors du travail de terrain nous avons pu sentir les effets d'âge et de genre pendant les interviews. Ainsi, chez les moins de cinquante ans, les entretiens se sont le plus souvent déroulés dans un climat plutôt détendu ce qui a fait que ces informateurs se sont livrés plus aisément donnant de la richesse à leurs discours. Dans leur cas, il y a eu beaucoup moins de gêne à donner des détails, des précisions sur certaines questions plus « sensibles ». Par contre, chez les informateurs dont l'âge se situe au-delà de la cinquantaine, l'atmosphère était généralement plus tendue soit parce que la différence d'âge et la déférence que cette différence impose nous a par moment poussé à l’autocensure, c'est-à-dire à ne pas poser des questions ou demander des détails qui, à notre sens, mettraient mal à l'aise l'informateur. Certains ont même exprimé leur malaise à livrer des aspects de leur vie privée à un « jeune ». Par exemple, une dame, la soixantaine, que nous avons contactée via les réseaux d'inter connaissance, donc grâce à la technique du proche en proche, nous a fait remarquer, après lui avoir exposé l'objet de la recherche ainsi que les principaux thèmes à aborder dans l'entretien, que c'était culotté de la part de quelqu'un de notre âge de poser des questions sur son mariage à une personne qui pourrait être sa grand-mère. Elle nous accordera finalement l'interview par téléphone qui fut d'ailleurs très brève puisqu'elle a duré à peine une vingtaine de minutes.

[161] Rodolphe Ghiglione et Benjamin Matalon, *Les enquêtes sociologiques: théories et pratique*, 6 éd. (Paris: Armand Colin, 1998), 6.

Pour ces informateurs donc, nous avons dû procéder avec beaucoup de tact pour les amener à se livrer comme le fait d'utiliser les questions impersonnelles ou de profiter de brèches ouvertes par certains de leurs propos. Par exemple, ces informateurs nous rappelaient, presque systématiquement, la différence entre la façon dont, à leur « époque », se construisait un projet de mariage et la façon dont, de nos jours les « jeunes » le construisent. Une fois que l'informateur a souligné cette différence, nous l'invitons à donner plus de détails sur la construction d'un projet de mariage à son époque puis nous le demandons si pour son propre cas le projet de mariage a été construit tel qu'il vient de le décrire...

Cette différence dans le rapport à l'enquête entre les deux catégories d'informateurs est due au fait que les premiers, les « plus jeunes », ont en général un « capital scolaire » plus élevé que les informateurs d'un âge plus avancé, qui comme nous l'avons vu précédemment, étaient des immigrés-émigrés faiblement dotés scolairement. Ce sont en majorité des anciens étudiants ou stagiaires, donc des individus ayant déjà été confrontés à cet exercice soit en tant qu'enquêté soit en tant qu'enquêteur. Ce capital scolaire les prédispose à mieux saisir les enjeux d'un travail de recherche. Ce qui, à notre sens, a plus favorisé leur coopération.

L'effet de genre a aussi été noté lors de notre travail d'investigation. Autrement dit, les hommes « jeunes » se livrent plus facilement sur leur vie pré maritale. Par exemple ils donneront plus de détails sur le nombre de conquêtes amoureuses (ponctuelles ou durables) et l'infidélité qui en découle. Les femmes, au contraire, mêmes « jeunes », sont moins bavardes sur ces questions qu'elles n'évoquent d'ailleurs pas spontanément. Cette différence est probablement due aux attentes sociales formulées à l'endroit de chaque sexe. En effet, l'infidélité est souvent perçue comme de « nature masculine ». Par conséquent, elle bénéficie généralement d'une plus grande tolérance que l'infidélité féminine. Par exemple cette informatrice de 40 ans qui, en réaction[*] aux propos de son mari expliquant comment, avant son entrée en union, il avait eu en même temps cinq petites amies, y compris celle qui est devenue son épouse, nous a confié ceci: « *Lui, il peut se le permettre (d'avoir plusieurs copines en même temps), moi non, parce que je suis une femme et lui un homme.* ».

[*] Entretien réalisé conjointement en automne 2008

Il apparait dans ces propos qu'il est plus valorisant pour un homme d'avoir plusieurs conquêtes alors qu'un tel comportement est dévalorisant pour une femme. Ce qui nous autorise à penser que, par souci de valorisation de soi, l'épouse a été moins expressive sur ses liaisons avec d'autres hommes avant son mariage que ne l'a été son époux. Et puisque lors d'une enquête en face à face, l'informateur cherche toujours à donner la meilleure image possible de soi, la tendance consistera, selon qu'il est homme ou femme, à livrer des détails qui affecteront positivement cette image.

Lors de l'enquête sur le contexte de la sexualité en France (CSF) par exemple, les chercheurs ont étudié les « effets d'enquêteurs » dans le recueil de données. En clair, il s'agissait de savoir si les réponses des enquêtés variaient en fonction de l'âge et du sexe de l'enquêteur. « Plusieurs réponses ont été étudiées: d'abord des variables permettant de décrire les comportements sexuels des personnes interrogées (nombre de partenaires sexuels au cours de la vie et au cours des douze derniers mois, avoir une orientation homosexuelle, avoir parfois ou souvent des rapports anaux avec des personnes de sexe opposé, puis une série de questions d'opinions (...).[162] »

Les chercheurs ont conclu que l'âge et le sexe des enquêteurs avaient très peu d'effet sur les réponses des enquêtés même si « l'expression d'opinions masculines plus affirmées soit un peu plus fréquente avec des enquêteurs plus âgées. La proportion d'hommes enquêtés portant un intérêt positif sur le questionnaire est moindre quand l'enquêteur est jeune (20 à 27 ans): 86,5% contre 89,5% quand l'enquêteur a entre 37 et 59 ans.[163] »

Mais l'enquête CSF ayant été réalisée par téléphone, on peut penser que ce mode d'administration du questionnaire favorise moins la médiatisation des « indicateurs naturels (le corps, l'allure, les manières...) » se rapportant à l'âge et au sexe qu'un mode d'administration en face à face comme dans notre cas. Par conséquent, les effets de l'âge et du sexe sur les réponses seront beaucoup plus atténués dans le cas de l'enquête CSF que dans la nôtre.

[162] Nicolas Razafindratsima, "La qualité des données: constitution de l'échantillon et conduite des entretiens," dans *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé* (Paris: La Découverte, 2008), 85.
[163] Ibid., 86.

En plus de ces biais, il y a eu aussi celui relatif à la langue. Nous avons dit plus haut que trois langues ont principalement été utilisées lors des entretiens. Quand l'informateur nous laissait le choix, nous préférions, pour réduire les décalages de compréhension du vocabulaire utilisé lors des interviews entre l'enquêteur et l'informateur, réaliser l'entretien dans la langue dont les catégories de pensée ont servi à construire le projet d'enquête à savoir le français. Mais quand l'informateur avait un niveau faible d'expression et de compréhension du français, l'entretien était réalisé dans sa langue de préférence, donc le Wolof ou le Diola, selon les cas. Ce qui a introduit le biais relatif à la fidélité de la traduction d'une langue à l'autre.

Par exemple, plusieurs mots et expressions français n'ont pas leur équivalent en Wolof ou en Diola, ou perdent leur sens et inversement. C'est le cas du mot mariage qui signifie union entre deux individus. Traduit littéralement en wolof il donne *sey* (*bu yeubeub* en Diola) qui peut signifier soit vivre maritalement, soit la cérémonie qui marque le passage de la mariée de sa famille au domicile conjugal. Ces problèmes de traductions ont parfois causé des incompréhensions qui ont probablement conduit à une traduction infidèle de certains propos.

L'entretien semi-directif a été le principal outil utilisé de collecte des informations. Mais il a été, dès que cela était possible, combiné avec l'observation participante qui, comme précédemment évoqué, n'a pas consisté à s'intégrer au sein d'un groupe socialement et géographiquement délimité dans l'espace pour l'appréhender de l'intérieur. L'observation « participante » mobilisée a été une observation de « situations ». Elle a consisté à prendre part à certains événements ponctuels, comme les manifestations « culturelles » (soirées dansantes, soirées religieuses...), pour saisir les comportements et les pratiques sociales d'autant que ces situations sont souvent l'occasion d'une exhibition de certains aspects de « l'identité sénégalaise ».

En définissant la population d'enquête par le « sentiment d'appartenance » à une culture entendue comme l'ensemble des façons de faire et d'être perçues comme étant spécifiques à un territoire et par lesquelles les individus qui en sont porteurs s'identifient et sont identifiés, accéder aux informateurs par les réseaux d'inter connaissance c'est, en fin de compte, étudier la construction du projet de mariage dans un groupe social présentant une certaine homogénéité.

En effet, procéder par la méthode de proche en proche revient à enquêter auprès des individus partageant plus ou moins les mêmes valeurs de référence, puisque chaque informateur nous recommandera la personne qui lui est semblable à certains égards excluant celles considérées comme étant différentes. « La plupart des groupes sociaux », dit R. Hoggart, « doivent l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion, c'est-à-dire au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas « nous ».[164] ». Mais cette homogénéité ne veut pas dire absence de mécanismes de différenciation au sein même des migrants sénégalais, car chaque groupe social se construit en « s'homogénéifiant » dans l'hétérogénéité et en « s'hétérogénéifiant » dans l'homogénéité. Autrement dit, si les migrants sénégalais de Loire atlantique se perçoivent comme un groupe spécifique au regard de certains attributs culturels, il n'en demeure pas moins, qu'en son sein, ils se différencient non seulement par leurs conditions sociales d'existence en France mais aussi par la mobilisation d'autres registres de différenciation comme l'appartenance ethnique.

Le travail de terrain nous a permis de réaliser des entretiens auprès de 52 individus dont 27 femmes et 25 hommes. Parmi ces derniers, 22 mènent une vie maritale contre 1 divorcé, 1 en instance de divorce de sa première union et 1 célibataire. Trois ont déclaré être bigames ou l'avoir été. Presque la moitié des hommes a un diplôme supérieur soit 12 individus et un quart n'a pas dépassé le niveau d'études primaires. Concernant leur situation socioprofessionnelle, nous avons 3 retraités et 1 demandeur d'emploi pour 21 informateurs en activité.

Chez les femmes, nous avons compté 3 divorcées et une en instance de divorce. Malgré leur effectif égal à celui des hommes, les femmes ont globalement un « capital scolaire » relativement plus faible que celui des hommes car parmi les 27 informatrices, seules 7 ont un diplôme supérieur, les 2/4 des femmes rencontrées n'ayant pas été scolarisées ou n'ayant pas dépassé le niveau d'études primaires. Mais elles exercent généralement toutes une activité rémunérée ou génératrice de revenus puisque seules 3 informatrices sont inactives et une demandeuse d'emploi.

[164] Hoggart Richard, *La culture du pauvre* (Paris: Éditions de Minuit, 1970), 117.

Chapitre III: Aperçu sur les migrants sénégalais de Loire atlantique

Ce chapitre n'a pas pour ambition de faire une ethnographie complète des migrants sénégalais. Il s'agit ici, à partir des données de terrain, de rendre compte de certains aspects de leur vie en immigration ainsi que de leurs rapports aux proches demeurés au Sénégal.

I/ Être « migrant sénégalais » en Loire atlantique: construire son existence en situation d'immigration

Nous avons dit plus haut que l'immigration sénégalaise en France s'est développée essentiellement à travers trois principales voies, ou motifs du séjour à savoir le travail, les études, la vie privée et familiale. Ces motifs de séjour ne devraient pas, dans la réalité, être pensés distinctement mais de façon dialectique. Car, une « immigration étudiante » par exemple, peut se transformer en une « immigration de travail » ; bref, en une immigration permanente.

C'est quand la présence des migrants sénégalais a cessé d'être perçue ou pensée comme provisoire pour devenir permanente parce que la vie, dans tous ses aspects est moins envisagée dans la société d'émigration mais plus dans la société d'immigration, que la construction de leur existence en Loire atlantique prend tout son sens. Cette construction passe par le rapport du migrant aux différentes sphères de la société d'immigration dont la sphère économique.

I.1/ Le rapport à l'économie

Ce qui caractérise en effet l'immigré, ou ce qui rend son immigration réussie, c'est son rapport à l'activité économique ou encore sa capacité à s'intégrer économiquement en occupant un emploi, de préférence durable, car sa présence sur le territoire ne se justifie que par sa capacité à prendre en charge son séjour. Cela est d'autant plus vrai que la nouvelle politique d'immigration, précisément l'admission des étrangers en France, initiée par N. Sarkozy alors ministre de l'intérieur, affirme cette volonté de conditionner le séjour des futurs immigrés (ou des membres de famille des immigrés) à leurs ressources propres c'est-à-dire leur intégration économique ou leur « employabilité ». Parce que justement sous le rapport coûts et bénéfices pour la France, l'immigré ou le futur immigré doit coûter moins et apporter plus à l'économie de la société qui l'accueille. En clair, c'est par l'emploi que l'immigré doit valider sa présence dans la société d'immigration tout comme c'est par lui, qu'il doit justifier, voire légitimer son absence de la société d'émigration. C'est aussi par l'emploi que l'immigré peut se réaliser entièrement en tant que « immigré » puisque sa présence en France n'est possible que par sa capacité à y résider, c'est-à-dire à y occuper un logement. Et pour occuper un logement il lui faut des ressources « propres », donc un emploi. « Travail et logement, liés dans une relation de mutuelle dépendance », souligne A. Sayad, constituent les deux éléments qui définissent le statut de l'immigré : l'immigré n'a d' « existence » (officielle) que dans la mesure où il a un logement et un employeur ; pour pouvoir se loger et, plus largement, séjourner en France, il faut travailler et, pour pouvoir travailler, il faut être logé (c'est-à-dire autorisé à séjourner en France).[165] ».

Si nous partons de l'insertion économique qui, elle-même, détermine l'insertion par le logement, l'accès à l'emploi et le type d'emploi sont à appréhender non seulement selon la génération, ici la génération d'émigration ou d'immigration, mais aussi selon le genre.

Les « premiers immigrés », ceux qui ont émigré en France dans les années 60-70, période correspondant à l'immigration dite du travail et décrite par certains de nos informateurs, aujourd'hui retraités ou presqu'à la retraite, comme étant la période du plein emploi :

[165] Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*, 81.

« On pouvait quitter un emploi le matin et en retrouver un nouveau l'après-midi », leur entend-on dire. Si cette période semble se caractériser par le « plein emploi », ces emplois requéraient une faible qualification. Ils étaient donc occupés par une main d'œuvre faiblement qualifiée, caractéristique des travailleurs immigrés de cette époque. Ce n'est pas par hasard que les informateurs ayant immigré dans les années 60-70 que nous avons rencontrés occupaient tous ou ont occupés les postes les plus bas dans la hiérarchie des emplois industriels, comme ouvriers. C'est sans doute le fait d'occuper ces emplois sous-qualifiés, donc mal rémunérés et dont très peu de gens voulaient créant ainsi une supériorité de l'offre par rapport à la demande, qui a engendré chez certains de ces informateurs le sentiment d'une « abondance de l'emploi ».

Les informateurs ayant émigré en France dans les années 80-90 sont différents de leurs prédécesseurs des années 60-70. Ce sont des immigrés instruits et formés car ils sont essentiellement composés d'anciens étudiants ou stagiaires, donc des individus culturellement mieux dotés pour occuper des emplois qualifiés. Ayant les dispositions en termes de capital scolaire, ces anciens étudiants et stagiaires vont avoir des ambitions professionnelles différentes de celles des migrants des années 60-70, à savoir exercer des professions conformes à leur niveau de formation ou faire des formations leur permettant de prétendre légitimement à ces professions; bref des emplois valorisants et valorisés donc plutôt « rares » parce que convoités aussi par les « autochtones » comme nous pouvons le constater à travers les parcours de Samba et Ibrahima.

Samba, 41 ans, est issu d'une famille plutôt modeste:

> *« Mon père a fuit la répression en Guinée pour se réfugier au Sénégal. Quand il est arrivé au Sénégal il a commencé au bas de l'échelle. Il a fait tous les petits boulots en commençant par vendre du charbon, ce qui est considéré au Sénégal comme la profession des peuls, vendre sur une étale, vendre des pommes, des oranges. Puis il s'est installé à Dakar où il a travaillé au chemin de fer, il faisait Dakar-Bamako. Il a quitté les chemins de fer pour travailler comme fonctionnaire aux Ministères des finances avant l'indépendance et après l'indépendance c'est à l'époque d'André Peytavin. Peytavin avait employé ma mère comme femme de ménage chez lui. Du coup, à un moment, il a enlevé mon père du Ministère des finances où il était planton pour qu'il s'occupe de tout ce qui est jardinage chez lui. Donc Peytavin a reconstitué le couple chez lui, ma mère faisant la cuisine et le ménage et mon père du jardin. Mes frères sont nés chez Peytavin, ils ont vécu là-bas jusqu'au décès de Peytavin en 1966. Avant son décès, il a fait retourner mon père au Ministère*

des finances laissant ma mère s'occuper toujours du ménage. Après le décès de Peytavin, ma mère a pris sa retraite mon père a continué à travailler au ministère jusqu'en 1977, l'année à laquelle il a pris sa retraite. »

Arrivé en France vers la fin des années 80 dans le but de poursuive ses études, Samba considère sa venue en métropole comme une chance eu égard son origine modeste:

« Parmi tous mes frères, je suis le seul à avoir eu la chance de venir continuer mes études en Europe. Tout Sénégalais ou Africain aimerait avoir un bon soutien éducatif, donc notre rêve était de venir poursuivre nos études en Europe. Donc j'avais cet objectif mais je n'en ai pas fait un impératif parce que je connais ma catégorie sociale. Parce que dans les années 80, on disait que ce sont seuls les fils de riches qui pouvaient venir étudier en France. Mais à un moment, j'ai eu la chance, parce que c'est ma sœur qui est venue ici à l'aventure. Elle a d'abord été à Paris puis à Nantes où elle s'est inscrite dans une école de commerce. Quand elle a fini, je suis venu la rejoindre, elle m'a inscrit à l'université de Nantes. »

À Nantes, il fit deux années d'étude en sociologie. Mais la sociologie ne correspondait pas à son projet professionnel car Samba souhaitait exercer une profession en rapport avec les métiers du tourisme et de l'hôtellerie. Pour cela, il chercha à avoir une formation en phase avec ce projet professionnel:

« Je voulais trop travailler dans le tourisme et l'hôtellerie, c'était un rêve pour moi. Après deux ans de socio j'ai arrêté, j'ai fait deux ans de sciences économiques puis j'ai fait gestion hôtelière et tourisme international. Ensuite je me suis spécialisé dans l'hôtellerie... Donc je suis resté dans le milieu du tourisme et de l'hôtellerie, précisément dans la restauration. »

Après un diplôme de management en hôtellerie et en tourisme international, il obtient les papiers, achevant ainsi son projet d'immigration en France:

« Je savais que j'allais rester en France parce que je venais d'obtenir mes papiers, j'étais résident en France. C'était juste à la sortie de l'école. À l'époque ce n'était pas du tout difficile d'obtenir la résidence. C'est ma sœur qui a effectué les démarches pour moi et je peux te dire qu'au bout de 48 heures, on m'a donné le récépissé avec le cachet "Carte de résident valable dix ans". On a entamé les démarches un mercredi matin, le jeudi après midi, j'ai été chercher le récépissé. ».

Samba, en couple avec trois enfants, est maintenant manager d'un restaurant. Sa femme, rencontrée conjointement lors de l'entretien, ne travaille pas. La famille occupe un appartement dans le parc locatif « privé » dans une commune proche de Nantes.

Ibrahima, 43 ans, a eu quasiment le même parcours migratoire et « d'intégration professionnelle » en France; même si à la différence de Samba, il est issu d'un milieu social plutôt aisé avec une mère secrétaire de direction et un père homme politique ayant occupé les fonctions de Ministre:

> *« Ce qui s'est passé, c'est que je faisais mes études au Sénégal jusqu'en Terminale. Une fois en Terminale, nos professeurs nous ont exhortés à constituer des dossiers afin d'entrer dans les établissements qui préparent l'accès aux grandes écoles en France. Ils nous citaient l'exemple d'untel qui a fait ses études en France et qui est revenu avec tel diplôme. Donc c'est dans ce cadre que je suis venu en France. C'était une motivation purement scolaire, venir faire des études, avoir un diplôme de haut niveau qui était considéré comme une réussite sociale. Donc j'ai constitué un dossier qui a eu une suite favorable. Il y avait plusieurs établissements qui préparaient l'entrée aux Grandes écoles. Il y a en à Paris, à Nantes, à Bordeaux. Mais la décision de venir à Nantes était purement aléatoire. Quand je suis arrivé à Nantes je ne connaissais personne. Je ne suis pas immédiatement arrivé à Nantes. Je suis descendu à Paris. J'ai appelé le Crous de Nantes pour avoir les informations sur les chambres en cité universitaire. À l'époque, il y avait déjà une association des Sénégalais de Nantes. Le Crous[*] a mis au courant l'association et deux membres de l'association sont venus me rencontrer au Crous, ils m'ont montré les formalités à faire, la préfecture et tout...*
>
> *Arrivé à Nantes, je suis allé en prépa, à la faculté des sciences à Nantes où j'ai fait un Deug Maths physique et après deux ans, j'ai intégré l'école Centrale afin d'y préparer un diplôme d'ingénieur. Après le diplôme, j'ai poursuivi jusqu'en doctorat 3e cycle toujours à l'École centrale en génie mécanique. Quand j'ai entamé la thèse j'ai commencé parallèlement à enseigner mais à mi-temps dans les lycées en qualité de maitre auxiliaire. Avant, j'ai bossé deux ans en industrie à la Snecma[*]. La première année ça s'était très bien passé, la deuxième année j'ai eu des soucis en rapport à la couleur de ma peau, ce que je n'ai pas accepté. Suite à cela il y a eu démission. Quand mon ancien prof, directeur du laboratoire, a eu vent de ça, il m'a proposé de faire une thèse avec lui. Après la thèse, il y a eu un poste de maître de conf. qui s'est libéré à l'École centrale, j'ai déposé un dossier de candidature puis je suis allé en vacances au Sénégal. À mon retour, je n'ai malheureusement pas pu avoir le poste. Il y a eu des explications mais bon.... En tout cas, ça ne s'est pas fait. Il* [le prof.] *a voulu toujours que je reste avec lui pour faire le boulot de maitre de conf. mais en n'ayant pas le statut de maitre de conf., donc travailler comme vacataire.*

[*] Centre régional des œuvres universitaires et scolaires

[*]La Société nationale d'étude et de construction de moteurs d'aviation (Snecma) est une entreprise française créée en 1945. Elle est spécialisée dans la fabrication de moteurs pour l'industrie aéronautique et astronautique.

> *Je n'ai pas accepté. Lui ça l'arrangeait que je reste parce que je faisais certaines de ses expertises mais j'ai préféré ne pas rester. J'ai donc passé le concours d'enseignement et maintenant je suis prof. de lycée en sciences industrielles en classe préparatoire. »* (Marié, 3 enfants. Sa femme, que n'avons pas rencontré est aussi enseignante dans le secondaire. Le couple et leurs enfants logent dans une maison dans une commune proche de Nantes)

Contrairement à Samba, Ibrahima n'a pas trouvé l'emploi auquel son capital scolaire lui aurait légitimement permis de prétendre. Cette différence dans les parcours d'insertion professionnelle est moins liée aux mécanismes d'exclusion des minorités de certaines professions même si dans ses propos, Ibrahima sous-entend en avoir été victime. Elle est plutôt liée à la structure du marché de l'emploi. En effet, il y a des domaines d'activité, comme l'hôtellerie et la restauration, où l'offre d'emploi est supérieure à la demande. On peut penser que les domaines d'activité où la structure du marché du travail en termes d'offre et de demande présente un tel scénario seront plus ouverts à toutes les catégories sociales parce que les emplois offerts ont une faible valeur sociale. Mais quand le domaine d'activité est hautement valorisé comme celui des professions intellectuelles supérieures, la structure de l'offre d'emploi génère des mécanismes visant à exclure de ces professions à forte valeur sociale certaines catégories de populations, dont les immigrés. Dans ce cas, les individus ayant le sentiment d'être « victimes » de ces mécanismes n'ont d'autre possibilité que de revoir leurs ambitions professionnelles à la baisse ce qui les amène à développer des stratégies de « déclassement » c'est-à-dire postuler pour des emplois inférieurs au niveau de formation.

L'intériorisation de l'existence de ces mécanismes d'exclusion par certaines catégories de population des professions socialement valorisées peut générer des comportements d'auto-exclusion consistant, pour les catégories dominées, à ne pas prétendre à des emplois dont elles pensent, *a priori*, « qu'ils ne sont pas pour eux ». Autrement dit, les différentes formes de discrimination à l'embauche dans certains domaines d'activité, réellement vécues ou imaginées, génèrent le sentiment que certaines professions ou certains types d'emplois ne seraient pas faits pour les « étrangers ». Les comportements d'auto-exclusion dans la compétition pour ces professions ou emplois consistent, entre autres, à élaborer une stratégie d'insertion professionnelle orientée vers les professions perçues comme étant plus accessibles comme l'illustrent les propos suivants de Moussa, un informateur de 38

ans, issu de « l'immigration étudiante » et qui s'est engagé dans l'armée française après un échec universitaire, avant de finir comme Technicien cathodique:

> *« Quand j'ai quitté l'armée, je n'avais aucune qualification. J'ai voulu retourner à la fac faire des études de mathématiques pour peut-être être prof de math, mais il fallait des années d'études, ou bien faire des études en comptabilité mais étant Black avec un accent bien prononcé je me suis dit qu'une entreprise française ne me confierait pas sa comptabilité, c'est clair! Je ne voulais pas faire la Sécurité dans les boites de nuit. La Sécurité, chacun peut le faire parce que ça ne demande aucune qualification. Mais le jour où tu prendras de l'âge avec moins de force physique tu ne pourras pas te mettre devant la porte d'une boite de nuit. Donc la seule possibilité qui m'était offerte à cette époque c'est le Génie civil, Bâtiment et travaux publics. J'ai choisi la formation en canalisateur-soudure. Je faisais 42 heures de travail par jour lors de ma formation pour un salaire de 1700 francs et je me tapais toute la merde, le marteau piqueur et tout. Mais je me disais que c'est par là qu'il fallait passer. »* (Marié, 2 enfants. Il occupe un appartement dans le parc locatif privé avec sa femme et ses enfants qui étaient à l'étranger au moment de l'interview).

Tout comme les hommes, les femmes cherchent à se construire professionnellement.

Les types d'emplois ou les professions exercés par les femmes dépendent, tout comme chez les hommes, des dispositions et des stratégies d'insertion professionnelle qu'elles développent. En effet, celles qui n'ont aucun « capital scolaire » ou dont le niveau d'étude est relativement bas, c'est-à-dire celles dont la scolarité s'est arrêtée au primaire, occupent des emplois non qualifiés principalement dans le service en tant que femmes de ménage ou femme de chambre. Et même quand elles font l'objet d'une « correction » visant à gommer leurs handicaps (analphabétisme, « inqualification »...) ; bref à leur inculquer les dispositions permettant de mieux servir l'économie de la société d'immigration par des formations professionnelles, il y a souvent un décalage entre les emplois ou professions auxquels les préparent ces formations et ceux réellement pourvus ou accessibles. Là aussi la stratégie consiste à différer les ambitions en acceptant les emplois disponibles à l'instant dans l'attente d'un poste correspondant à sa formation. C'est ainsi que Nd. Faye, qui a suivi une formation en couture et une autre comme auxiliaire de vie assortie d'un stage dans une maison de retraite, s'est retrouvée comme femme de ménage dans une entreprise de nettoyage:

> *« Je suis femme de ménage, je fais du ménage. J'ai fait une formation et un stage pour travailler dans les maisons de retraite. Mais c'est difficile de trouver un emploi dans ce domaine. Car si tu es immigrée, il y a des emplois qui sont difficiles à avoir. Puisque les emplois dans le nettoyage sont les plus disponibles et plus faciles à obtenir, je me contente de ça en attendant de trouver mieux ».* (47 ans, mariée, 2 enfants. Elle vit en famille dans un logement social d'un quartier classé Zone urbaine sensible. Elle a émigré en France au début des années 1990 avec un visa de tourisme. Son mari est commerçant itinérant)

Quand les immigrées sont dotées de dispositions qu'elles peuvent faire prévaloir sur le marché du travail, l'obtention d'un emploi correspondant au domaine de formation ou au niveau de qualification peut parfois relever du « parcours du combattant » même quand ces dispositions, en termes de diplôme et d'expérience professionnelle, sont acquises en France. C'est le cas de Martine, informatrice de 52 ans, qui possédait un diplôme en secrétariat sténo-dactylo assorti de plusieurs années d'expérience professionnelle comme secrétaire, avant son émigration en 1976 par regroupement familial. En France, elle a pu faire valoir son diplôme ainsi que ses années d'expérience avec beaucoup de difficultés :

> *« Ce qu'on apprend à l'extérieur* [à l'étranger, en Afrique] *par rapport à ici, il y a un peu de réticence. C'est-à-dire que ce n'est pas tellement reconnu. Du coup quand je me suis inscrite à l'ANPE*[*]*, on m'a proposée une formation, j'ai donc refait une formation de Secrétaire correspondancière à l'AFPA*[*] *qui a dû durer, si ma mémoire est bonne, six mois. À la suite de ça j'ai obtenu un diplôme et après cela j'ai fait des démarches et j'ai réussi à obtenir un poste à Nantes habitat, l'Office HLM de la Ville de Nantes. Mais là encore pour mettre les pieds dedans, on m'avait proposée un poste d'Agent d'accueil. Ce que j'ai accepté. Au fil du temps, j'ai réussi à faire valoir le diplôme que j'ai obtenu. Et j'ai fait du secrétariat au Service Contentieux. Mais il y a eu beaucoup de soucis parce que j'étais la seule femme black. Là, à l'heure actuelle on ose parler publiquement du racisme au travail, mais dans ces années-là, je remonte encore quelque chose comme 5 ans en arrière, ce n'est pas vieux, c'est presque une honte de dire qu'on a subi du racisme au travail. On disait que les autres n'avaient rien fait, c'était de ta faute, que tu n'as pas su t'adapter, t'intégrer. Alors que c'était flagrant. Puisque on est noir, c'est le ménage. Du coup, si on essaye de brûler certaines étapes, là ça se corse quoi !*

[*] Agence nationale pour l'emploi (ANPE) est une structure publique créée en 1967. Elle a pour mission de centraliser les offres et les demandes d'emploi, de tenir les statistiques sur le nombre de demandeurs d'emploi, et de gérer des centres de ressources pour aider les chercheurs d'emploi dans leurs démarches et leur parcours. Elle a été rebaptisée « Pôle emploi » en 2008.

[*] Association pour la formation professionnelle des adultes

Ils s'opposent, ils font bloc et après ils te font croire que c'est de ta faute, que tu n'as su t'intégrer, que tu as des problèmes relationnels. Maintenant on ose en parler mais avant non ! J'ai connu de gros problèmes à Nantes Habitat que finalement j'ai eu marre. J'ai passé un concours en interne et je suis partie tout en gardant mes avantages, mes anciennetés et je me suis orientée dans les écoles.

Ce que je subissais c'était inexplicable parce que j'allais au travail en reculant. Ils avaient fait bloc de telle sorte qu'on ne m'adressait pas la parole. Et quand le supérieur hiérarchique apprend le problème, il préfère sacrifier une que toute l'équipe. C'est plus facile! Donc j'ai subi plusieurs mutations. Et comme ils se renseignaient, avant que je n'arrive dans un service il y avait déjà un comité d'accueil qui faisait bloc contre moi. Ils disaient « une femme comme ça on en veut pas ». Et pourtant pour mes notations, il y avait rien à dire, je faisais bien mon travail. Mais côté relationnel, ça n'allait pas. Sur cinq cent et quelque, j'étais la seule femme noire.

J'ai commencé par faire l'accueil mais quand on dit accueil il y aussi la bureautique. J'ai progressé, j'ai tenu le secrétariat du Service Contentieux pendant 15 ans. À un moment j'ai eu marre. En plus je venais d'adopter un enfant, j'ai donc voulu être plus présente à la maison. Mais pendant les vacances, on me faisait toujours comprendre que je n'étais pas prioritaire. Par exemple pendant les vacances scolaires les jeunes mamans étaient toujours prioritaires parce que moi, j'avais de grands enfants, donc voilà! Tout cela a fait que j'ai préféré partir. Je n'étais pas soutenue. On se bat, on se bat mais à un moment on finit par se lasser. Mais je n'ai pas démissionné, j'ai passé le concours interne en douce et quand j'ai été reçue, un beau matin, ils ont reçu une lettre de la ville de Nantes leur disant que Mme M.... Et là c'était la grande surprise. Ils ont voulu négocier en me disant que les difficultés que j'avais n'existaient plus… mais non ! Donc là je travaille dans les écoles, dans la petite enfance. Je m'occupe de la petite section PS1 PS2 et j'assiste le Directeur. Je suis entrée à Nantes Habitat en 1982 et depuis, je n'ai pas arrêté de travailler. Mais avant d'entrer à Nantes habitat, j'ai galéré comme tout le monde. C'est ce que je dis aux nouveaux arrivants, qu'on n'obtient pas tout comme ça. » (Mariée avec trois enfants, elle est arrivée en France en 1977 par la procédure du regroupement familial. La famille vit dans une maison individuelle dont elle est propriétaire)

Si les hommes et les femmes tentent de construire leur immigration par la participation à l'activité économique, l'exercice d'un travail rémunéré n'a pas les mêmes enjeux.

La plupart des informatrices rencontrées sont des immigrées issues du regroupement familial. Ce sont donc des femmes venues en France en tant que « épouse de... ».

Pour elles, surtout pour celles qui vivent en couple, l'exercice d'une activité rémunérée n'a pas la même importance ni les mêmes enjeux par rapport aux hommes. Ces derniers ayant généralement un statut à assumer, celui de mari, de « chef » de ménage donc de pourvoyeur de revenus, l'accès à un l'emploi revêt souvent un caractère obligatoire, à la différence des femmes, des conjointes pour qui travailler obéit à d'autres logiques.

Selon F. de Singly, « les raisons qui conduisent les femmes à investir leurs richesses scolaires sur le marché du travail deviennent perceptibles lorsque trois relations sont appréhendées ensemble :

- le fait qu'une femme salariée est souvent mariée à un homme qui ne poursuit pas la meilleure carrière possible ;
- le fait qu'elle a souvent moins d'enfants qu'une femme au foyer ;
- le fait qu'elle a souvent des enfants qui réussissent mieux à l'école.[166] ».

Pour lui, « un couple, consciemment ou non, veut atteindre la position qu'il estime devoir être la sienne dans l'espace social. Lorsqu'il y a décalage entre le statut réel et le statut espéré, la probabilité pour que la femme ait une activité salariée augmente. C'est ainsi que le travail professionnel de la femme est plus fréquent dans les couples où le mari obtient un rendement assez faible de ses richesses scolaires. Ce manque à gagner masculin est compensé par le placement de la dot féminine sur le marché du travail.[167] ».

Chez certaines de nos informatrices qui sont en couple, l'exercice d'une activité rémunérée semble suivre cette logique, c'est-à-dire, hausser le niveau de vie du ménage, offrir aux enfants les meilleures conditions d'existence; surtout si les revenus du mari ne permettent pas d'atteindre cet objectif.

> *« Moi, quand je suis arrivée avec mes 20kg de bagages,* dit Martine, *c'était vraiment pour travailler. Bon c'est pour me marier mais je me disais aussi que c'est ce que je faisais au Sénégal, je ne vais pas venir ici pour être inactive. Parce que pour moi, si j'ai fait des études ce n'est pas pour faire femme au foyer. C'était pour travailler. Comme on dit maintenant, la femme c'est le complément de l'homme. Il ne faut pas rester à la maison comme ça. Arrivée en France, j'ai continué dans ce sens (...). Et puis, quand on compte fonder un foyer, se dire que ce qu'on a eu pendant notre enfance en donner plus à nos enfants. Et comme on le dit chez nous, un pagne s'attache avec deux mains et non avec une seule. Parce que mon mari, sans rien vous cacher, n'a pas fait de longues études tout seul ça allait être très dur. Je ne suis pas handicapée, j'ai*

[166] François de Singly, *Fortune et infortune de la femme mariée : sociologie des effets de la vie conjugale*, 2 éd. (Paris: Presses universitaires de France, 2004), 83.
[167] Ibid., 86.

> *ma tête. Attendre à la maison pendant qu'il va travailler, ça va m'apporter quoi ? Autant aussi faire pareil et puis c'est tout. Et pour qu'on puisse avoir quelque chose de mieux. Donc déjà à Dakar je travaillais ce n'est pas ici que je vais faire la petite patronne. C'est par soucis d'améliorer les conditions de vie de nos enfants et puis aussi si on peut aider derrière on aide ».* (Son époux qui n'a pas souhaité participer à l'entretien, est agent d'entretien à « Nantes Habitat »)

Le travail salarié pour une femme, peut aussi obéir à des logiques telles que le désir de rompre la routine de la vie domestique ou encore celui d'obtenir une indépendance économique.

En effet, certaines de nos informatrices ont déclaré avoir voulu travailler pour, d'une part, conjurer l'ennui engendré par le cantonnement dans l'espace domestique ; l'investissement de l'espace professionnel devient donc une source « d'équilibre moral et mental »: *(« C'était pour m'occuper parce que je m'ennuyais de rester comme ça sans rien faire du matin au soir, il fallait que je m'occupe autrement »).*

D'autre part, l'activité salariée est un moyen d'acquérir une autonomie financière, donc une indépendance économique vis-à-vis du mari. Ainsi, certaines pensent que dépendre économiquement de son conjoint restreint la liberté de la femme en ce sens qu'elle s'expose aux chantages de ce dernier. Par exemple, une dépendance économique d'une épouse à son mari la contraint généralement à adopter une attitude de soumission, le mari pouvant exiger une obéissance totale de son épouse en échange d'une satisfaction de ses besoins matériels. L'indépendance économique que procure l'exercice d'une activité salariée, permet à la femme de se soustraire à ces éventuelles formes de chantage:

> « *Si j'ai envie de quelque chose, je n'ai pas besoin de ramper pour l'obtenir (…) », « Et d'un autre côté, je dis aussi que pour une femme, ça passe aussi par ça* [le travail salarié], *le respect de soi »*, (Maty 31 ans, trois enfants, divorcée, employée dans le privée. Elle a aussi travaillé dans le social comme chargée de mission à la ville de Nantes, bac+3. Elle loge dans le parc HLM dans un quartier classé « zone urbaine sensible »).

Si chez les hommes l'exercice d'une activité salariée revêt un caractère « obligatoire » puisque c'est par elle qu'ils peuvent prétendre au statut de mari avec tous les rôles qui lui sont associés, ou de l'assumer quand ils l'ont déjà, chez les femmes elle répond à des enjeux *a priori* contradictoires mais en réalité complémentaires : sortir de l'ennui et de la routine de la vie domestique, apporter des revenus complémentaires pour augmenter le niveau de vie du ménage, acquérir une autonomie financière, donc une indépendance

économique vis-à-vis du conjoint. Mais la possibilité pour la femme en couple d'exercer ou de ne pas exercer une activité rémunérée, peut dépendre aussi des priorités définies par le ménage et des moyens dont il dispose pour les réaliser.

Par exemple, pour un ménage avec enfants en très bas âge, la priorité peut être accordée aux soins à leur apporter. Dans ce cas, c'est presque toujours la femme qui renonce à une activité salariée, quand celle-ci est exercée à l'extérieur de l'espace domestique, pour s'occuper des enfants, la place de « femme au foyer » reprenant ainsi son cours surtout si les seuls revenus du conjoint suffisent à assurer la gestion matérielle du ménage. La femme reprenant une activité salariée une fois que les enfants acquièrent une certaine autonomie, en général quand ils atteignent l'âge d'aller à l'école maternelle. C'est le cas de l'épouse de Samba qui dit avoir préféré renoncer à toute activité salariée pour s'occuper de l'éducation de ses enfants encore petits. Elle projette de travailler quand le cadet atteindra le niveau d'étude secondaire.
Quand les revenus du conjoint ne permettent pas une inactivité temporaire de la femme, celle-ci est parfois dans l'obligation de travailler pour apporter des revenus complémentaires. Dans ces cas, elle a recours à des moyens moins onéreux de faire garder les enfants[168].

I.2/ Le rapport au logement

Nous avons dit que travail et logement étaient intimement liés dans la construction de l'immigré, les deux piliers, entre autres, de l'intégration. Le rapport au logement dépend certes de l'offre en habitat mais aussi et surtout des projets de réalisation de soi en France.

Mais les immigrés ont toujours eu un rapport difficile au logement. Difficulté due d'une part au manque de structures d'hébergement au début de l'immigration du travail, et d'autre part à l'insuffisance de ces structures par rapport à la demande de plus en plus grande, rendant difficile l'accès au logement.

[168] Les femmes ayant en charge des enfants en très bas âge désireuses de poursuivre une activité salariée, procèdent, si les horaires de travail, les distances géographiques des résidences et les réseaux de sociabilité le permettent, à des gardes alternées des enfants. C'est-à-dire que celle qui va travailler laisse ses enfants à celle qui est en congés. Ce qui permet de réduire les coûts qu'une garde institutionnalisée des enfants (crèches, nounours...) engendrerait.

Après la seconde guerre mondiale, le logement des immigrés se caractérisait par sa précarité comme en rendent bien compte les termes souvent utilisés pour les désigner: « taudis », « bidonvilles ».... Cette précarité va persister malgré l'avènement du « logement social » censé offrir un certain confort.

Théoriquement les immigrés ne sont pas exclus dans l'accès au logement social, ils le seront en pratique du fait de leur « pauvreté » car le « mouvement HLM* » va mettre en attente les populations les plus précaires[169]. Aujourd'hui, avec l'ascension sociale par le logement des classes moyennes de la population « indigène », le parc HLM devient le premier type d'habitat accessible aux immigrants.

Dans les premiers moments de présence dans la société d'immigration, l'une des premières préoccupations pour tout immigré est de trouver un logement. Pendant cette période, le logement « précaire » que constituent souvent le parc HLM et les foyers pour travailleurs migrants (F.M.T.) sont généralement les plus accessibles parce que c'est à ce type d'habitat que les dispositions économiques du moment permettent l'accès. Donc, et comme le dit A. Sayad : « un logement économique, sobre (pour ne pas dire sommaire) pour un occupant qui ne dispose pas de grands revenus et qui, de plus, s'astreint de lui-même à des économies ; un logement pauvre et un logement de pauvre pour un occupant réputé pauvre.[170] ». En effet, les stratégies résidentielles dépendent de la taille du ménage, de sa composition, de ses revenus mais aussi des stratégies de réalisation de soi.

L'immigré seul se contente généralement d'un logement sommaire, donc pas cher. Souvent, une chambre dans un foyer pour travailleurs suffit ou encore dans un logement HLM loué à plusieurs. C'est l'exemple des commerçants, qui ayant leurs familles (femmes et enfants) au Sénégal, sont des immigrés dont Sané nous dit:

* Habitation à loyer modéré (H.L.M.)

169 M. C Blanc-Chaléard, "Les immigrés et le logement en France depuis le XIXe siècle. Une histoire paradoxale," *Hommes et Migrations*, no. 1264 (Décembre 2006).

170 Abdelmalek Sayad, "Le foyer des sans-famille," *Actes de la recherche en sciences sociales* 32-33, no. 1 (1980): 90.

« Qu'ils sont hostiles au regroupement familial. Ils cohabitent ici [en France] par groupe d'hommes allant de quatre à huit personnes. On les trouve dans les logements HLM ou foyers SONACOTRA*.[171] ».

Et c'est quand le projet de constituer une famille se profile que la location d'un logement indépendant s'impose puisque la possibilité de construire une famille par regroupement familial est conditionnée par l'obtention de la part du requérant d'un logement remplissant un certain nombre de critères d'habitabilité.

Les cas de demande de regroupement familial déterminent, ainsi, les stratégies résidentielles car le demandeur se voit obligé de trouver un logement permettant d'augmenter les chances d'avoir l'agrément des services en charge de l'immigration. Le plus souvent, le parcours résidentiel se fait du foyer pour travailleurs vers le parc HLM qui est visé non seulement pour l'espace qu'offrent les logements mais aussi pour la faiblesse du coût locatif.

Toutefois, de plus en plus de migrants quittent le parc collectif « public » pour un logement indépendant (l'acquisition d'un pavillon) ou pour un logement dans le parc collectif « privé ».

L'acquisition d'un pavillon dépend bien sûr des moyens financiers, mais aussi du désir d'avoir un cadre de vie propice à l'éducation des enfants. Les logements HLM, moins chers, concentrent des populations en difficulté sociale formant des quartiers dits « difficiles » donc jugés compromettants pour la réussite sociale des enfants. Quand les moyens le permettent, certains migrants préfèrent se loger dans des quartiers « moins difficiles » voire investir dans un pavillon pour éviter à leurs enfants les mauvaises fréquentations des quartiers « sensibles ». C'est ainsi que les parcours résidentiels se font aussi dans le sens de ces quartiers vers des communes où le logement collectif ou pavillonnaire est encore accessible. Ainsi, beaucoup d'interlocuteurs ont dit avoir habité dans un premier temps les grands ensembles (hauts immeubles d'habitat collectif) des quartiers Malakoff et Dervallières.

* La Sonacotra (Société nationale de construction de logements pour les travailleurs) a été créée en 1956 et avait pour mission de régler le problème de l'insalubrité de l'habitat des travailleurs algériens liée à la pénurie de logements. C'est ainsi qu'elle a particulièrement accueilli dans ses logements (les foyers pour travailleurs migrants), les ouvriers maghrébins puis ceux originaires de l'Afrique subsaharienne (Sénégal, Mali) ; bref un public essentiellement masculin.

[171] Sané, "Les familles sénégalaises à Nantes. Installation, Mode de Vie, Contacts Sociaux et Culturels," 31.

Ces grands ensembles concentrent des populations socialement défavorisées qui n'ont pas la possibilité matérielle de choisir le type de logement et le quartier à habiter.

Ils constituent donc « l'habitat de ceux qui n'ont pas le choix[172] » et regroupent ainsi une population considérée comme étant à « risque » faisant de ces quartiers des zones urbaines sensibles (ZUS)[173].

Quand les moyens financiers le permettent, le parcours résidentiel va de ces zones aux logements collectifs privés des quartiers ou communes réputés « tranquilles ». Le parcours résidentiel aboutit dans certains cas à l'acquisition d'une maison.

Si les dispositions économiques et la constitution du ménage déterminent le type d'habitat, les dispositions culturelles semblent aussi jouer leur rôle. En effet, nous avons constaté que les informateurs ayant une dot scolaire élevée (niveau bac et plus) sont aussi ceux qui développent des stratégies résidentielles du fait d'une part de la rentabilisation de cette dot sur le marché de l'emploi commandant les ambitions résidentielles, d'autre part des projets éducatifs à l'intention des enfants. L'augmentation des chances de réussite des enfants passe par un investissement dans l'habitat donc par des conditions de logement. Ce qui passe, en premier lieu, par la sélection du quartier résidentiel, les quartiers jugés « sensibles » étant évités au profit des quartiers réputés « tranquilles » et « paisibles ».

L'accès au logement, à un type donné de logement, dépend aussi des ordres de préférence définis par chaque migrant. En effet, certains d'entre eux, préfèrent occuper un logement « précaire » à faible coût locatif afin de réaliser le plus d'économies permettant l'acquisition d'un logement au Sénégal. S. M. Tall dira à ce sujet : « L'habitat constitue le secteur de prédilection de l'investissement des migrants internationaux sénégalais. [174]»

La préférence pour un confort de vie minimal au profit d'un investissement dans l'immobilier au Sénégal est dû au fait que beaucoup, les commerçants par exemple dont la plupart vivent seuls (donc sans femme et enfants), conçoivent la société d'immigration comme un territoire de travail et non comme un « territoire de jouissance ».

---

[172] Jeanne Sarrazin, "Les habitants de Malakoff, entre restructuration urbaine et requalification sociale" (Mémoire de Maîtrise de sociologie appliquée au travail et à l'emploi, Nantes- Facultés des Lettres et Sciences Humaines/ Département de Sociologie, 2004), 18.

[173] « Les zones urbaines sensibles (ZUS) sont des territoires infra-urbains définis par les pouvoirs publics pour être la cible prioritaire de la politique de la ville, en fonction des considérations locales liées aux difficultés que connaissent les habitants de ces territoires. » (cf. http://www.insee.fr/fr/methodes/default.asp?page=definitions/zone-urbaine-sensible.htm)

[174] Serigne Mansour Tall, "Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais," *Revue Européenne des Migrations Internationales* 10, no. 3 (1994): 137.

Passant le plus de temps dehors, au travail, le logement n'a pas besoin d'avoir tous les attributs « modernes » du confort puisqu'on y passe très peu de temps et le temps qu'on y passe est consacré au repos. Par conséquent, un logement sommaire suffit largement.
L'acquisition d'un logement au Sénégal correspond à des logiques symboliques et économiques. « La préférence du migrant sénégalais », dit E. Ma Mung, « va toujours à l'investissement immobilier, investissement refuge ».

« Le migrant améliore d'abord la maison familiale dans le village d'origine, puis il construit une maison personnelle dans son village ou dans le secteur où il espère se réinsérer. Par la suite, parfois à l'insu des proches, il investit à Dakar ou dans une capitale régionale. Cet investissement peut avoir plusieurs vocations :

- l'hébergement de la famille ; le plus souvent une petite boutique est alors prévue au rez-de-chaussée dont les revenus doivent assurer une partie des besoins quotidiens de la famille.
- La spéculation locative ; il s'agit alors d'immeubles densifiés à l'extrême, composés de petites chambres louées aux ouvriers ou aux travailleurs du secteur informel.[175] ».

L'investissement dans l'immobilier dans le pays d'émigration est une manière de légitimer l'acte d'émigrer comme si une maison, une maison « pas comme les autres », était non seulement la preuve d'une « émigration réussie » mais aussi la justification ou la raison d'être de l'émigration. Par la maison, l'immigré marque sa présence dans la société d'émigration et y élève aussi son statut social. La maison « la plus belle possible », « la plus moderne » possible est un signe extérieur de distinction sociale et en même temps une preuve de la réussite de l'émigré.

L'investissement dans l'immobilier vise avant tout, et généralement, à améliorer les conditions d'habitat de la famille, au sens large, restée au Sénégal. Mais il est aussi légitimé par des motivations économiques puisque l'acquisition d'un bien immobilier, surtout dans les grands centres urbains où la demande en logement est de plus en plus grande, procure un gain économique non négligeable. Certains ont pu grâce à cette « spéculation locative », financer l'acquisition d'un pavillon en France.

[175] Emmanuel Ma Mung, *Mobilités et investissements des émigrés : Maroc, Tunisie, Turquie, Sénégal* (Paris: l'Harmattan, 1997), 256.

En effet, l'achat d'un bien immobilier au Sénégal, soit pour une « jouissance différée » dans le cas d'un projet de retour, soit pour un investissement économique rentabilisé par sa mise en location[176], témoigne dans les deux cas d'une part de l'attachement de l'émigrant à sa terre de départ et d'autre part de la réussite de son émigration. Tout fonctionne comme si par l'acquisition d'un bien immobilier dans la société de départ, le migrant voulait prouver aux siens « qu'il n'est pas parti pour rien ».

L'acte d'émigrer n'aurait, *in fine*, sa raison d'être que dans la réalisation par l'immigré de « quelque chose » au Sénégal. « Réaliser quelque chose dans sa société d'émigration c'est, en général, l'acquisition des biens immobiliers souvent signes de distinction sociale; et l'émigré qui « ne réalise rien » s'expose à une sorte de sanction sociale:

> *« Le problème, c'est que tu peux faire ici* [en France] *x temps et que tu n'as rien réalisé là-bas. Et les gens qui n'ont pas bougé du Sénégal, ils vivent mieux que toi, oui, ils ont une belle maison. Quelqu'un qui y gagne moins que toi arrive à se payer une maison alors que tu gagnes dix fois plus que lui. Parce que si tu rentres et que tu n'as rien réalisé là-bas, ce sont eux qui vont énumérer le nombre d'années que tu as passées ici: "Tu as passé là-bas dix ans et tu n'as pas pu réaliser telle chose"*. (Nafi, 41 ans au moment de l'interview, en couple, deux enfants, arrivée en France en 1986 par regroupement familial, scolarité primaire non achevée)

Le rapport au logement en France ne devrait donc pas être seulement appréhendé à partir de la corrélation entre les dispositions économiques et le type d'habitat dont ces dispositions permettent objectivement l'accès. Ce rapport devrait aussi être cerné à travers les facteurs tels que la composition du ménage en France et les ordres de préférence dans la stratégie de réalisation de soi définis par chaque migrant.

Après avoir traité du rapport à l'emploi et au logement des migrants sénégalais de Loire Atlantique, il convient de parler des autres aspects de leur vie permanente en France.

[176] Tall, "Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais."

II/ Migrants sénégalais et vie permanente en Loire atlantique

Dès lors que la vie de l'immigré est pensée dans sa société d'immigration en rapport certes avec sa société d'émigration, cette vie est, en quelque sorte, soumise à certaines des exigences de la société française. La vie permanente dans la société d'immigration commence en effet par la gestion de la vie courante et précisément celle relative à ses coûts économiques, sociaux, affectifs et symboliques.

La gestion de ces coûts dépend du lien que l'immigré entretient avec la société d'accueil. Pour les migrants célibataires ou ceux qui ont choisi le célibat en étant marié au Sénégal comme les commerçants, c'est le travail ou l'activité économique qui constitue leur principal lien avec la France. Chez eux, les coûts économiques et sociaux engendrés par la vie permanente sont minorés. Nous avons vu que la stratégie, notamment en matière résidentielle, consiste à occuper un logement sommaire à moindre coût locatif, et de préférence à plusieurs. Et un logement partagé à plusieurs réduit les charges individuelles relatives à la gestion du ménage même si les coûts affectifs liés à l'absence de femme et enfants augmentent[177].

Quand l'immigré entretient avec la société d'immigration un lien qui ne repose pas seulement sur le travail ou l'activité économique, mais aussi sur la vie sociale et précisément familiale, les coûts économiques et sociaux s'en retrouvent majorés. Seul, l'immigré peut se passer de certaines dépenses de consommation qui, en présence de la famille, deviennent nécessaires. En effet, il est « obligé » par les lois françaises en matière d'admission et de séjour des « étrangers » à offrir un minimum de confort à sa famille car la possibilité pour lui de constituer ou de reconstituer une famille en France dépend du respect de ces lois et réglementations. Étant donné que seul, l'immigré réduit ses dépenses afin d'avoir des économies conséquentes permettant d'améliorer les conditions de vie de la famille (au sens large) restée dans la société d'émigration, la vie familiale dans la société d'immigration inverse les priorités qui deviennent moins (ou peu) l'amélioration des conditions de vie de ceux restés sur place, que de ceux qui partagent désormais sa vie c'est-à-dire l'épouse et les enfants.

[177] Albert Nicollet dans son étude réalisée au Havre, a aussi souligné que certains immigrés sénégalais refusaient le regroupement familial en raison des dépenses excessives que la présence de la famille en France entraînerait. (A. Nicollet, *Femmes d'Afrique noire en France: la vie partagée* (Paris : L'Harmattan, 1992)

La vie familiale en France, si elle offre un certain équilibre moral et affectif à l'immigré du fait de la présence de son époux (ou épouse) et des enfants, engendre donc des coûts économiques en termes de charges (loyer, nourriture, factures...) et sociaux en termes d'adaptation dans la gestion de ces coûts et dans les relations entre les membres de la famille.

II.1/ La gestion de la vie sociale et familiale en situation d'immigration

Parler de gestion de la vie familiale en situation d'immigration revient à traiter de la prise en charge des coûts relatifs à la présence permanente dans cette société, ce qui commence par le contrôle de la taille du ménage, des naissances.

II.1.1/ Faire les enfants

La question de la reproduction présente un double intérêt. Elle renseigne d'une part sur le rapport à la procréation dans un environnement socio-économique différent, d'autre part sur la construction des rapports de genre puisque autour de la reproduction se joue le contrôle des corps.

II.1.1.1/ Les enfants comme richesse

Dans les sociétés dites de subsistance, « l'homme riche n'était pas celui qui avait accumulé des biens ou de la terre : la terre, don sacré des dieux, étant inaliénable, seuls comptaient les droits à son exploitation et non à sa « propriété » stricto sensu.[178] ». « L'important était la capacité de travailler la terre, c'est-à-dire de posséder des bras pour ce faire : les femmes et les enfants qu'elles garantissaient constituaient la vraie richesse, de même que le gros bétail, dans les sociétés pastorales :

[178] Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines, Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle* (Paris: Desjonquères, 1994), 34.

la possession en était d'ordinaire réservée aux hommes, à qui il permettait d'acquérir des épouses par le jeu des compensations matrimoniales. Ainsi, plus on possédait de bétail, plus on pouvait obtenir de femmes, donc d'enfants, et plus on était riche. ».

Au Sénégal, la relation « mariage-reproduction » constitue la norme dominante. On se marie pour faire des enfants. Le succès d'une vie maritale dépend en partie du nombre de naissances. Même si cette perception correspondait à un type d'organisation économique (l'économie dite « de subsistance »), elle demeure encore vraie dans un contexte où la production des biens et richesses requiert de moins en moins une abondante force physique. Elle continue à perdurer dans la mentalité de certains immigrés qui valorisent la procréation surtout quand la société d'immigration est perçue comme offrant les conditions matérielles favorables à la prise en charge d'une « famille nombreuse ».

> *« Moi j'ai vu qu'en Afrique mes parents, mes grands-parents, tous ont une famille nombreuse. Mon père et ma mère ont une famille nombreuse, j'ai au moins une quinzaine de frères et sœurs. On a ça en tête. On se dit qu'une famille nombreuse, il n'y aura pas de problème. Parce qu'il n'y a pas de raisons qu'en Afrique, les gens qui ont une famille nombreuse arrivent à vivre au point que certains arrivent à faire des études supérieures, se marier, et que dans un pays développé on n'y arrive pas avec une famille nombreuse.* (Abdoulaye, 51 ans, 2 enfants, scolarité primaire non achevé. Employé dans le Bâtiment et les travaux publics. Il a émigré en France au début des années 70).

Mais le désir d'avoir une « famille nombreuse » contraste parfois avec la réalité. En effet, les ménages observés dépassent rarement les trois enfants. Seuls deux ménages en comptent plus. Ce décalage entre le fait de vouloir fonder une « grande famille » et le nombre d'enfants réellement obtenus, certains informateurs l'imputent à une entrée tardive sur le marché matrimonial surtout pour les individus de sexe féminin ou à un problème de fécondité. C'est le cas Nd. Faye, 47 ans, qui rêvait d'une « famille nombreuse » mais qui n'aura que deux enfants en raison d'un mariage « tardif » et des problèmes de santé :

> *« Moi, j'aurais aimé avoir une famille nombreuse car c'est que nous connaissons. Bon les Blancs disent que ce n'est pas bien, mais nous, c'est ce que nous connaissons.*
> *Ma mère a eu beaucoup d'enfants: 7 garçons 3 filles. Mais moi, je ne me suis pas mariée tôt donc il y avait des chances de ne pas en avoir beaucoup. Mes frères et sœurs ont beaucoup d'enfants. Je suis la seule à en avoir peu.*

> *Ils en ont au moins quatre alors que moi j'en ai que deux. J'ai essayé, ça n'a pas marché et je n'ai pas cherché à insister. Il y a des choses qui relèvent de la volonté de Dieu. Et quand je me suis souvenue que ma grand-mère maternelle en avait que deux, je me suis dit : « si ça vient tant mieux, autrement ce n'est pas grave ». J'ai eu des grossesses difficiles, je me dis que peut être une troisième grossesse me serait fatale ».* (Femme de ménage, scolarité primaire non terminée, mariée à 33 ans en 1994).

Ce décalage est aussi surtout lié à un changement de perception sur le rapport à la procréation. À une perception « fataliste » qui veut qu'un enfant soit un « don de Dieu », que sa prise en charge relève d'une volonté divine c'est-à-dire que les conditions d'existence de tout enfant seraient prédéterminées, se substitue une perception plutôt « réaliste » de la procréation qui veut que le nombre d'enfants soit ajusté aux conditions matérielles d'existence, aux ambitions de réussite nourries envers chaque enfant que ces conditions permettent objectivement de réaliser. Ce qui pousse certains à contrôler la taille du ménage et précisément les naissances.

II.1.1.2. Moins d'enfants, mieux enfants

À la différence de Nd. Faye, Nafi, 41 ans, épouse de Abdoulaye ne regrette pas les deux enfants qu'elle a eus bien qu'étant mariée à l'âge de 19 ans. Elle fait partie de ceux qui ont une conception « réaliste » de la procréation. Car, contrairement à son époux, elle semble moins valoriser la quantité des naissances. Pour elle ce sont les conditions réelles d'existence qui doivent déterminer le nombre d'enfants à faire.

> *« Je pense (...) que faire beaucoup d'enfants, c'est un pêché parce que les enfants ont des besoins. Et moi ça me fait mal que mon enfant me dise qu'il veut telle chose et que je ne peux la lui offrir, qu'il ne mange pas bien, qu'il ne s'habille pas bien, qu'il n'ait pas ce qu'il faut, moi ça me fait mal. Donc je me dis qu'il faut en faire moins et essayer de s'en occuper le mieux possible. Nous en avons que deux. Lui [le mari] aurait voulu en avoir beaucoup. Puisque c'est moi qui m'en occupe, si on en fait beaucoup, je deviendrais folle. Parce que je ne supporterais pas j'en suis sure et certaine. Car je travaille avec les enfants, ça suffit. Les enfants sont devenus de plus en plus durs. Avant, les enfants étaient plus obéissants que maintenant. Parce que maintenant, si tu donnes un interdit, il faut l'expliquer. Avant, si tes parents t'interdisaient quelque chose par exemple s'ils te disent « ne fais pas ça », tu ne fais pas et basta !*

Tu n'as pas à demander d'explication. Mais ici, il faut donner l'explication, il faut justifier. Là-bas [au Sénégal] c'est moins dur, car tu peux avoir une bonne [une employée de maison], tu as toujours une personne pour t'aider. Mais ici, nous sommes seuls. ». (Scolarité primaire non terminée, aide de cuisine)

La procréation engendre des coûts qui augmentent proportionnellement avec le nombre d'enfants. Dans la société d'émigration, l'enfant n'est pas propriété exclusive de ses géniteurs, ces coûts sont relativement allégés grâce à la participation de tout le réseau de parentèle à sa prise en charge. Par contre, en France, la composition des ménages dépossède les géniteurs de cette solidarité de proximité. Ce qui oblige, si les moyens financiers le permettent encore, d'extérioriser la prise en charge des enfants à travers des services institutionnalisés comme les crèches, accroissant ainsi les coûts financiers relatifs à la prise en charge du ménage.

Réduire le nombre des naissances c'est, pour Nafi, permettre à ceux qui sont déjà nés de bénéficier de ce que F. de Singly appelle un « surinvestissement pédagogique, financier et affectif[179]» dont la finalité est d'accroître leurs chances de réussite. Contrôler sa fécondité, c'est augmenter les chances des deux enfants de bénéficier d'une meilleure prise en charge éducative, économique et affective.

Avoir beaucoup d'enfants accroît le risque de ne pas pouvoir satisfaire convenablement leurs besoins eu égard son statut social.

Les parents accordent beaucoup d'intérêt à la réussite sociale de leurs enfants. Pour ce faire, ils essayent de mobiliser tous les moyens permettant d'atteindre cet objectif. Or, l'efficacité des moyens dépendra en partie du nombre d'enfants. Suivant la logique de notre interlocutrice, plus les enfants sont nombreux plus les dispositions économiques et affectives se dispersent et moins elles sont efficaces.

Avoir plus d'enfants, c'est aussi pour Nafi, augmenter le risque d'une perte de contrôle sur eux, donc d'une mauvaise qualité éducative surtout quand, d'une part, cette éducation se caractérise par une faible présence parentale due aux impératifs économiques car les deux parents sont souvent dans l'obligation d'exercer une activité salariée qui réduit leur temps de présence à domicile; et quand, d'autre part, domine chez les informateurs le sentiment d'une perte de leur pouvoir éducatif en France.

[179] de Singly, *Fortune et infortune de la femme mariée*, 90.

En effet, presque tous les informateurs ayant en charge une descendance évoquent la difficulté d'éduquer les enfants en raison des lois de protection de l'enfance qu'ils « accusent » d'accorder beaucoup plus de pouvoir aux enfants quand ces lois dépossèdent les parents du pouvoir éducatif les empêchant presque d' inculquer à leurs descendants les règles et valeurs, en termes de savoir vivre et de savoir être, qu'ils ont eux-mêmes reçues de leurs ascendants. D'où le sentiment d'une désobéissance de plus en plus marquée des enfants générant, chez les parents, la crainte d'une perte de contrôle sur leur descendance en cas de « famille nombreuse ».

> *« Ce n'est pas facile d'avoir un enfant ici* [en France]. *Mon enfant, j'aimerais lui donner l'éducation que j'ai reçue car je la trouve meilleure que celle qui est donnée aux enfants ici. Par exemple, moi, je n'irai jamais brûler la voiture de quelqu'un. Je n'ai aucun intérêt à le faire. Ici les enfants ont trop de liberté. Moi j'ai reçu des fessées et je n'en suis pas mort. Je pense qu'aucun parent ne peut mettre au monde un enfant et ne pas l'aimer au point de le battre sans raison. S'il le bat, c'est pour qu'il suive le bon chemin. »* (El Hadj, 30 ans, marié, un enfant, arrivé en France en 2000 comme étudiant, Bac+3, employé dans une pizzeria. Il habite un logement social)

La divergence de perception sur le nombre d'enfants à faire entre Nafi et son époux est d'autant plus marquée que les enjeux autour de la procréation sont différents pour chacun des conjoints surtout dans un couple caractérisé par une division sexuée des tâches.

> *« Je m'occupe »,* dit-elle*, « de la maison, des enfants. Lui* [le mari]*, l'éducation il ne peut pas parce qu'il n'est souvent pas là. Donc c'est moi qui gère cela. Lui, il amène l'argent et c'est tout. Lui, il s'arrête à ça »*

Dans un ménage ou l'époux occupe la position de pourvoyeur de revenus, l'épouse s'occupant des tâches domestiques et des soins aux enfants, le nombre de naissances n'engendre pas les mêmes enjeux pour chacun des conjoints. Si le mari désire beaucoup d'enfants, c'est parce qu'il ne subit pas la charge physique et mentale qu'engendre la gestion des tâches domestiques contrairement à l'épouse pour qui cette charge augmente proportionnellement au nombre de naissances. Autrement dit, la maternité et les soins aux enfants affecte plus le corps de l'épouse que celui de l'époux d'où la propension de Nafi, dans une logique de « gestion du corps », à contrôler sa fécondité.

Le cas de Nafi permet aussi de relativiser deux idées largement répandues à savoir, d'une part, que la femme immigrée, du fait de la « domination masculine » ne dispose pas de son corps parce que l'usage de celui-ci en matière de reproduction est régulé par l'époux; d'autre part que l'élévation du taux de fécondité en France est due aux familles d'immigrants. Sur ce dernier point, il n'y a pas un différentiel notable entre la fécondité des immigrées et celle des femmes autochtones. « Dans la période 1993-1998 » note F. Héran, « le nombre moyen d'enfants par femme était de 1,72 en France métropolitaine pour l'ensemble des femmes, et de 1,65 pour les seules françaises natives. De 1,65 à 1,72, il n'y a jamais qu'un écart de 0,07 enfant: les immigrées, qui ne représentent que le douzième des femmes en âge d'avoir des enfants, sont trop peu nombreuses pour pouvoir relever sérieusement le taux de fécondité du pays; et elles n'ont en moyenne que 2,2 enfants.[180] ».

En effet, les ménages que nous avons observés dépassent rarement deux enfants. Seuls 4 en comptent plus de 2 au moment de l'enquête.

II.1.2/ La prise en charge financière du ménage

Le mode de prise en charge financière de la famille dépend non seulement de la situation socio professionnelle des conjoints mais aussi, et surtout, de la position revendiquée au sein du ménage en fonction du sexe. Les dispositions sociales et culturelles intériorisées depuis la prime enfance fonctionnent dans la détermination de la position (et le rôle qui lui est associé). Ainsi les ménages où un seul des époux travaille, souvent quand l'éducation et les soins aux enfants par l'autre partenaire, presque toujours la femme, sont privilégiés, il va sans dire que la prise en charge financière du ménage incombe à celui qui travaille. Mais dans les cas où les deux conjoints exercent une activité rémunérée, nous avons identifié deux modes de prise en charge du ménage.

[180] François Héran, "Cinq idées reçues sur l'immigration," *Population et Sociétés*, no. 397 (Janvier 2004).

II.1.2.1/ « Le mari qui paye ses factures »

« Le mari qui paye ses factures » est la figure qui caractérise les ménages dans lesquels les rôles entre les époux sont biens définis avec la revendication par l'un d'un certain statut comme celui de « chef de famille ». Généralement ce sont les hommes qui le revendiquent. Ce qui est une façon pour eux d'affirmer leur masculinité.

La validation de ce statut passe, pour ces hommes, par la prise en charge des dépenses telles que le loyer, les factures d'eau et d'électricité; les poches de dépenses laissées à la charge de l'épouse sont des « dépenses- complément » souvent liées aux rôles féminins c'est-à-dire tout ce qui est relatif aux soins des enfants, l'alimentation (faire les courses complémentaires par exemple). La prise en charge financière du ménage fonctionne suivant le principe de la division sexuée des rôles qui veut que ce soit à l'homme d'assurer la gestion matérielle du ménage comme nous l'avons vu plus haut dans le cas de Abdoulaye et Nafi chez qui le rôle de l'époux se limite « à apporter l'argent à la maison », l'épouse se chargeant des tâches domestiques et des soins aux enfants. Parfois, la volonté de l'homme à vouloir assumer son rôle de « chef de famille », donc de pourvoyeur de revenus, peut conduire à une prise en charge quasi complète des dépenses sans qu'aucune contribution financière ne soit demandée voire exigée de l'épouse. C'est aussi l'exemple d'Abdoulaye et Nafi[*] :

> *« En tant que mari, il ne faut rien qui manque. S'il manque quoi que ce soit, il faut aller le chercher. Parce que c'est mon rôle. Si elle (l'épouse) le veut, elle peut participer, il n'y a pas de problème, cela faciliterait les choses. Mais pour moi, elle n'est pas obligée de participer. C'est mon rôle de prendre en charge la famille. S'il manque quoi que ce soit c'est moi qui dois aller le chercher. Dans mon esprit c'est comme ça. Elle n'est pas obligée d'aller chercher quoi que ce soit. S'il y a 200 personnes qui font autrement tant mieux, mais pour moi c'est comme ça ».* (Abdoulaye)

[*] L'entretien a été réalisé en présence des deux conjoints. Leur présence commune n'a pas été une condition préalable à leur participation à l'enquête. Le contact a été pris avec Nafi. Son mari étant présent le jour de l'entretien, elle a jugé intéressant qu'il y prenne part.

« *Moi je participe si j'en ai envie. Peut-être qu'il y a des familles où la participation de la femme est obligatoire mais ici ça ne se passe pas comme ça. Quand on vit dans une maison on ne peut pas dire qu'on ne participe pas, ce n'est pas possible. Mais il ne me l'impose pas. Je ne paye pas de factures. Je n'ai pas de factures à payer. C'est lui-même qui paye ses factures. Il ne me dit pas: «bon ce mois-ci je ne peux pas payer, c'est toi qui doit payer". Non ! Autrement cela va créer des conflits. Si c'est des petits trucs et que ça me fait plaisir de le faire, je le fais. Je ne veux pas qu'on m'impose quoi que ce soit. Maintenant ça c'est fini. Non, il ne m'a jamais rien imposé d'ailleurs. Pour parler franchement, il ne m'a jamais rien imposé.* (Nafi)

Dans ces ménages, la contribution de la femme se limite généralement aux dépenses en rapport avec les attributions féminines et rarement à celles « traditionnellement » dévolues au mari, donc en lien avec la masculinité. La prise en charge financière est proportionnelle à la position occupée voire revendiquée au sein du ménage même si des arrangements peuvent amener l'épouse à prendre en charge des dépenses qui sont, suivant le principe de division sexué des rôles, dévolues à l'homme. Ces arrangements interviennent surtout quand des situations « imprévues » ne permettent pas à ce dernier de les assurer comme l'indiquent les propos suivants de El Hadj et son épouse :

« C'est moi qui paye tout. Je paye le loyer, la facture de téléphone. C'est normal parce que je suis le chef de famille. J'ai une femme et un enfant et c'est normal que je travaille pour eux. Mais ça fait longtemps je n'ai pas fait les courses. Ma femme a un CDD à Leclerc, elle ramène les courses en rentrant. Il arrive qu'elle paye le loyer. Par exemple, le mois que j'ai passé au Sénégal, c'est elle qui a payé le loyer. C'est elle qui paye la crèche aussi car je ne peux pas tout payer. Voilà ! Il n'y a pas de compte joint. Chacun fait ce qu'il veut de son argent. » (El Hadj, 30 ans, Bac+3, employé dans une pizzeria)

« Déjà je m'occupe de mon fils. Un enfant c'est très cher contrairement à ce que les gens croient. Je m'occupe de ses besoins, de ses habits parce qu'un enfant ça grandit chaque mois pratiquement. Il y a la nourriture qui est très cher, les couches aussi. Il y a aussi la crèche que je paye. Sinon, je m'achète des trucs et avec E. on voit ce que l'on peut faire. Voilà, je n'ai pas envie d'aller au fond. Moi si je travaille, c'est vraiment pour lui [l'enfant], *sincèrement. Je n'ai pas envie qu'il manque de quelque chose. Je veux aussi que quand il sera grand, quand il sera étudiant, qu'il n'ait pas besoin de travailler en dehors des cours. Je suis déjà en train de lui épargner de l'argent pour cela, pour que quand il sera étudiant, qu'il n'ait pas besoin de travailler pour payer ses études. Car les études et le travail, ça ne marche pas, ça ne va pas du tout ensemble. Ça, j'en sais quelque chose.*

> *Il* [le mari] *prend en charge le reste. Il assure son internet, ses machins, ses câbles, tous ses trucs qu'il va acheter. Sinon il y a le loyer, l'électricité, souvent c'est lui qui paye tout cela. Quand ce n'est pas possible, c'est moi qui le fait ».* (L'épouse, 23 ans, niveau d'étude secondaire, caissière dans un hypermarché).

Dans ces familles où les rôles entre les époux sont plus ou moins bien définis, la prise en charge financière du ménage est généralement du ressort des hommes traduisant un certain conformisme à l'attribution « traditionnelle » des rôles sexués.

Pour ces hommes, prendre en charge leurs familles est une obligation en raison de leur statut de « chef de famille » et le rôle qui lui est associé. « Le statut, c'est la place qu'un individu donné occupe ou s'attribue dans un système donné à un moment donné ; et le rôle est l'ensemble des modèles culturels associés au statut c'est-à-dire les attitudes et comportements qui s'associent au statut occupé ou dont un individu revendique l'occupation.[181] ». Étant donné que le statut de mari, de surcroît celui de chef de famille, s'associe au rôle de principal pourvoyeur de revenus, ne pas le faire, reviendrait pour eux à faillir à leur devoir et de ce fait, ils perdraient symboliquement ce statut. Prendre en charge l'essentiel des dépenses familiales correspond ainsi à l'attente sociale à laquelle le mari doit se conformer pour valider sa présence dans le statut de « chef de famille ».

Dans son contact avec les autres, « une personne », dit E. Goffman, « agit dans deux directions : elle défend sa face, et, d'autre part, elle protège la face des autres. Certaines pratiques sont d'abord défensives, et d'autres d'abord protectrices, mais, en général, ces deux points de vue sont présents en même temps. Désirant sauver la face d'autrui, on doit éviter de perdre la sienne, et, cherchant à sauver la face, on doit se garder de la faire perdre aux autres.[182] ». La *face* étant « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier.[183] ».

[181] Jean-Pierre Durand et Robert Weil, *Sociologie contemporaine* (Paris: Vigot, 1997), 115.
[182] Erwing Goffman, *Les rites de l'interaction* (Paris: Éd. de Minuit, 1974), 17.
[183] Ibid.

Dans ces familles, les hommes revendiquent un statut particulier qui génère une façon de se conduire et engendre un rôle spécifique. Ils défendent ce statut en se conformant au rôle qui lui est associé. Ainsi, en s'adjugeant le statut de « chef de famille », ils s'attribuent en même temps le rôle de principal pourvoyeur de revenus. Donc, le statut de chef de famille définit une façon de se conduire à savoir la prise en charge financière du ménage. Ne pas s'y conformer disqualifierait le mari de ce statut et lui ferait « perdre la face ». Prendre en charge l'essentiel des dépenses familiales correspond ainsi pour ces hommes à une « pratique défensive » : défendre sa masculinité, son statut de chef de famille donc sa position dominante.

Ce mode de prise en charge des dépenses familiales basé sur la division sexuée des rôles entre époux contraste avec le second mode de gestion identifié et qui fonctionne sur une indifférenciation des rôles, plaçant les conjoints dans une position quasi égalitaire dans la prise en charge financière du ménage.

II.1.2.2/ La prise en charge conjointe des dépenses familiales

Ce mode de prise en charge se fait par la mutualisation des revenus dans un compte en banque commun ou « compte joint ». Dans certains cas, l'instauration du compte joint permet juste de contenir la contribution financière de chacun des époux. Le montant de cette contribution est fixé par rapport aux charges collectives (loyer, factures, alimentation, assurances etc.) engendrées par la vie en commun. Chaque époux disposant par ailleurs d'un compte bancaire dont l'argent est utilisé pour satisfaire les besoins jugés « personnels ». Seul l'usage du compte joint est soumis à un contrôle collectif, les comptes individuels étant régis par un usage « privé ». Ainsi chez Salif et Oulimata, couple occupant aussi un logement HLM, et qui au moment de l'observation n'avait aucun enfant à charge, chacun verse sur le compte joint et de façon mensuelle un montant qui varie en fonction de l'évolution des charges familiales. Les comptes bancaires individuels servent, quant à eux, à prendre en charge les besoins considérés comme étant « personnels ». Ces époux dont la femme, 32 ans, titulaire d'un certificat d'aptitude professionnel et employée dans un magasin de vente; le mari, 39 ans, Bac+5 employé à mi-temps dans les services à l'automobile, emploi qu'il cumule avec des contrats de remplacement comme professeur

contractuel dans des collèges et lycées, justifient ce mode de gestion par la priorité à accorder aux charges fixes qu'engendre la vie commune sur les besoins perçus comme étant « personnels ». Pour eux, dissocier ces charges des « besoins personnels » c'est s'assurer que les premières seront payées quelles que soient les situations imprévues.

Dans d'autres cas, un seul compte bancaire recueille les salaires et sert de trésorerie pour la prise en charge de toute forme de dépense. Comme l'indiquent les propos suivants de T. Baba et Mounasse, des époux[*] qui habitent aussi dans un logement social avec un enfant à charge :

> *« Nous avons un compte commun. Nos revenus tombent dans ce compte et nos factures y sont prélevées. Voilà ! Et un compte d'épargne où on essaye de mettre chaque mois quelque chose. À l'époque, on avait chacun son compte et à chaque fois on se disait: "c'est à toi de payer ceci ou c'est à toi de prendre en charge cela". C'était trop compliqué. Parce qu'à cette époque moi je travaillais à plein temps et toi* [la femme] *à mi-temps et des fois tu étais à découvert et il fallait chaque fois faire un transfert d'argent de mon compte vers le tien ».* (T. Baba, 30 ans, étudiant en médecine et livreur de pizzas)
>
> *« Donc on se prenait trop la tête à gérer tout cela. On a jugé que c'était plus facile d'avoir un compte commun ».* (Mounasse 28 ans, Bac+5 est équipière dans un restaurant McDonald).
>
> *« Chacun a une carte bancaire et un chéquier. Le truc c'est que si je veux lui faire un cadeau, c'est sûr qu'elle verra la trace. Mais il n'y a pas de problème parce que quand on reçoit le relevé de compte, on regarde juste si on n'est pas à découvert, si toutes les factures ont bien été payées. Voilà ! On ne va pas regarder qui a dépensé quoi... »* (T. Baba)
>
> *« Par exemple si moi je veux acheter telle chose ou lui, on se concerte avant ».* (Mounasse).
>
> *« Nous, nous avons une façon moderne de gérer les choses.* (T. Baba).

Ce couple se définit comme un « couple moderne » dans sa gestion financière du ménage, les attributs de la modernité étant ici la mutualisation des revenus salariés via un compte joint, l'accès « égalitaire » au compte ce qui lève le secret qui entoure le montant des salaires, la « transparence des finances » qui se caractérise par la concertation avant toute dépense non initialement prévue. Il se distingue ainsi de ceux qui fonctionnent sur la base d'une différenciation sexuée des rôles dans la prise en charge financière du ménage.

[*] Entretien réalisé conjointement.

De façon générale, deux principaux modes de gestion financière des dépenses familiales semblent se dégager. Le premier, « inégalitaire », se caractérise par une différenciation des rôles entre les époux; le second, plutôt « égalitaire » de par l'absence de dépenses distribuées en fonction du sexe et de la position revendiquée au sein du ménage, se caractérise quant à lui par une prise en charge conjointe des dépenses à travers la mutualisation des revenus salariés. Le mode de gestion financière instauré dans la famille affecte-t-il le mode de prise en charge des tâches domestiques? C'est la question à laquelle nous allons maintenant tenter d'apporter des éléments de réponse.

II.1.3/ La prise en charge des tâches domestiques

Nous ne pouvons pas traiter la prise en charge financière sans aborder le second aspect de la gestion du ménage à savoir celui relatif aux tâches domestiques.
L'exécution de ces tâches présente essentiellement deux configurations: une configuration qui se nourrit du principe de la division sexuée des rôles avec une différenciation des tâches féminines et des tâches masculines ; et une configuration fonctionnant sur la base d'une participation des époux dans la prise en charge des travaux domestiques qui reste tout de même inégale.

II.1.3.1/ La division sexuée des rôles dans l'exécution des tâches domestiques ou l'affirmation d'une « identité culturelle »

Il s'agit généralement des ménages où l'essentiel des charges financières reviennent aux époux. Ce qui cantonne les femmes dans l'exécution des tâches domestiques. Ces ménages se caractérisent donc par une division sexuée des rôles : celui de l'homme se limitant *« à apporter de l'argent à la maison »*, la femme se chargeant des tâches domestiques et des soins aux enfants comme c'est le cas chez Nd. Faye dont le mari, vendeur itinérant, prend en charge les factures, les dépenses relatives au loyer et l'alimentation:

> *« Ici, tu vois un couple de toubab, le mari descendre du boulot et aller faire le ménage ou préparer le repas. Mais beaucoup de maris sénégalais ou africains ne vont pas le faire même à l'absence de la femme. Maintenant, il y en a qui le*

font de plus en plus parce que la femme travaille. Mais, la majorité ne le fait pas.
Franchement, les tâches domestiques, c'est moi qui les gère. Maintenant, je travaille et j'ai d'ailleurs choisi de travailler à temps partiel car je sais que j'ai du travail à la maison et donc je ne peux pas le cumuler avec un boulot à temps plein. Peut-être c'est parce que je n'ai pas un boulot à temps plein. Mais honnêtement, je ne l'ai pas cherché et je ne veux pas d'un boulot à temps plein. Le matin, j'emmène les enfants à l'école après je vais au boulot. Ils mangent à la cantine. Ce qui fait que si j'arrive, j'ai le temps de me reposer avant d'aller les chercher à 16h après, ça me laisse le temps de faire les travaux domestiques. Franchement, je ne vais pas faire faire la bouffe à mon mari, je ne vais pas lui faire faire la vaisselle sauf si je tombe malade et qu'il m'aide. Mais je ne vais pas, tant que je peux le faire, lui demander de faire les tâches domestiques. Je sais que mon mari tient à certains principes, et je sais que certaines choses, c'est moi qui doit les faire, je ne vais pas chercher à lui faire faire les travaux domestiques. C'est sûr que le fait que ton mari t'aide dans les tâches domestiques, ça soulage, mais il ne faut pas exagérer. Il y a des choses qui ne font pas partie de notre culture… Pour moi, je suis sénégalaise et je le resterais » (47 ans, niveau primaire, femme de ménage, deux enfants. La famille habite un logement social).

En effet, la division sexuelle des rôles qui attribue à la femme les tâches domestiques et le soin aux enfants, bref les tâches conformes au principe de vision et de division de l'espace domestique, est érigée en norme culturelle spécifique aux Sénégalais pour ne pas dire aux Africains. Elle constitue donc ce qui fait le « nous » par opposition à ce qui fait le « eux », les toubabs (les Blancs) dont certains informateurs, comme Nd. Faye, pensent, à tort ou à raison, qu'ils fonctionnent suivant le mode du partage des tâches domestiques entre conjoints. Remettre en cause ce principe de vision et division de l'espace reviendrait pour elle à renier une partie de sa culture, de son identité, à se trahir elle-même ainsi que ce qui sont « nous » avec le sentiment ou le soupçon de passer du côté des « autres », des toubabs avec ici toute la connotation négative que comporte le fait d'être considéré comme un « toubab », un « Blanc »...

L'intériorisation de cette division sexuée des rôles dans le ménage imprime à l'exécution des tâches domestiques et le soin aux enfants un caractère obligatoire assorti de sanctions sociales à l'encontre de la femme :

> *« Je vis dans une culture africaine, donc je suis obligée de veiller à ce que ma maison soit propre et bien rangée, car je sais que si les gens viennent ici et trouvent que la maison est sale, c'est moi qui vais être pointée du doigt et non mon mari »*, confie l'épouse de El hadj, 23 ans, caissière, un enfant

En effet, la culture toucouleur, dans laquelle elle a baigné, opère une différenciation sexuée des espaces ainsi que les rôles dévolus à chaque sexe dans l'espace qui lui est assigné. Chez les Toucouleur, il existe deux espaces: le *gallé* (la maison, l'unité domestique...) et le *suudu* (la chambre ou l'intérieur). L'homme est le *jom gallé* c'est-à-dire le chef de famille, de ménage. En tant que tel, il doit veiller à ce qu'il ne manque pas de vivres. La femme est le *jom suudu*, littéralement la chef de chambre ou encore la responsable de l'intérieur. En cette qualité, la propreté de l'intérieur est de son ressort. Et on comprend pourquoi elle ressent un sentiment de culpabilité quand la maison est « sale et mal entretenue ». L'intériorisation de cette division des espaces et des rôles qui leur sont assignés génère une règle de conduite que les femmes doivent suivre pour valider leur rôle d'épouse donc de responsable de l'intérieur. « On peut définir une règle de conduite comme étant un guide pour l'action, recommandé non parce qu'il serait agréable, facile ou efficace, mais parce qu'il est convenable ou juste. L'enfreindre conduit de façon caractéristique à se sentir mal à l'aise et entraîne des sanctions sociales négatives […]. Les règles de conduite empiètent sur l'individu de deux façons générales : directement, en tant qu'obligations, contraintes morales à se conduire de telle façon ; indirectement en tant qu'attentes de ce que les autres sont moralement tenus de faire à son égard. [184] ».
Ainsi, le principe de division confère à la femme l'espace de l'intérieur. La gestion de celui-ci revêt chez elle un caractère obligatoire qui l'expose à des sanctions sociales négatives comme le fait d'*« être pointé du doigt »* en cas de manquement à son rôle.

Pourtant, le migrant sénégalais célibataire en France, prend en charge les travaux ménagers. Mais le principe de vision et de division sexuée des tâches domestiques reprend son « droit » dès qu'il y a présence d'une épouse, éloignant l'homme des espaces et des tâches perçus comme relevant de la compétence féminine.

Autant dans ces couples la participation financière de la femme dans la gestion du ménage est nettement moindre que celle des époux, autant l'est aussi la participation de ces derniers à l'exécution des travaux domestiques *a priori* dévolus à la femme.

[184] Goffman, *Les rites de l'interaction*, 44.

Et quand certains époux consentent à faire certaines corvées, c'est seulement pour « aider la femme », pour lui donner « un coup de main ». Mais il ne faut pas que l'épouse réclame cette aide qui doit être spontanée et surtout venir de la propre initiative de l'homme. Comme si le fait pour une femme de demander à son époux de faire la vaisselle ou de passer l'aspirateur par exemple portait atteinte à sa dignité, à son honneur c'est-à-dire son amour propre respect de soi :

> *« Si on compare avec le Sénégal où la femme est au foyer, elle cuisine, passe la serpillière, ce sont des contextes différents. Chez moi, ça ne se passe pas comme ça. Si elle a le temps, c'est elle qui fait la cuisine. Je préfère parce qu'elle cuisine mieux que moi, et moi je passe la serpillière par exemple. Mais si elle travaille à 9h par exemple, c'est moi qui donne le biberon à l'enfant, je l'emmène à la crèche ; alors que si c'était au Sénégal, c'est elle qui ferait tout cela. Au Sénégal, la plupart des femmes ne travaillent pas, elles sont femmes au foyer. Même ici il y en a chez les Blancs, des femmes au foyer. Moi personnellement, je ne suis pas là à dire que c'est ma femme et c'est à elle de tout faire, même si, des fois, la tradition revient. On est né, on a vécu et grandi avec. Donc forcément, ça revient de temps en temps. Par exemple dire que je ne vais pas faire telle chose parce que c'est un truc de femme, ça arrive. L'effet macho ressort souvent. Mais je balaie, je fais la vaisselle, je cuisine même si je préfère qu'elle le fasse car elle cuisine mieux que moi. La poubelle, c'est moi qui la descends. Je fais tout, il n'y a pas de différence même si elle se consacre plus que moi aux tâches domestiques. C'est elle qui fait les travaux domestiques le plus souvent. Si je vois qu'elle est fatiguée, je le fais. Mais je ne le fais pas si elle me le demande. J'aime bien le faire par ma propre initiative car je n'aime pas recevoir des ordres en général et surtout venant d'une femme ».* (El hadji, 30 ans, Bac+3)

Il ne faut pas demander à l'homme de faire des tâches qui pourraient causer son « déshonneur », la « perte de sa face ». Tout fonctionne en effet, comme si les individus opéraient une hiérarchisation des tâches sur une échelle allant des moins au plus dévalorisants au regard de l'honneur masculin :

> *« Chez moi, je prépare le repas, je fais la vaisselle, le ménage. Des fois, mes enfants m'aident. De temps en temps, mon époux aussi. Il arrive qu'il sente que je suis fatiguée, il vient m'aider. Sinon, je ne lui demande jamais, car ça me gêne de le faire surtout devant les enfants. Tu sais, on nous a éduqués sur le principe selon lequel c'est à la femme d'entrer dans la cuisine. Mais pour les courses, c'est mon époux qui les fait pour moi. Je lui dresse une liste et c'est*

lui qui y va, des fois avec les enfants. Moi, je ne peux pas car je suis à la boutique jusqu'à 19h et après il faut que je fasse à manger ». (Khady, 39ans, gérante d'une boutique d'alimentation, trois enfants obtenus d'un premier mariage, remariée. Elle s'est installée en France depuis 1993. Elle vit en famille dans un logement social)

Y. Verdier a montré comment à Minot, cuisiner est un rôle réservé aux femmes, et que le fait pour un homme de cuisiner pour sa famille est négativement sanctionné par la société. « Cuisiner », dit-elle, « est un privilège de la mère, et l'homme qui, au sein d'une famille, s'y risquerait, c'est un « fanoche » : « un fanoche », c'est un homme qui va faire la soupe, un homme qui va faire le linge, qui fait la cuisine, qui fait le ménage aussi bien que la mère, parce qu'en principe ce devait être les femmes qui fassent ce travail-là. On se moquait d'un homme qui faisait ça. Un homme qui faisait la cuisine, qui secondait sa femme, c'était diminué.[185] ». Donc un « fanoche » est un efféminé, un homme qui a perdu sa masculinité.
« Être gênée de demander à son mari de faire les travaux domestiques », surtout devant les enfants, c'est donc éviter de lui faire perdre la face, sa masculinité. C'est donc ne pas le rendre « fanoche », ce qui correspond à ce que E. Goffman appelle une « pratique protectrice.[186] ». La femme protège ainsi la *face* de son mari en lui faisant faire des tâches jugées valorisantes pour l' « honneur masculin » comme le fait d' « aller faire les courses ».

Si la prise en charge financière est revendiquée par certains hommes pour valider leur rôle de chef de famille, l'appropriation des travaux domestiques est aussi une façon pour les épouses d'affirmer leur féminité. Donc se sentir « femme », ou remplir son rôle d'épouse, c'est ainsi faire soi-même les tâches domestiques et non les faire faire à son mari.

À côté de ce mode de prise en charge des travaux domestiques caractérisé par une différenciation sexuée des tâches, nous avons repéré un autre mode de prise en charge dans lequel la participation de l'homme aux tâches mêmes jugées « féminines » dépasse la simple aide, le simple « coup de main » apporté à l'épouse.

[185] Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire : la laveuse, la couturière, la cuisinière* (Paris: Gallimard, 1983), 57.
[186] Goffman, *Les rites de l'interaction*.

II.1.3.2/ « Le premier qui rentre prépare à manger »: la redéfinition des rôles dans la gestion du ménage

En plus des ménages où les rôles des conjoints semblent bien définis, il y a ceux où la question de l'exécution du travail domestique n'est pas exclusivement du ressort de la femme. Ce qui, toutefois, n'augure pas d'une répartition équitable ou équilibrée du temps de travail domestique entre les époux. Et ce n'est pas parce qu'il y a une gestion moins « genrée » des tâches domestiques au sein du ménage qu'une spécialisation sexuée n'existe pas. En effet, malgré la tendance à une relative égalité entre les sexes dans certains domaines tel que le domaine économique où les femmes s'investissent de plus en plus, et autant que les hommes, l'espace domestique continue à perpétuer la dissymétrie dans les rapports de genre pour ce qui est de la prise en charge des tâches domestiques. Selon A. Bihr et R. Pferfferkon les femmes françaises assurent encore l'essentiel du travail domestique. « En 1999 », rapportent les auteurs, « elles consacrent presque autant de temps aux activités domestiques (hors bricolage et jardinage) qu'en 1986: trois heures trente-trois minutes par jour en moyenne pour une active occupée et quatre heures vingt-cinq minutes pour une inactive...Les femmes actives occupées consacrent toujours près de trois fois plus de temps à ces activités que leurs homologues masculins.[187] ».

Dans l'exécution des tâches ménagères définies par les auteurs comme « les tâches d'entretien matériel des membres de la famille, de son logement et de son équipement », celles exercées par les hommes et celles exercées par les femmes sont de nature différentes. Autrement dit, en plus de la différence de temps consacré aux travaux domestiques, il y a une différenciation sexuée des tâches avec d'un côté les « tâches féminines » c'est-à-dire celles prises en charge presque exclusivement par les femmes et qui concernent le « linge (lavage, repassage, raccommodage) mais aussi le nettoyage des sanitaires... »; de l'autre, les « tâches masculines » assurées particulièrement par les hommes et essentiellement en rapport avec la force physique dont « essentiellement le portage..., l'entretien de l'automobile » et à « l'habileté manuelle » comme le bricolage. Mais la participation des hommes à certaines des « tâches féminines », comme la cuisine, les courses, la vaisselle, le ménage..., est de plus en plus grande.

[187] Alain Bihr et Roland Pferfferkorn, "Hommes-femmes, l'introuvable égalité. La place contradictoire des femmes dans la société française," *Recherches et Prévisions*, no. 61 (2000): 24.

Ces tâches auxquelles les hommes consacrent de plus en plus de leur temps rentrent dans la catégorie de ce que Bihr et Pfefferkorn appellent les « tâches négociables ». Les arrangements entre conjoints feront que l'un se consacrera plus que l'autre aux tâches qui relèvent plus de sa « compétence » :

> *« Ici, tout le monde participe aux travaux ménagers. Le premier qui rentre prépare à manger et puis voilà ! Si je mets en route la machine à laver et je vais au travail, si elle s'arrête le garçon étend le linge, s'il ne le fait pas il le détend. Papa aussi pareil. Celui qui entre le premier fait à manger que ce soit papa, maman, le garçon. C'est comme ça, parce qu'il faut que tout le monde y trouve son compte. Ce n'est pas évident parce que la fatigue est là si une seule personne veut tout prendre en charge …Tout ce qui est bricolage, c'est papa ».*
> (Martine, 52 ans, 3 enfants, assistante de direction)

Les ménages où l'exécution des travaux domestiques n'est pas soumise au principe de division sexuée des tâches sont aussi ceux qui se caractérisent par une prise en charge financière des charges familiales peu « genrée ». Autrement dit, ce sont des ménages où les deux époux occupent le rôle de pourvoyeurs de revenus par l'exercice d'un emploi ou d'une activité génératrice de revenus avec une participation quasi égale aux dépenses. Mais nous avons vu que l'indifférenciation sexuée dans la gestion financière des charges familiales entre les époux n'entraine pas de façon mécanique une égalité dans l'exécution des travaux domestiques. En effet, sous l'empreinte du principe de vision et de division sexué des rôles, certaines femmes exonèrent leurs conjoints des tâches domestiques ou consacrent plus de temps à leur exécution quand bien même elles contribuent financièrement à la gestion du ménage.

On pourrait penser que les ménages constitués de conjoints plus « jeunes » (moins de 45 ans) sont ceux qui fonctionnent sous le mode d'une gestion sexuellement indifférenciée et les ménages régis par une division sexuée des rôles seraient ceux qui sont composés de partenaires plus âgés ou avec une différence d'âge notable entre les partenaires. On pourrait aussi penser que la propension des conjoints à instaurer une division des rôles ou, au contraire, à opter pour l'indifférenciation de ceux-ci dans la prise en charge du ménage dépendrait de l'étendue de leur capital culturel mesuré à l'aune du titre scolaire. Ces facteurs, l'âge, le niveau d'étude peuvent jouer un rôle mais les informations recueillies sur le terrain ne permettent pas d'affirmer leurs effets.

Les rapports sociaux de sexe qui structurent le mode de gestion du ménage semblent dépendre du type de socialisation reçu. En effet, la caractéristique principale des ménages régis par des rapports de genre moins distincts dans la gestion financière des charges ainsi que dans l'exécution des travaux domestiques est que les conjoints qui les constituent n'ont pas connu une « éducation différentielle ». En clair, l'éducation qu'ils ont reçue n'est pas marquée par une différenciation sexuée des espaces et des rôles spécifiques à chaque espace. C'est le cas, par exemple, de T. Baba (30 ans, étudiant en médecine et livreur de pizzas) et de son épouse Mounasse (28 ans, bac+5, travaille dans la restauration rapide) ; couple interviewé ensemble :

> *« Dans la société sénégalaise, le mari fait ceci, la femme fait cela. Moi je ne crois pas en cette différenciation, c'est pourquoi je pense que je suis décalée. Pour moi, dans un couple, chacun est capable de faire n'importe quoi. Je ne crois pas au fait qu'il y ait un rôle dévolu à chacun et dans lequel il est cloisonné. Je suis décalée parce qu'il y a plein de filles qui ne pensent pas comme moi. Ma copine qui est dans la cuisine ne pense pas du tout comme moi. Elle pense que c'est à la femme de faire la cuisine pour son mari. Je veux bien qu'une femme fasse à manger à son mari, mais je ne vois pas pourquoi ce serait à elle de le faire tout le temps. Moi, quand je rentre et que je suis fatiguée, c'est lui* [le mari] *qui entre dans la cuisine. Moi, j'ai toujours été comme ça que ce soit au Sénégal ou ici. J'ai été éduquée comme ça. Chez nous, il n'y avait pas un rôle dévolu au garçon et un autre à la fille. Ce n'est pas au garçon de faire ceci et la fille cela. Non ! Je suis capable de faire autant de choses que le garçon et le garçon est capable de faire autant de choses que moi. Voila ! J'ai été éduquée dans ce sens. Chez nous, les travaux domestiques, nous nous les partagions à parts égales entre garçons et filles. Ma mère, femme au foyer, ne nous a jamais dit qu'un garçon n'entrait pas dans la cuisine ou qu'une fille ne doit pas faire telle chose. Mon père travaille au ministère de la jeunesse et des sports et ma mère est à la maison pour s'occuper de la famille. En fait, mon père ne nous a jamais posé de barrières par rapport aux activités sociales et autres. Il ne nous a jamais posé de barrières comme quoi une fille ne devait pas faire telle chose et un garçon, telle autre. En fait, moi la seule différence que j'ai toujours faite entre une fille et un garçon c'est le sexe. Mais dans la vie je n'ai jamais eu cette différence.*
> *Il y a un homme, je lui ai posé la question de savoir ce qu'il ferait si son bébé faisait caca dans sa couche. Il m'a répondu qu'il ne ferait rien puisque sa femme est là. Je suis désolée mais je ne peux pas comprendre. C'est son enfant, et pourquoi dire: "non parce que ma femme est là" Moi, mon père le faisait bien* (rires). *Maintenant il a plus de 60 ans mais en son temps il le faisait bien. Mais un jeune du 21^{e} siècle qui me dit ça… ».* (Mounasse)

« Elle a la chance de tomber sur un mari "open mind" [ouvert d'esprit], *qui ne pense pas comme un Sénégalais bon teint. Donc voilà ! Si elle est fatiguée, je fais la cuisine pour la famille. Il n'y a pas de rôles définis concernant la cuisine, le ménage. Elle travaille comme moi et je ne vois pas pourquoi ce serait à elle de faire la cuisine toute seule. S'occuper du bébé aussi c'est pareil. On le fait instinctivement : "Tu y vas ou j'y vais" ; "non vas-y parce que je suis fatigué", voilà ! Il n'y a pas de rôles bien définis. »*
On a passé la plus grande partie de notre éducation à l'étranger, en Algérie. Ma mère ne travaillait pas c'est seulement mon père qui travaillait. Mais c'était à peu près pareil car il m'arrivait de faire la cuisine le soir. C'est là-bas où j'ai appris à faire les omelettes, les frites tout ça. Puisqu'il n'y avait pas d'employée de maison comme au Sénégal, c'est ma mère qui se tapait tout le boulot. On l'aidait à faire le ménage surtout le dimanche quand on n'avait pas école. Voilà ! J'ai été éduqué comme ça. Si j'avais été éduqué comme d'autres, ça aurait été difficile de rencontrer une fille comme ça parce que j'aurais eu mes propres notions du rapport de genre. Par exemple si je voyais mon père [diplomate] *rester comme ça sans rien faire pendant que ma mère se tape tout le boulot, si j'avais été éduqué dans ce sens, ça oui, j'aurais fait pareil. Je ne me serais pas marié pour me taper le ménage, la cuisine. Tout est question d'éducation ».* (T. Baba)

Tout serait donc une question d'éducation, ce travail d'inculcation des structures sociales et mentales constitutives des conditions sociales, économiques particulières de vie et qui génère un *habitus* c'est-à-dire l'ensemble des schèmes de jugement et d'appréciation fonctionnant comme le principe directeur des conduites et comportements; bref des pratiques particulières chez les individus qui les portent. Ayant été socialisés dans un environnement non régi par une différenciation « genrée » de l'espace domestique ainsi que les rôles attribués à chacun d'eux suivant le sexe, T. Baba et Mounasse sont donc prédisposés à instaurer des rapports sociaux quasi égalitaires dans la gestion du ménage. C'est ainsi que le mari peut faire certaines tâches (faire la cuisine, le ménage, les soins à l'enfant) sans que son honneur masculin n'en prenne un coup.

Ces mêmes tâches suscitent une gêne ou font ressurgir « l'effet macho » parce que considérées comme étant « féminines » donc honteuses pour l'homme chez les époux ayant connu une éducation différentielle avec attribution sexuée des espaces et des rôles. La division sexuée du travail fait que c'est aux femmes que l'on inculque l'occupation de certains espaces comme la cuisine et tout le travail de l'intérieur (les tâches ménagères).

L'incorporation des schèmes qui structurent cette division des espaces et des tâches, prédispose ainsi les époux ayant connu une éducation différentielle à une différenciation des rôles dans la gestion de l'espace domestique. Le contexte social et environnemental dans lequel les individus ont été éduqués semble donc influencer les différences de jugement et d'appréciation sur les rapports de genre en général et les rôles des époux au sein du ménage en particulier. Quand pour El hadj et son épouse il est « normal » que ce soit l'homme qui prenne pour son compte l'essentiel des charges (loyer, factures...) et que l'exécution des travaux ménagers soit du ressort de la femme, ce principe de division sexuée des rôles entre les époux relèvent de « l'anormal » chez T. Baba et Mounasse.

Nous avons parlé de la « réalisation de soi » dans la société d'immigration des migrants sénégalais à travers l'emploi et le logement. Nous avons aussi traité de la prise en charge du ménage et des types de rapports sociaux entre sexes que la vie permanente en France instaure en particulier chez les migrants menant une vie familiale; bref de la façon dont la vie de « l'intérieur » est gérée. Nous allons à présent traiter de la vie de « l'extérieur » en termes de sociabilité.

II.2/ Vie sociale et sociabilité chez les migrants sénégalais de Loire atlantique

Les activités de sociabilité sont souvent perçues comme une façon de rompre avec la routine de la vie en immigration, vie qui se limite souvent au travail et à la prise en charge du ménage; traduisant ainsi la perception historique de l'immigré à savoir de quelqu'un dont la présence en France ne se justifie que par le travail et le logement. Le sentiment de routine est généralement entretenu par le mécanisme d'exclusion ou d'auto-exclusion dans l'investissement de certains espaces de sociabilité et de loisirs, soit parce que l'immigré n'a pas les dispositions lui permettant de les investir selon l'ordre de normalité défini par la société d'immigration et de ce fait il considère ces espaces comme « n'étant pas faits pour lui »; soit l'immigré ne se sent pas autorisé à les investir auquel cas il choisit de rester « à sa place ».

« Rester à sa place » c'est fréquenter les espaces « autorisés », les espaces pour « immigré » ou ayant une forte connotation « immigrée » et généralement créés par les immigrés.

Les migrants sénégalais de Loire atlantique se caractérisent par une sociabilité différenciée selon l'âge, le sexe et aussi selon les dispositions sociales et mentales de chacun.

II.2.1/ Une sociabilité « genrée »

Le principe de vision et de division sexué des espaces structure le mode de sociabilité. Ainsi, les hommes et les femmes n'ont généralement pas les mêmes activités de sociabilité. En effet, les femmes s'investissent plus souvent dans des organisations « féminines » telle que l'association « Les belles sénégalaises de Nantes » regroupant un public exclusivement féminin. Ces organisations se structurent autour des activités de tontines réunissant les membres de façon mensuelle, sur la base d'une réception à domicile faite de façon alternée entre les membres. La tontine proprement dite est une sorte d'épargne, c'est-à-dire que les membres décident de placer une somme dont le montant total est donné tour à tour à chacun après tirage au sort. Elle peut aussi fonctionner sous la forme d'une mutualité permettant de soulager financièrement les membres lors d'événements particuliers (mariage, baptême, décès...).

Cette « sociabilité féminine » est donc construite par exclusion des hommes, les femmes pouvant parler des sujets ou des problèmes considérés comme étant spécifiques aux femmes (sexualité, vie de couple...). Leurs organisations sont ainsi des espaces entièrement soumis à leur contrôle:

> *« On préfère être seules, car si les hommes viennent dans nos rencontres, ils vont commencer à parler d'heure, ils vont tout le temps dire: "il est l'heure de rentrer". Or, si on est entre femmes, on peut passer autant de temps ensemble, on peut rester autant qu'on veut ».* (Khady, 39 ans, gérante d'une boutique d'alimentation)

En excluant les hommes de leurs organisations, les femmes se créent un espace social entièrement régi par leurs principes de jugement et d'appréciation contrairement à l'espace domestique.

Selon des témoignages, il y aurait une adhésion d'hommes dans certaines tontines. Mais nous n'avons pas pu vérifier de présence masculine dans ces organisations qui restent tout de même plus investies par les femmes.

L'adhésion à ces organisations n'est pas automatique. Elle se fait par cooptation. Certaines femmes hésitent à y adhérer voire évitent ces organisations pour se prémunir des commérages, préférant donc une certaine « tranquillité ». Maty, une informatrice de 31 ans, habitant un logement social, divorcée avec trois enfants, rapporte que ces organisations sont aussi des espaces de concurrence où les femmes rivalisent en termes de tenue vestimentaire, de tresses, de bijoux…Ce qui, parfois, entraîne des commentaires ou des remarques « désagréables » à l'encontre d'autres membres.

Les structures de sociabilité caractérisées par une mixité sont l'ASNA, l'association des Sénégalais de Nantes et agglomération et les *dahira*, organisations d'obédience religieuses.

L'ASNA organise des manifestations culturelles et des manifestations à but lucratif c'est-à-dire permettant de collecter des fonds en vue d'une participation au financement de projets d'aide au développement au Sénégal ou d'une prise en charge d'événements concernant un sénégalais (décès, maladie nécessitant des soins onéreux). Une organisation à l'image de l'ASNA existe aussi à Saint-Nazaire mais il semblerait qu'elle ne fonctionne plus aussi bien.

Quant aux *dahira*, il s'agit d'organisations fondées sur la base d'une conviction religieuse ou plutôt d'une appartenance confrérique. Ces organisations sont des espaces de sociabilité, de solidarité structurées autour de la diffusion et de la pratique de l'Islam telle que préconisée par la confrérie de rattachement comme le *mouridisme*, le *tijanisme*. Dans un contexte de vie urbaine caractérisée par une distanciation dans les relations interpersonnelles, le *dahira* offre un lieu de rencontre, un espace d'interconnaissance entre les adeptes dispersés, même si la fonction de diffusion de la pensée idéologique et religieuse du fondateur est généralement plus mise en avant.

« C'est, aujourd'hui, le lien le plus solide unissant l'adepte à ses coreligionnaires et au pouvoir central de la religion[188] ». Mais le *dahira* a un autre enjeu pour les chefs de confréries. « Pour les élites maraboutiques », dit M. C. Diop, « le *dahira* constitue une structure d'encadrement des *taalibe*[*], un maillon essentiel dans les circuits de communication entre l'administration confrérique et la masse des fidèles (…). Par ailleurs, les *dahira* ont une fonction économique et politique fondamentale. Le pouvoir d'un marabout dépend essentiellement du nombre d'adeptes- donc de *dahira*- contrôlés. Ceux-ci lui garantissent des ressources monétaires, participent à la réalisation des travaux collectifs de la confrérie et lui permettent de négocier avec l'État l'ouverture de crédit (rarement remboursés et toujours renouvelés).[189] ».

Nous n'avons pas repéré d'organisations similaires chez les migrants sénégalais de confession chrétienne ou autres.

La sociabilité associative peut aussi se structurer autour de l'appartenance ethnique ou territoriale (le village par exemple), constituant ainsi un mécanisme d'exclusion pour ceux qui ne sont pas de l'ethnie ou du territoire.

Les organisations mixtes n'échappent pas au principe de vision et de division sexué des rôles. Au sein de l'ASNA par exemple, la direction est composée en majorité d'hommes. Cela serait plutôt dû à un manque d'intérêt des femmes à s'investir dans l'association que d'une volonté manifeste des hommes de les écarter des postes de représentation.

À la différence des organisations comme l'ASNA, les associations religieuses sont la reproduction des rapports sociaux de genre structurant le « champ religieux » en général; « champ » hiérarchisé en fonction du sexe avec les hommes qui occupent les positions dominantes et les fonctions valorisantes comme celle d'imam, de *serigne*. Nous avons pu observer cette hiérarchisation sexuée des positions et des espaces occupés lors des manifestations religieuses comme la célébration de la naissance du prophète organisée par les *tijane* en mars 2009, ou encore les soirées religieuses hebdomadaires qui se tiennent généralement les jeudis. Ces manifestations se caractérisent donc par une différenciation sexuée des espaces occupés.

[188] Momar C. Diop, "Fonctions et activités des *dahira* mourides urbains (Sénégal).," *Cahiers d'études africaines* 21, no. 81 (1981): 79.
[*] Disciple, fidèle
[189] Diop, "Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal).," 80.

Les hommes et les femmes ne se mélangent pas; les premiers occupent le centre c'est-à-dire le cercle de diffusion de la parole du prophète; les secondes, l'espace périphérique c'est-à-dire le cercle de réception.

De façon générale, les hommes ont une sociabilité structurée autour des loisirs « masculins » en premier lieu le football. Très souvent, des rencontres sportives hebdomadaires rassemblent des hommes même s'il arrive que certains y viennent en famille avec femmes et enfants.

Beaucoup se sont d'ailleurs distingués dans ce domaine et ce n'est pas par hasard que certains s'y investissent en devenant entraîneur de club de football de façon bénévole ou en tant que salarié.

Il y a une dissymétrie entre les sexes dans le rapport à l'espace public relatif à la sociabilité et aux loisirs. Les femmes sont moins tournées vers les « activités extérieures », sauf en cas d'emploi salarié bien sûr, du fait d'une part de l'éducation sexuellement différenciée qui tend à tirer toutes les activités féminines vers l'intérieur, le dedans, l'espace caché; et les activités masculines vers l'extérieur, le dehors c'est-à-dire l'espace visible :

> *« Moi je n'ai pas beaucoup de fréquentations tout simplement parce que je n'ai pas le temps de quitter ma maison. Du coup je pars chez personne. Quand je ne suis pas au boulot, je suis à la maison. J'ai toujours quelque chose à faire à la maison. Je pense que c'est une question d'habitude. Je n'ai pas l'habitude de sortir car je n'ai pas été éduquée comme ça. Comme je l'ai dit, je ne sortais pas à Dakar [au Sénégal], ici aussi du coup je n'ai pas pris l'habitude de sortir. Moi, c'est vraiment femme au foyer. Je suis vraiment comme ça. J'aurais bien aimé sortir de temps en temps pour aller dans les centres commerciaux, aller voir les copines, des trucs comme ça. Le problème c'est que je n'ai pas le temps. Le jour où je suis au repos c'est là que je fais le ménage, la lessive, la cuisine, plein de choses c'est pourquoi je n'ai jamais le temps. La télé je la regarde tous les jours mais je ne mets pas ça dans mes loisirs. Pour moi, les loisirs c'est aller faire du sport, aller dans les associations. Et je ne fais rien de tout ça. On dirait que je suis intéressée par rien du tout. ».* (L'épouse de El hadji, 23 ans, caissière, un enfant)

L'investissement des femmes à l'extérieur dans le cadre de la sociabilité associative se fait souvent avec prudence. À ce sujet, A. Hamouche dit ceci à propos des femmes issues de l'immigration maghrébine en France :

« Les premiers temps de l'engagement associatif sont marqués par la prudence dont font preuve ces femmes tant à l'égard du voisinage que de l'époux. On le voit à la manière dont sont gérées les réunions liées à la vie associative – pas trop nombreuses et jamais le soir au début – et qui traduit une présence réservée dans le quartier de résidence.[190] ».

Prudence par rapport aux époux car il ne faut pas que les activités de sociabilité et de loisirs maintiennent trop longtemps la femme à l'extérieur au risque de générer des conflits conjugaux. La prudence consiste donc à prévenir ces conflits en trouvant un équilibre entre vie de l'intérieur (la vie familiale) et vie extérieure (engagement associatif, loisirs).

> *« Je ne sors pas beaucoup (…). Je suis quelqu'un qui n'aime pas beaucoup sortir et en plus mon mari est quelqu'un qui n'aime pas trop ces trucs. Donc pour éviter certains conflits, ça ne me dit pas de sortir (...). Je ne vais pas dire que je suis au pays des Blancs, j'ai une liberté, par conséquent, je sors quand je veux. Même pour le respect de ma personne, je ne sors pas le soir, il y a des manifestations comme les soirées dansantes où je ne vais pas par principe personnel. »* (Nd. Faye, 47 ans, Femme de ménage)

Prudence au regard de son honneur, c'est-à-dire l'amour propre respect de soi, lui-même lié à la réputation donc au jugement ou encore la sanction sociale positive ou négative appliquée aux comportements et conduites des individus et qui inspire la crainte du « qu'en dira-t-on »:

> *« Je remercie sincèrement mes parents de m'avoir éduquée dans le sens du respect de moi-même. Parce que tu sais ici en France, tu peux dire : « il n'y a pas papa, il n'y a pas maman, donc je peux faire ce que je veux, personne ne me voit, personne ne me connaît », alors que ce n'est pas le cas. À partir du moment où on se respecte soi-même le reste ça coule tout seul. Je ne suis pas remariée, cela ne me permet pas non plus, de dire que je fréquente qui je veux. Non, je ne me l'autorise pas. Quand tu divorces, il y aura les bonnes comme les mauvaises réflexions. D'autres vont dire que tu avais envie de prendre ton pied et comme tu ne savais pas comment faire, tu t'es cassé. D'autres diront que c'est une mauvaise fille, donc elle sort du cadre conventionnel ; d'autres comprendront. Moi, je suis quelqu'un qui prend en compte le « qu'en dira-t-on ». J'en prends beaucoup en compte, trop même à mon avis. Tout ce que je fais, c'est en réflexion « oui si je fais ça qu'est-ce que les gens vont en penser ? Si je me comporte ainsi, comment les gens vont le percevoir ? ».*

[190] Abdelhafid Hammouche, "Individualisation et "réalliance" au sein des familles immigrées," dans *Être soi parmi les autres : Famille et individualisation 1* (Paris: L'Harmattan, 2001), 117.

Il y a tout cela. Ce qui fait que ça me freine sur beaucoup de choses. Quelquefois, je me dis que ce n'est pas bien de se préoccuper des gens. En ce moment j'essaye, mais comme on le dit, les habitudes ne changent pas comme ça. (Maty, 31 ans, divorcée, 3 enfants)

Le principe de vision et de division sexué des espaces qui rattache le féminin à l'espace intérieur et le masculin à l'espace extérieur, organise aussi le jour en établissant une différenciation entre la journée et la soirée. La journée étant le temps de la clarté, donc le temps des activités « visibles », *a priori* soumis au contrôle collectif parce qu'on lui associe toutes les activités « licites donc « moralement approuvées ». La soirée est le temps de l'obscurité donc de tout ce qui échappe, *a priori*, aux regards, c'est aussi le temps associé aux activités « illicites » ou perçues comme telles, donc des activités entachées de tous les soupçons. Tout fonctionne en effet comme si les sorties féminines diurnes bénéficiaient du jugement positif et les sorties nocturnes du jugement négatif susceptible d'entamer la réputation de la femme en rapport, bien entendu, avec « l'idéal social et moral » de référence. Cette temporalité dans l'exercice des activités n'ayant pas forcément les mêmes conséquences pour l'homme.

Les activités nocturnes quand elles ne bénéficient pas d'une légitimité sociale, le travail salarié par exemple, sont couvertes de suspicion. Par conséquent, elles sont susceptibles d'éveiller la « jalousie masculine » tout comme l'investissement de certains espaces. Tout est fait pour endiguer cette jalousie et les conflits qu'elle peut engendrer.

Albert Nicollet[191] a fait état de la réticence de certains hommes à accorder une liberté de mouvement à leurs épouses par conformisme aux valeurs « traditionnelles » qui veulent que la femme reste à la maison pour s'occuper des travaux domestiques et des enfants. Pour sortir, elles doivent demander la permission aux époux. Cette réticence des hommes serait, selon lui, liée à la peur que les contacts fréquents des femmes avec le monde extérieur finissent par les « pervertir » c'est-à-dire que ces contacts leur permettent de connaître certains de leurs droits, qui revendiqués, feraient perdre aux maris leur pouvoir de contrôle sur les épouses.

[191] Albert Nicollet, *Femmes d'Afrique noire en France: la vie partagée* (Paris , CIEMI, Centre d'information et d'études sur les migrations: L'Harmattan, 1992).

Le même constat a été fait par C. Quiminal et M. Azoulay[192] chez les migrants soninké où les hommes désireux de maintenir les rapports sociaux de genre tels que vécus dans la société d'émigration et animés par la crainte qu'un contact très prononcé des femmes avec la société française ne remette en cause la structure de ces rapports de genre, exercent différentes formes de contrôle sur les femmes:

- « le contrôle des déplacements » consistant, entre autres, à définir les types de sorties autorisées aux femmes comme les visites aux membres de la famille, les sorties pour des raisons de santé, l'investissement de certains lieux publics comme l'école...
- le contrôle de l'accès à l'information: c'est le fait que certains hommes ne favorisent pas voire s'opposent à l'accès de leurs femmes aux cours d'alphabétisation par exemple;
- le contrôle de l'accès des femmes à l'argent en favorisant chez elles l'exercice de certaines activités génératrices de revenus généralement celles développées à l'intérieur de la communauté comme la vente de bijoux, de tissus... , au détriment de celles qui les sortent du champ de contrôle communautaire.

Les femmes, plus que les hommes, sont partagées entre investissement de l'espace extérieur et préservation du capital symbolique à savoir la réputation.
Ce principe de division des espaces ainsi que « l'idéal moral et social » qui le sous-tend fonctionne aussi dans la différenciation des lieux. Les espaces de sociabilité et de loisirs sont soumis à une hiérarchisation. Il est clair que les associations d'obédience religieuse bénéficient incontestablement d'attributs positifs et que leur fréquentation procure un gain symbolique. Mais fréquenter un bar, par exemple, peut être assorti d'une sanction sociale négative surtout chez les migrants de confession musulmane. On associe généralement au bar tous les attributs négatifs. D'une part sa fréquentation génère un sentiment de gaspillage parce qu'on y consomme des boissons qui reviendraient beaucoup moins chères si elles étaient consommées au domicile; d'autre part, au bar on associe consciemment ou inconsciemment la consommation d'alcool, boisson normalement interdite par l'Islam. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de consommation de boisson alcoolisée chez les migrants sénégalais de confession musulmane. D'ailleurs, nous avons rencontré une informatrice divorcée d'avec son conjoint en proie avec des problèmes d'alcool.

[192] Muriel Azoulay et Catherine Quiminal, “Reconstruction des rapports de genre en situation migratoire: Femmes « réveillées », hommes menacés en milieu soninké,” *VEI enjeux(Imprimé)* (2002): 87-101.

II.2.2/ Une sociabilité différenciée selon l'âge

Si les activités de sociabilité et de loisirs sont sexuellement marquées, elles le sont aussi par l'âge. Généralement, l'âge détermine le type de sociabilité et les types de loisirs même si certains espaces offrent une « mixité générationnelle ».

Dans les associations féminines « jeunes » et « moins jeunes » se côtoient sous une même identité sexuelle. C'est généralement le fait d'être « femme » qui légitime l'adhésion indépendamment de la situation matrimoniale.

Au sein de l'Asna, différentes générations selon l'âge et la date d'immigration se côtoient même si les membres « les plus âgés » sont, pour la plupart, quadragénaires.
Cette mixité générationnelle si elle est admise dans certains espaces de sociabilité l'est moins dans d'autres du fait de la tolérance différenciée en fonction de l'âge selon les pratiques de sociabilité et de loisirs.
Les plus âgés, au-delà de 45 ans, se détournent des pratiques considérées comme étant des activités de « jeunes » comme le fait d'aller en boîte de nuit. Ils sont donc plus présents dans les espaces valorisants au regard de leur âge comme tout ce qui est lié à la religion, fréquentation des lieux de culte, présence dans les manifestations religieuses. Ce détournement fonctionne aussi bien dans le rapport des individus à certains espaces ou lieux mais aussi dans leurs rapports avec les individus. Par exemple, Nafi que nous avons rencontrée une première fois en 2006 dit ne plus faire la bise aux hommes quand nous l'avons revue un an plus tard. Elle nous confiera qu'elle tache, désormais, de vivre suivant les préceptes de l'Islam comme le fait de ne pas embrasser un homme autre que son conjoint.
L'âge fonctionne en effet comme un critère de classement des activités, des lieux de fréquentation autorisés et non autorisés.
Les « jeunes », ceux qui sont désignés comme tels ou qui se considèrent eux-mêmes comme tels, peuvent investir plusieurs espaces ou lieux, *a priori*, contradictoires au regard de « l'idéal social et moral ». Ils peuvent par exemple fréquenter les lieux de culte, s'investir dans les associations religieuses et avoir des loisirs de « jeunes » comme aller en boîte de nuit. Alors que les adultes, ou les personnes qui se considèrent comme tels, n'investissent pas les espaces dont les activités ne leur sont pas autorisées du fait justement de leur âge.

L'appartenance à la catégorie des « jeunes » ou à celle des « adultes » dépend de l'âge qui fonctionne comme un critère de classement générant chez les individus le sentiment d'appartenir à des générations différentes surtout quand les écarts d'âge sont relativement importants. C'est ainsi que les quinquagénaires par exemple, se sentent différents des trentenaires. Mais l'âge à partir duquel on est classé « jeune » ou « adulte » reste imprécis ce qui fait de lui un critère fluctuant, parce qu'objet de manipulations en raison de l'absence d'un seuil établissant une frontière entre les générations.

Parfois, c'est le statut et les rôles, voire les responsabilités attachées au statut, qui sert de critère de classement ou de déclassement dans l'une ou l'autre catégorie plus que l'âge réel de l'individu. En effet, les informateurs, même trentenaires, menant une vie de couple ou ayant des enfants à charge, donc parents, ne s'autorisent pas la fréquentation de certains lieux et la pratique de certains loisirs considérant ces lieux ou ces loisirs comme dévalorisants au regard de leur statut de parents. Généralement c'est le souci de « donner le bon exemple pour les enfants » qui les exclue de ces lieux et loisirs au profit d'autres :

> *« Il y a cette prise de conscience, je veux dire, j'ai des responsabilités familiales, j'ai une famille à gérer, je ne peux pas me permettre un certain écart de conduite. Moi, je dis toujours par rapport à mes enfants, que j'ai envie de leur regarder droit dans les yeux. Cela veut dire que pour l'instant, j'essaye de donner une bonne base à mes enfants comme les parents l'ont fait avec moi. C'est-à-dire les élever avec des valeurs culturelles, des valeurs religieuses aussi. Ce n'est pas toujours facile mais on essaye. Me dire aussi que ma maison ne sera pas ouverte à tous. Je ne me permets pas non plus, moi, par exemple les week-ends je ne sors pas. Je ne sors pas beaucoup, je pouvais tous les week-ends aller en boîte. Je ne le fais pas parce que je me dis que j'ai des enfants. Si un jour, je leur interdis de faire ceci ou cela, qu'ils ne me disent pas: « toi tu le fais bien et pourquoi pas nous ? ». C'est toujours dans ce sens-là. Tu sais, ici c'est tellement difficile d'éduquer les enfants. C'est pourquoi, à un moment donné, il faut se poser les bonnes questions. »* (Maty)

Toutefois, les individus peuvent être en couple ou avoir des enfants à charge et s'autoriser certains loisirs, certaines pratiques ou l'investissement de certains lieux rattachés à la « jeunesse ». Dans ce cas, ce sera l'âge, plus que le statut, qui fonctionnera comme le principal critère de classement :

> *« Je suis musulmane. Bien sûr que chaque religion tolère certaines choses et n'en tolère pas d'autres. Donc il faut éviter de faire des faux pas, ne pas faire ce qui n'est pas toléré par sa religion. Par exemple, on est ici, on évite de consommer tout ce qui est alcool et porc. On ne peut pas s'habiller n'importe comment ni fréquenter n'importe quel milieu, n'importe qui. Je ne m'habille plus pour moi-même. Je suis quelqu'un de pudique je ne peux pas porter n'importe quoi. Je ne mets pas de mini jupe. Des fois il m'arrive d'aller à des soirées ... Même cela* [le fait d'aller dans des soirées] *ce n'est pas quelque chose qui est toléré par ma religion mais je suis quand même jeune et je vis. »* (Ami, 32 ans, deux enfants, scolarité secondaire terminée, en couple, restauratrice).

Par exemple, lors des soirées en boîte de nuit organisées par l'ASNA, nous avons pu observer la présence d'individus mariés avec enfants. Certains viennent en couple ou seuls. Il arrive même, toujours pour les soirées de l'ASNA, que dans d'autres cas « l'arrangement entre les sexes[193] » soit en faveur de l'épouse qui se rend en boîte de nuit pendant que le mari se charge de la garde des enfants. Il s'agit aussi de femmes qui se considèrent comme étant « jeunes » donc « autorisées » à aller en boîte pour l'occasion. En général, celles qui se rendent dans ces soirées sont trentenaires. Il convient de préciser aussi que les soirées en boîte de nuit organisées par l'ASNA bénéficient d'une légitimité sociale puisqu'il s'agit de soutenir une association censée apporter une aide à tout migrant sénégalais du département surtout lors d'un événement malheureux. Rien ne permet donc de dire que « l'arrangement entre les sexes » serait en faveur des épouses s'agissant d'une soirée en boîte de nuit non organisée par l'ASNA.

Parfois, l'acquisition du statut de « marié (e) » peut entraîner une coupure radicale dans les pratiques de sociabilité et de loisirs sans qu'il n'y ait de va-et -vient entre pratiques de « jeunes » et pratiques « d'adultes », donc sans référence aucune à l'âge réel. C'est ainsi que certains informateurs, après la constitution du couple par le mariage, se sont détournés de tout ce qui est rattaché à la « jeunesse », donc à l'insouciance c'est-à-dire des pratiques classées dans le domaine du « mal » au regard du travail de hiérarchisation qu'opère « l'idéal moral et social » (sorties nocturnes, conquêtes amoureuses) pour ne se consacrer qu'aux activités ou pratiques relevant du « bien » :

[193] Erwing Goffman, *L'arrangement des sexes*, trad. Hervé Maury (Paris: La Dispute, 2002).

> *« Moi je ne sors presque pas. Mes amis le savent si bien que ce sont eux qui viennent. Ils savent que je suis là un week-end sur deux. Moi je suis à la maison je fais le wird. C'est une pratique que j'ai hérité de ma famille. Mon père est niassène[*] et le wird salaatoul fatiya est une pratique de la branche niassène. Le wird salaatoul fatiya te rapproche de Dieu et plus tu le fais, plus ça te prends du temps. Tout ce qui prend du temps pour te rapprocher de Dieu, t'éloigne de seytane*[Satan]. *Donc j'ai fait le choix de me rapprocher de Dieu pour m'éloigner de seytane mais ça ne veut pas dire que je m'éloigne de mes amis et que je les oublie. C'est à cause du wird. Il ne me prend pas tout mon temps, mais il t'impose des exigences: c'est avoir le corps propre et l'esprit propre. Le wird rend propre ton corps et ton esprit. »* (Samba, 41 ans, Bac+5, manager d'un restaurant).

Il y a donc un travail social relativement complexe de classement des pratiques de sociabilité et de loisirs tantôt en référence à l'âge, tantôt au statut occupé ainsi qu'aux responsabilités qui lui sont associées ou tantôt aux deux registres avec les fluctuations que ce travail de classement connait en fonction des enjeux symboliques en termes de réputation, d'honneur (amour propre respect de soi).

Nous avons traité de la réalisation de la condition d'immigré chez les migrants sénégalais de Loire Atlantique à travers certains aspects de leur vie en France. Mais parler de la condition de l'immigré c'est aussi parler de la « condition de l'émigré » ce qui revient à traiter du rapport de ces migrants à la société d'émigration, le Sénégal.

[*] Une branche de la confrérie *tijane* fondée par Ibrahima Niass (1900-1975)

III/ Se construire en France, se construire au Sénégal: les contradictions de la migration chez les migrants sénégalais de Loire Atlantique

Nous avons dit que l'immigré doit être pensé par rapport à l'émigré et vice-versa car la réalisation de sa condition d'immigré est en lien avec celle de sa condition d'émigré et que l'immigré et l'émigré doivent être appréhendés dans une relation dialectique du fait que le migrant est presque obligé d'entretenir des relations avec les deux pays à savoir le Sénégal et la France. Et comme l'a souligné A. Sayad: « Cette relation n'est jamais claire, jamais totalement limpide de part et d'autre ; il est comme dans la nature du phénomène migratoire qu'elle soit fondamentalement ambiguë, qu'elle soit au nœud des contradictions qui habitent la conscience de tout émigré et immigré (réel ou potentiel) et, à la limite, de tout individu face à la représentation qu'il a de l'émigration et de l'immigration (les siennes éventuellement et, en tout cas, celles des autres), dans la mesure où tout individu est d'abord membre d'un groupe originel (la genèse n'est pas ici seulement biologique, elle est aussi sociale, historique, politique, culturelle, etc.) et, ensuite, membre de plusieurs autres groupes qu'on dirait seconds, mais pas nécessairement secondaires, surtout dans le cas de l'immigration, où on est inévitablement membre, d'une certaine manière, de la société d'immigration et d'autres groupes encore, dont le groupe des immigrés (de même origine ou d'origines différentes).[194] ».

La contradiction de la migration tient donc au souci du migrant de vouloir témoigner son attachement à chacune des deux sociétés donc celle d'« ici » et celle de « là-bas ». Attachement en réalité « illusoire » puisque dans son rapport avec la société d'émigration, l'émigré n'est jamais lui-même, c'est-à-dire qu'une fois l'acte d'immigration accompli, il n'entretient plus avec la société de départ une relation régie par la médiation des dispositions sociales et mentales originales. En France, l'immigré n'a pas totalement sa place parce que sa présence y est généralement perçue en termes de problèmes, d'incompatibilités justement parce que souvent accusé de ne pas toujours avoir les dispositions requises pour y avoir sa place.

[194] Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*, 146-147.

III.1/ Émigré sénégalais/ Immigré sénégalais: quelques aspects du paradoxe migratoire

Chez nos informateurs, cette contradiction de la migration se construit sur la base du rapport avantages et inconvénients générés par l'une et l'autre société.

III.1.1/ La perte des solidarités rapprochées contre le gain de la « tranquillité »

En effet, la vie en France se caractérise par la solitude ou le sentiment de solitude qu'elle procure. Donc absence des autres membres de famille élargie et par conséquent diminution des « protections sociales »et des solidarités rapprochées surtout pour les femmes qui ont un rapport à l'espace public relativement contraignant :

> *« Je dirais que mener une vie maritale en France c'est doublement je dirais même triplement difficile. Tu sais, quand tu es au pays, si tu as un problème, il y a toute la famille qui est là. Vous en parlez, soit vous vous arrangez, soit chacun prend son chemin. Ici, la moindre chose que tu fais, la moindre réflexion que tu fais, c'est tout de suite: « tu as changé », « tu n'es plus comme avant, tu es devenu comme les Blancs ». Il y a toutes ces réflexions qui viennent. Cela veut dire que si tu reconnais tes droits et que tu es en mesure de demander, tout de suite ça ne va plus. Si tu vis ici, tu supportes plus de choses de la part de ton mari que quand tu vis au pays. Là, si tu réagis sur un problème, la réflexion qui vient tout de suite, c'est que: « tu as changé ». Au pays, tu peux faire appel à la famille. Tu sens un soutien derrière. »* (Maty)

Mais la présence des membres de la famille élargie suppose un partage de l'espace résidentiel. Cet espace est, en principe, ouvert à tous ou presque et la distinction entre espace commun et espace intime est moins nette parce que la notion « d'intimité » n'y a pas beaucoup de sens. Or, la vie en France caractérisée par la réduction de la taille du ménage composée généralement des parents et enfants, par la distanciation dans les rapports sociaux que le style de vie instaure, permet (ou donne le sentiment) d'avoir un contrôle sur l'espace résidentiel. Ce qui redonne tout son sens à la différence entre espace commun et espace intime ainsi qu'au respect du second.

Au Sénégal c'est généralement la femme qui rejoint le domicile conjugal, celui du mari ou de la belle famille. Ce qui la met presqu'en position d'étrangère dans l'espace domestique du domicile conjugal. Elle y perd le contrôle de celui-ci qui, d'une part lui appartient parce qu'elle est y rattachée par le mariage, mais qu'elle ne peut totalement s'approprier d'autre part, du fait de son statut « d'étrangère ». La société d'immigration semble favoriser l'appropriation de l'espace domestique parce qu'il est soumis au seul contrôle de ses « légitimes » occupants sans injonction d'autrui. Dans la société d'émigration l'espace domestique n'est pas perçu comme un espace « privé » car ouvert en principe à tous et parce que l'idéal social et moral interdit l'instauration de certaines barrières, ce qui génère le sentiment d'être envahi. La vie en France restaure le contrôle de cet espace par la possibilité d'autoriser ou d'interdire son accès aux « autres » du fait des normes et valeurs qui valorisent le respect de l'intimité d'une part; du processus de distanciation entre les individus engendré par « l'individualisme » d'autre part comme le confie Nafi :

> *« Ici, on est plus tranquille. Si tu ne veux pas recevoir quelqu'un tu ne le reçois pas. Parce qu'ici les gens ne viennent pas s'imposer. Les gens viennent te voir parce que tu le veux bien. Si tu ne le veux pas les gens ne viendront pas. Tandis que là-bas* [au Sénégal] *c'est mal vu. Si quelqu'un vient te voir, tu es obligé de le recevoir même si tu n'as pas envie. Ici la question ne se pose pas. »* (Nafi)

III.1.2/ « Là-bas, tu es tout le temps dans les fêtes... Ici au moins l'avantage c'est qu'il n'y a pas tout cela »

Le rapport avantages et inconvénients caractéristique de la relation de l'immigré avec les deux sociétés, celle dont il est « immigré » et celle dont il est « émigré » dépasse la différence sur la composition, la structure du ménage et le rapport à l'espace domestique ou résidentiel. Cette différence se situe aussi au niveau des dispositions mentales structurant la façon de marquer certains événements (baptême, mariage...); bref de tout ce qui est appelé génériquement « fête » et fonctionnant comme principe de jugement sur la manière de les marquer :

> *« En tout cas dans la communauté sénégalaise, au niveau des fêtes il y en a pas sur Nantes, peut être ailleurs. L'absence de fêtes est un avantage parce que c'est un gaspillage. Là-bas* [au Sénégal], *ils te disent souvent : « Je n'ai pas ceci, je n'ai pas cela ». Mais quand il y a une fête, tout l'argent sort.*

> *Le lendemain, ils n'ont même pas 100FCFA* [environ 0,15€] *pour s'acheter du pain. Quand il y a une fête l'argent sort, quand il n'y en a pas, personne n'a de l'argent. Ils ne veulent même pas en avoir. On peut faire des fêtes mais raisonnablement. Moi, je trouve que là-bas ils exagèrent. Si tu as une fête, il faut tuer un bœuf, tu vas t'endetter pour rien du tout. Alors que cet argent là, si tu l'avais gardé, tu aurais pu réaliser des choses avec. »* (Abdoulaye)

« [...] On ne réside pas », note Sayad, « en permanence impunément dans un autre pays, on ne vit pas à demeure et continûment au sein d'une autre société, d'une autre économie, dans un autre monde, en somme, sans qu'il reste quelque chose, sans qu'on en subisse plus ou moins intensément et plus ou moins profondément, selon les modalités du contact, selon les domaines, selon les expériences et les sensibilités individuelles, parfois sans même s'en rendre compte et d'autres fois en en ayant pleinement conscience, les effets.[195] »

La résidence permanente en France affecte inévitablement l'immigré dans son rapport au temps et à l'argent. Dans une société régie par une économie de marché avec son corollaire la rentabilité, le temps devient de l'argent et l'argent devrait être rentabilisé par un investissement « rationnel » pour ne pas dire « raisonnable ». L'intériorisation de ces principes qui régissent l'économie de la société d'immigration transforme la perception que l'immigré a de l'usage du temps et de l'argent dans la société d'émigration. Dorénavant, l'investissement de l'argent dans des activités n'apportant aucune (ou considérée comme telle) rentabilité du point de vue économique, l'exemple des fêtes, est perçu comme un « gaspillage » et classé dans ce qui relève d'un « comportement irrationnel ».

III.1.3/ « Là-bas c'est au jour le jour, ici on prévoit pour le lendemain »

L'intériorisation des principes régissant l'économie de la société d'immigration, principes desquels nos informateurs semblent être solidaires car ce qui justifie en partie leur présence dans cette société c'est le travail c'est-à-dire la rentabilisation économique du temps (« *on ne vient pas en France pour dormir* », entend-on souvent dire) et qui du même coup les désolidarisent des structures mentales de la société d'émigration, crée un

[195] Ibid., 150.

décalage entre l'immigré et l'émigré. L'immigré n'est plus vraiment l'émigré c'est-à-dire celui qui est « authentique », donc celui qui a su « être fidèle » au groupe qu'il a quitté, même si les migrants cherchent à se convaincre du contraire. Ce décalage qui accentue la distance, sur certains aspects en tout cas, entre l'immigré et sa société d'émigration dans laquelle il devient ainsi « étranger » du fait de l'opposition entre le système de valeurs acquis en France et celui qui semble être dominant au Sénégal :

> *« Maintenant nous sommes habitués* [à la vie en France]. *Par exemple, moi je suis venue ici à l'âge de 19 ans et maintenant j'en ai 41. Je ne peux plus vivre là-bas* [au Sénégal], *il me faut les deux. Par exemple quand j'y vais en vacances au bout de 15 jours je m'ennuie. Parce que je ne fais rien, je passe mon temps à dormir alors qu'ici j'ai toujours quelque chose à faire. Il y a une différence matérielle, il y a l'environnement aussi. Par exemple si on devait y retourner pour vivre 12mois/12, je ne pourrais pas parce que ce n'est pas la même mentalité. On ne raisonne plus de la même façon. Là-bas c'est au jour le jour ici on prévoit pour le lendemain. Là-bas, tu as 7 euros, tu le dépenses tout de suite.* (Nafi)

> *« Ici, nous faisons nos provisions pour 15 jours, un mois et on maîtrise nos dépenses. Là-bas non, tu as un cousin ou une cousine, qui vient chez toi il y a un baptême ou un mariage il te dit: "viens on y va" sans même savoir dans quelle situation tu es. Non, il ne cherche pas à le savoir et tu es obligé de faire un emprunt d'argent pour aller avec lui ou avec elle pour lui faire plaisir. Or, en Europe ça n'existe pas. Tout ce que l'on fait est programmé. On fait des propositions, on fixe des rendez-vous ».* (Abdoulaye)

L'immigré, devient solidaire des principes régissant la vie de la société d'accueil, du moins son mode d'organisation économique, et des comportements que ces principes commandent à savoir la prévision, la programmation, la rentabilité économique du temps et de l'argent qui s'opposent au gaspillage, à l'imprévision et à l'improvisation caractérisant la société de départ ; ce sont tous les rapports avec les membres du groupe qu'il a quitté qui changent.

Les rapports entre l'immigré et le groupe dont il est l'émigré s'articulent essentiellement autour du maintien ou de la perpétuation du système de solidarité, donc du devoir de l'émigré d'apporter son aide financière surtout aux membres de ce groupe ; car, comme nous l'avons déjà dit, c'est ce qui légitime en partie son émigration donc son immigration.

III.2/ Les paradoxes de la migration au regard du devoir de solidarité : un système de solidarité reconsidéré

III.2.1/ « continuer à envoyer de l'argent sans t'oublier toi-même »

> *« Tous les mois, je leur envoie de l'argent. Mais s'ils te laissaient souffler un peu afin que tu puisses réaliser quelque chose avec l'argent que tu aurais dû leur envoyer, mais non ! Il faut continuer à leur envoyer de l'argent sans t'oublier toi-même. Et ça, ce n'est pas possible. Parce qu'on est sollicité à droite et à gauche. Si c'était que ton père et ta mère, ça ne serait pas grave. Mais c'est tout le monde. Au Sénégal, c'est une grande famille. Surtout, avec la fête de l'Aïd là, les gens qui ne t'avaient pas appelé depuis un an vont le faire. Le mois dernier, je me suis fâchée et j'ai dit que personne ne m'appelle plus pour me demander de l'argent. Parce que j'en ai jusque là. C'est difficile. On a tout à payer. Et avec l'euro tous les prix ont augmenté. Une fois que tu as fini de payer toutes tes factures, il ne te reste plus grand-chose »* (Nafi)

Quand la présence de l'immigré était vécue par lui-même comme une présence provisoire donc transitoire, les rapports entre l'émigré et le groupe qu'il a quitté étaient moins ambigus en ce sens que les mobiles et les finalités du départ étaient clairement définis par le groupe qui commandait cette émigration pour les besoins du groupe. L'immigration était en fin de compte une « mission », pour reprendre le terme de Sayad, que l'immigré doit et se devait de remplir au nom du groupe et pour l'intérêt de celui-ci. Ce moment d'une immigration perçue comme temporaire était d'autant plus provisoire que la vie de l'immigré était pensée plus en rapport à la société d'émigration et moins à celle dont il est devenu immigré. Par conséquent, il n'y avait pas besoin de dépenser l'argent accumulé dans une société dans laquelle sa présence était de toute façon temporaire. Il fallait économiser le plus possible pour une jouissance future du fruit du travail, jouissance à la fois individuelle et collective puisque les deux étaient fortement liées en raison de la « solidarité communautaire » que maintenait le groupe. Mais la transformation de l'immigration temporaire en immigration permanente d'une part et le changement des structures communautaires dans la société d'émigration qui isolent de plus en plus l'individu du groupe, d'autre part, vont concourir à la redéfinition ou à la réorientation du projet migratoire.

Désormais, la vie de l'immigré est moins envisagée dans la société de départ mais plus dans la société d'accueil, ce qui affecte le lien de solidarité entre l'immigré et le groupe qu'il a quitté. Dès lors, le migrant se trouve confronté à deux obligations difficiles à concilier à savoir contribuer au système de solidarité au Sénégal donc « y être présent tout en y étant, en réalité, absent » et valider sa présence en France par les différents modes de consommation que cette présence impose.

En effet, la présence permanente en France exige des conditions matérielles d'existence qui rendent de plus en plus difficile la participation de l'émigré au système de solidarité. Cette exigence est d'autant plus grande quand l'immigré constitue ou reconstitue sa famille (femme et enfants) dans l'immigration; famille qu'il faut prendre en charge en conformité avec un cadre normatif défini par la société d'accueil. Rappelons que c'est le respect de ce cadre (ou les engagements à le respecter), qui est la condition pour pouvoir constituer ou reconstituer sa famille en situation d'immigration. Et quand les besoins qu'exige la présence dans la société d'immigration ne permettent pas à l'immigré de valider sa présence dans la société d'émigration en participant à son système de solidarité, ce sont tous les schèmes d'appréciation et de jugement qui structurent ce système de solidarité, et par là-même les rapports de l'émigré avec le groupe de départ, qui changent.

III.2.2/ « L'immigré exploité par son groupe de départ? »

> *« Des fois, tu te dis: « je vais m'acheter ceci », mais quand tu penses qu'il y a quelqu'un qui est dans un besoin, tu te culpabilises. Moi, je ne suis pas d'accord sur le principe de l'assistanat c'est-à-dire que tu peux aider, mais des fois les gens nous prennent pour des cons (…). Quand tu y vas et qu'au bout de deux jours tu ne donnes plus rien, au bout de quinze jours, ils commencent à te demander quand est-ce que tu rentres. Comme si, on n'était pas chez nous. C'est le comble! On est chez nous, on est censé y être bien. Mais, à chaque fois que tu y vas, tu y es tellement plombé que parfois si tu as des vacances, ce n'est vraiment pas là-bas qu'il faut aller. Moi, j'ai la chance ou le malheur d'y aller quatre à cinq fois par an. Bon, je ne reste pas longtemps, des fois c'est une semaine ou quinze jours, mais parfois, ils te trouvent même à la réunion pour te solliciter. C'est lourd parce que tu y vas pour un travail, tu n'as même pas le temps de voir la famille mais ils sont là à te faire chier. C'est bien le mot parce que tu ne peux même pas profiter du peu de temps qui te reste parce que ça te*

stresse tellement que tu n'as pas envie d'y aller. Ils te disent « si tu ne m'aides pas, ça ne va pas aller ». Cinq minutes après, tu les vois parés comme ce n'est pas possible. Ils ne savent pas comment on fait pour le gagner [l'argent]. *Tu sacrifies ta vie, celle de ta famille.* ». (Maty)

Quand les conditions matérielles d'existence ne permettent plus à l'immigré à la fois de répondre aux exigences d'une présence permanente en France et de participer au système de solidarité au Sénégal par le soutien financier qu'il apporte aux proches qu'il a quittés, sa relation avec ces derniers à travers ce système de solidarité est de plus en plus perçue comme une « relation d'exploitation ». Désormais, se développe chez l'immigré le sentiment d'être « exploité » par son groupe d'origine. En réalité, cette relation d'exploitation a toujours existé depuis les premiers temps de l'immigration c'est-à-dire quand la présence de l'immigré était perçue comme temporaire. Pensée ainsi, l'immigré n'avait pas à répondre aux exigences, en termes de besoins de consommation, de la société d'immigration où sa présence était de toute façon provisoire. L'immigré consentait donc à un sacrifice fait de nombreuses privations (conditions de vie sommaires, limitées au strict minimum) parce qu'il fallait réaliser le plus d'économies possibles pour satisfaire les besoins du groupe pour lequel il avait émigré. En effet, l'immigré était en réalité exploité en ce sens qu'il sacrifie sa vie pour la survie du groupe en s'interdisant tout usage personnel du fruit de sa force de travail. Mais cette relation d'exploitation qui existait donc depuis les premiers moments de l'immigration n'était pas perçue comme telle parce que « euphémisée » par toute une série de schèmes de jugement et d'appréciation qui travaillait à la masquer parce que le rapport de l'immigré au groupe quitté n'était jamais présenté comme un rapport intéressé. Autrement dit, le groupe n'avouait pas entretenir avec l'émigré un rapport fondé *in fine* sur une relation d'exploitation.

Quand il n'y a plus concordance entre les conditions matérielles d'existence, et surtout quand la raison d'être de l'immigré est plus sa propre personne ou sa propre famille (femme et enfants) et moins le groupe au sens large ou la parentèle, ce sont les schèmes de jugement et d'appréciation de ses rapports avec son groupe de départ qui se modifient. Au langage qui servait à masquer la « relation d'exploitation » se substitue un langage qui va dans le sens de l'avouer donc la dénoncer comme le traduit l'usage des termes ou expressions: « être plombé » « se faire chier » « les gens nous prennent pour des cons ».

Ces termes et expressions mettent en exergue la contradiction entre deux systèmes de valeurs. Le premier dont l'immigré est désormais porteur mais aussi solidaire à savoir que le temps de travail doit être consacré au travail, le temps de réunion à la réunion, le temps des vacances au repos et qui s'oppose au second, celui du groupe d'origine dont l'émigré semble se désolidariser parce qu'il n'opère pas une distinction entre ces différents temps ainsi que les activités qui leur sont associées (travail, repos, solidarité).

Dès lors, l'immigré s'inscrit dans la logique de briser le tabou qui entoure sa relation avec le groupe de départ en appelant « un chat un chat », c'est-à-dire en qualifiant cette relation selon les termes qui conviennent :

> *« Il y en a qui profitent de la situation parce qu'ils savent que quoi qu'il arrive, on va aider le père et la mère qui sont là-bas. Que ce soit la cousine, le frère ou la sœur, ce sont eux qui exploitent les parents. Ils disent aux parents de nous demander de l'argent. Ce sont eux qui exploitent leurs proches qui sont à l'étranger. Et ce problème est général à tous les Africains qui sont ici. On se parle tous de ça. Ils veulent faire telle chose pour leur mère ou leur père mais ils n'y arrivent pas parce que dès que l'argent arrive, il est pris par les sœurs et les frères. Les parents sont âgés et ne savent pas quoi faire de leurs enfants qui vivent autour d'eux. Du coup, ils dépensent l'argent pour ces derniers alors que toi, tu as envoyé l'argent pour le père et la mère. ».* (Abdoulaye)

III.3/ Un système de solidarité reconsidéré

L'immigré ne se limite plus à s'avouer la relation d'exploitation qui caractérise son lien avec le groupe dont il est l'émigré. Il ne se contente pas seulement de dénoncer l'exploitation dont il pense faire l'objet. Cette dénonciation le conduit aussi à reconsidérer sa participation au système de solidarité dans la société d'émigration en distinguent ceux qui y ont légitiment droit des bénéficiaires « illégitimes » de cette solidarité. En effet, ce que révèlent les propos ci-dessus d'Abdoulaye, c'est que tous les membres de la parentèle ne sont pas des « profiteurs », donc des « exploiteurs ». Tout fonctionne en effet comme si l'immigré opérait un classement des membres du groupe de départ en deux catégories.

D'un côté ceux qui sont placés dans la catégorie des « profiteurs » à savoir les frères, les sœurs ainsi que tous ceux qui sont issus de la parenté classificatoire c'est-à-dire les cousins, les cousines...; de l'autre côté, ceux qui relèvent de la catégorie des « ayant-droits » à savoir les parents donc le père et la mère.

Le fait pour l'immigré de s'avouer à lui-même la relation d'exploitation qui le lie au groupe d'origine ne remet pas en cause sa participation au système de solidarité. L'immigré s'arroge le devoir d'aider financièrement le groupe qu'il a quitté. Mais cette aide ne va plus ou ne doit plus aller à tout le groupe mais à certains de ses membres que l'immigré sélectionne en fonction de ses propres critères d'élection. Ainsi, aux critères collectifs de définition des bénéficiaires de l'aide financière se substitue les critères individuels dont l'immigré seul semble avoir la maîtrise. Nous avons pu observer une dispute entre une mère et son fils à ce propos. La mère qui préparait son retour au Sénégal après un séjour de trois mois, avait une liste de personnes, des membres de la parentèle à qui elle devait rapporter des cadeaux. Certaines personnes de cette liste ne correspondant pas aux critères d'élection du fils, ce dernier, refusera, prétextant un manque d'argent, de leur acheter des cadeaux. La mère pour légitimer le droit à telle ou telle personne de sa liste d'avoir un cadeau tiendra à son fils des propos du genre: *« une telle de tes tantes t'a porté sur son dos quand tu étais petit »* comme si en tenant de tels propos, la mère voulait, d'une part, rappeler la dette de son fils envers la tante, dette engendrée par le portage sur le dos, d'autre part l'obligation du fils à la recouvrer par l'achat d'un cadeau.

Bref, l'aide financière que l'immigré consent à apporter au groupe de départ, se limite de plus en plus aux parents (au père et à la mère), car c'est envers eux que l'immigré se sent plus redevable. Autrement dit, l'aide financière que l'immigré apporte à ces derniers est perçue comme le remboursement d'une dette que ce dernier a contracté vis-à-vis d'eux. Pour mieux comprendre la construction sociale de cette dette qui rend l'immigré redevable envers ses parents, il convient de partir de l'analyse de C. Meillassoux[196] sur la solidarité intergénérationnelle dans les « communautés domestiques » c'est-à-dire « les sociétés agricoles d'auto-subsistance, produisant et consommant le produit de leur propre travail, et pour lesquelles la force musculaire humaine est la principale source d'énergie ». Dans ces sociétés, la terre, moyen de production, est donc objet d'investissement.

[196] Claude Meillassoux, "La conquête de l'aînesse," dans *Vieillir en Afrique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), 48-67.

« Pour procéder à ces investissements et en tirer parti », dit l'auteur, « les producteurs qui s'engagent ensemble dans une campagne agricole doivent avoir accès à de la nourriture pendant toute la période de préparation de la terre ainsi qu'à la semence indispensable à la prochaine récolte et qui proviennent de la récolte précédente ». « Donc, ils sont tributaires pour les obtenir du travail déjà accompli par ceux (dont eux-mêmes) qui les ont précédés dans la période agricole antérieure. Les derniers arrivés dans l'équipe productrice doivent donc la nourriture qu'ils consomment et les semences de la récolte prochaine aux plus anciens. Ceux-ci acquièrent donc sur eux une créance qui se renouvelle indéfiniment d'année en année. ». Ce cycle de solidarité intergénérationnelle où les plus jeunes contractent, pour reprendre l'expression de P. Rospabé, une « dette de vie » auprès des aînés donc des parents, dette que les enfants n'ont pas volontairement contractée mais qui les place, malgré eux, dans une posture de débiteur, tire son origine du « don » reçu des parents, le premier acte de don étant le “don de la vie” (“donner naissance”), qui est aussi la première dette qu'un enfant contracte envers ses parents.

Ce don initial et tous ceux qui l'accompagnent à savoir l'ensemble des soins aussi bien matériels qu’affectifs apportés à l'enfant, ainsi que toutes les formes de solidarité reçues dans le cercle familial, constituent, en tout, la dette que l'enfant contracte involontairement envers ses géniteurs. Un don a la propriété de créer une dette, donc une obligation à être remboursé ou payé.

En effet, ce cycle de solidarité fonctionne en deux étapes. Dans la première étape c’est aux parents de subvenir aux besoins des descendants improductifs jusqu'à ce que ces derniers constituent une force productive. Dans la seconde, les rôles s’inversent et ce sont aux enfants devenus productifs, de prendre en charge les besoins des parents devenus à leur tour improductifs. Donc le devoir d'apporter une aide financière aux parents n'est, en fin de compte, que l'obligation de rendre la dette contractée auprès des géniteurs dans la première étape du cycle de vie.

Et si l'aide financière aux frères, aux sœurs, aux membres de la parenté classificatoire est de moins en moins ressentie comme un devoir voire une obligation c'est parce que l'immigré n'a pas le sentiment d'avoir une dette envers ces derniers. Et c'est tout le sens des propos suivants de Martine:

« On s'est senti plus redevable du côté de la mamie et moins du côté de mes frères et sœurs. Par rapport à mes frères et sœurs, je me suis dit qu'on a eu tous les mêmes chances donc nous faisons avec les moyens du bord, avec ce que l'on a (...) ». (52 ans, 3 enfants, secrétaire de direction)

Et quand les frères, les sœurs, les cousins et cousines prétendent à une aide financière à laquelle, suivant les nouveaux critères d'éligibilité, ils n'ont pas légitimement droit, ils passent pour des « profiteurs », des « exploiteurs ».

De plus en plus, l'immigré s'inscrit dans une logique de jouissance individuelle du fruit de son travail. Cette tendance à « l'individualisme » affecte le système de solidarité caractérisé par l'indivision à la fois des biens et des membres du groupe propre aux premiers temps de l'immigration parce qu'elle introduit des nouveaux schèmes de définition des liens de parenté et de fraternité et du type de solidarité que ces liens commandent. En effet, le sentiment de fraternité n'engendre plus une « solidarité mécanique ». Autrement dit, entre l'immigré et ses frères et sœurs, la solidarité « ne va plus de soi » car c'est désormais l'immigré qui fixe les règles de son fonctionnement en déterminant les attentes « légitimes », donc nécessitant son aide financière, et les attentes « illégitimes » c'est-à-dire non prioritaires selon ses propres catégories de jugement et d'appréciation.

Conclusion première partie

Dans cette première partie, nous avons commencé par étudier l'origine du mariage à travers l'approche théologique qui attribue à cette institution une origine divine et l'approche empirique, celle de la science, des sciences humaines et sociales, pour qui le mariage est un construit social.

Nous nous sommes ensuite intéressés aux pratiques matrimoniales en comparant deux sociétés distinctes de par leur organisation socio économique et dans lesquelles le mariage semble présenter des enjeux différents. Ainsi, dans la société paysanne, caractérisée par une organisation socio-économique de type familial, le mariage ayant pour enjeu la conservation du patrimoine collectif indivis, les projets matrimoniaux étaient soumis au contrôle des familles. Ce contrôle des projets matrimoniaux était rendu possible grâce à des rapports familiaux hiérarchiques basés sur le lien de dépendance économique entre ceux qui détenaient les biens de production et avaient aussi la charge de veiller à leur préservation à savoir les parents et ceux qui en dépendaient c'est-à-dire les enfants. L'avènement de l'industrialisation va briser ce lien de dépendance puisqu'avec elle apparaît une forme d'organisation socio économique qui va rendre les individus moins liés à l'économie familiale de type paysan accroissant en même temps leur autonomie dans la construction et la réalisation de soi y compris dans les choix conjugaux. Si dans la société paysanne le mariage fut avant tout une affaire de famille, dans la société industrielle il deviendrait une affaire individuelle et les contraintes au mariage sont plus le fait de la structuration des espaces d'habitation et de sociabilité qui maintiennent les clivages sociaux et moins le fait de la logique de préservation du patrimoine familial.

Mais, malgré l'autonomie de l'individu de plus en plus affirmée dans la construction et la réalisation de soi, les projets matrimoniaux continueraient à être soumis au contrôle familial dans certaines catégories sociales dont les populations immigrées, précisément celles présentées comme étant issues des sociétés patriarcales. C'est en ce sens que opposés aux valeurs dominantes de liberté et d'autonomie de l'individu, ces contrôles deviendraient « problématiques » au sein de la société d'immigration.

Nous avons aussi avancé que la « société industrielle » a, contrairement à la « société paysanne », favorisé l'indépendance économique de l'individu par rapport au groupe familial mais que chez les migrants sénégalais l'individu reste lié à la famille, au groupe par une « dépendance symbolique » qui permet à ceux qui détiennent le « pouvoir symbolique », à l'instar des détenteurs du « pouvoir économique » dans la société traditionnelle paysanne, d'orienter les projets matrimoniaux dans le sens des « attentes collectives ».

Nous avons enfin donné un aperçu de la population étudiée à travers quelques aspects de son rapport et à la société d'accueil et à la société de départ. Dans la partie qui suit, il sera maintenant question de la construction du projet de mariage chez les migrants sénégalais de Loire atlantique.

2ème Partie: L'entrée en union, importance et enjeux chez les migrants sénégalais de Loire atlantique

Dans cette partie sera traitée la question du mariage, son importance, ses enjeux, sa construction c'est-à-dire le processus qui va de la naissance du projet d'entrée en union à sa réalisation ou non en passant par l'étape du choix du conjoint. C'est l'examen de ce cheminement qui va nous permettre d'appréhender les rapports sociaux qu'entretiennent les individus avec leur environnement social et familial autour d'un projet de mariage.

Chapitre I: Projets de mariage et processus d'entrée en union

Avant de parler des processus d'entrée en union chez les migrants sénégalais de Loire Atlantique, nous allons commencer par rendre compte de l'importance du mariage pour ce groupe social.

I/ Importance et enjeux du mariage chez les migrants sénégalais

L'importance du mariage a été montrée surtout dans les premiers âges de l'humanité caractérisés par un faible développement technique. La coopération entre deux individus ou entre plusieurs qu'implique le mariage à travers les obligations juridiques comme les droits et les devoirs reconnus pour chacun des partenaires et assortis de sanctions sociales, est, pour les chercheurs ayant étudié les sociétés dites « primitives », à la base de la survie de l'espèce humaine. « L'homme », dit H. F. Günther, « a besoin d'une compagne pour ramasser du bois en forêt, aller puiser l'eau à la source ou à la fontaine, récolter des racines et des baies sauvages comestibles, préparer ou garder le feu, cultiver le jardin ou un bout de champ. La femme a besoin d'un protecteur, d'un chasseur ou d'un pêcheur, qui se charge de l'alimentation carnée. Les deux sexes ont besoin l'un de l'autre et c'est là l'origine de la vie familiale et de la division du travail. [197]»

H. F. K. Günther pense aussi que ce serait une erreur de ne vouloir expliquer l'importance du mariage que par la sexualité et surtout que par l'économie, c'est-à-dire la coopération de production entre les individus de sexe différent.

[197] Hans Friedrich Karl Günther, *Le mariage, ses formes, son origine*, trad. Léon Lamorlette (Paris: Payot, 1952), 24.

Saisir l'importance du mariage par cette nécessité de coopération reviendrait à la remettre en cause dans la société « moderne » caractérisée par le développement de la technique qui rend cette coopération moins nécessaire pour la survie de l'être humain.

Autrement dit, le mariage n'a plus sa raison d'être dès lors que pour manger, boire, se protéger, la femme n'a plus besoin de l'homme et l'homme de la femme. On pourrait penser que c'est ce développement technique qui serait à l'origine de la « décadence » du mariage de plus en plus marquée dans les sociétés occidentales. Mais Westermarck pense que ce qui fait augmenter le célibat dans ces sociétés c'est la difficulté d'entretenir une famille en raison de l'accroissement des besoins qu'engendre le niveau de développement[198]. À cela, il faudrait ajouter l'évolution des valeurs entourant la famille qui n'est plus seulement structurée autour des liens du mariage. Autrement dit, la famille a connu une évolution dans la société occidentale si bien que la parenté et la filiation ne sont pas établies que par les seuls liens du mariage. Ainsi, à côté de la famille basée sur les liens conjugaux, il est aussi reconnu d'autres modèles familiaux comme celui fondé par la cohabitation.

En dépit de cette « décadence » de l'institution matrimoniale, le mariage revêt encore une importance surtout chez certains groupes sociaux dont les immigrés. C. Borrel et C. Tavan ont montré que malgré une baisse de la part des personnes mariées en France entre 1990 et 1999, plus de six personnes immigrées sur dix sont mariées ou remariées, contre seulement quatre sur dix pour l'ensemble des personnes résidant en France[199].

Mais pourquoi se marie-t-on?

M. Segalen s'est demandé si les gens ne se mariaient pas pour des raisons pratiques, prenant l'exemple des jeunes fonctionnaires de l'éducation nationale qui justifient leur mariage par la possibilité de pouvoir plus facilement choisir le lieu de service; même si, pour elle, les considérations symboliques et religieuses sont tout aussi importantes[200]. J. Kellerhals a proposé quatre types d'interprétations[201] des raisons qui poussent les individus à se marier.

---

[198] Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, 141-143.
[199] Catherine Borrel et Chloé Tavan, "«La vie familiale des immigrés»," *France, Portrait Social, Édition* 2004 (2003): 111.
[200] Martine Segalen, *Sociologie de la famille*, 4 éd. (Paris: Armand Colin, 1996), 142-143.
[201] Jean Kellerhals, *Mariages au quotidien : inégalités sociales, tensions culturelles et organisation familiale*

La première que l'auteur a appelé « interprétation charismatique » renvoie au fait qu' « on peut choisir le mariage parce qu'on est persuadé que l'officialisation du lien change, en bien, la qualité de celui-ci, lui donne sa dimension véritable ».

Cette interprétation charismatique comprend deux sous-types : « - le type religieux, où le mariage correspond à un dessein de Dieu, la bénédiction nuptiale modifiant au plus profond le lien conjugal en le faisant accéder à sa pleine nature, à la fois interpersonnelle et communautaire ; - le type séculier, basé sur l'idée que l'officialisation du lien permet à celui-ci de mieux se renforcer, s'exprimer ou s'épanouir, tant à cause des symboles mis en œuvre qu'en raison des changements d'attitudes que l'officialisation provoque chez les auteurs. »

Pour J. Kellerhals, la raison « charismatique » est peu répandue car « seuls 12% des hommes et 15% des femmes de son échantillon ont indiqué comme décisif pour leur choix le fait de leur conviction religieuse et/ ou celui que le mariage apparaît comme une protection du lien affectif ». Mais elle est décisive voire importante chez près de la moitié des femmes à formation ouvrière ou sans formation et chez 29% des ouvriers contre 13% chez les universitaires.

La deuxième catégorie « l'interprétation pragmatique » « tient en la conviction du sujet qu'il est plus aisé, plus pratique, de vivre la vie quotidienne du couple en l'officialisant plutôt qu'en restant en dehors de l'institution. Cette conviction peut procéder de motifs très matériels (trouver un appartement, avoir des rapports plus « clairs » avec un employeur, etc.) ou de motifs tenant à la division du travail entre les conjoints (surtout si un enfant est envisagé) et d'autres considérations voisines. L'important ici est de voir que l'officialisation du lien n'est pas nécessairement associée à l'idée que celui-ci sera protégé ou enrichi. » J. Kellerhals note que cette interprétation caractérise la grande majorité des attitudes puisque 28% des hommes, 43% des femmes pensent la vie quotidienne plus pratique en étant marié et que 76% des hommes et 77% des femmes jugent préférable de faire les enfants dans le mariage.

L'interprétation statutaire « considère le mariage comme préférable au lien officieux parce qu'il procure un certain statut social à la personne ou surtout parce qu'il la nantit d'une sécurité sociale, d'une protection, dont semble démunie la simple liaison.

(Lausanne ; Paris: P. M. Favre, 1982), 95-101.

L'idée est de protéger les investissements psychologiques et matériels accompagnant une liaison de longue durée par garantie juridico-sociale. »

Pour J. Kellerhals, les femmes universitaires sont plus nombreuses à estimer que leur statut personnel est plutôt mis en danger par le mariage ce qui fait que seule une femme d'entre elles sur dix recourt au mariage pour accroître sa sécurité. Contrairement aux femmes universitaires, la moitié, environ, des ouvrières et employées subalternes ont considéré que le souci de garantir leur sécurité avait joué un rôle décisif ou important dans leur décision. « Quand on considère le motif de « sécurité du conjoint », un élément important apparaît. Quel que soit le niveau social de l'homme, on trouve environ un homme sur deux pour dire que cette raison est intervenue de manière décisive ou importante dans sa décision de se marier, alors même que les motifs de sécurité, nous l'avons vu, diminuent nettement avec l'augmentation de la formation professionnelle de l'épouse. Un stéréotype est à l'œuvre : on estime que la femme a besoin d'être protégée […]. Les réponses féminines mettant l'accent sur la sécurité du conjoint se font, elles, d'autant plus rares que le niveau social est élevé[202]. »

Le quatrième type à savoir le mariage par « souci de conformisme », « consiste simplement dans la persuasion des conjoints que l'entourage (familial notamment) ne tolérerait pas à long terme une vie commune sans mariage. On obéit alors à la pression des proches, même si l'on estime que cela n'est guère bénéfique pour la relation. » « Quant au conformisme », note l'auteur, « il apparaît comme motif décisif ou important pour près de la moitié des ouvrières. Cette motivation décroît jusqu'à 20% chez les universitaires. Par contre, chez les hommes, aucune différence en fonction du niveau professionnel ne se remarque : de toute façon, on met peu d'accent sur cet aspect des choses. Pour les femmes à formation subalterne, les interprétations statutaire et conformiste se répondent comme des images en miroir : la personne comme son entourage jugent que la femme est mieux protégée dans le mariage, qu'elle en retire une identité sociale plus valable.[203]»

Ces quatre types d'interprétation identifiés par J. Kellerhals peuvent être appliqués aux migrants sénégalais puisqu'ils correspondent aux raisons invoquées par les informateurs pour justifier leur projet d'entrer en union. Mais faute d'une enquête quantitative, il est difficile d'établir leur ordre d'importance.

[202] Ibid., 101.
[203] Ibid.

I.1/ De la légitimation du mariage

Le mariage n'a d'importance pour un groupe social que par rapport à la place qui lui est attribuée suivant une échelle de valeurs de référence. C'est pourquoi cette importance varie d'une société à l'autre, d'un groupe social à l'autre.

Nous avons dit plus haut que chez les migrants sénégalais, la vie de couple n'est généralement envisagée qu'à travers les liens du mariage. L'entrée en union n'est, en fin de compte, que l'expression pratique d'une norme sociale intériorisée. Le mariage est valorisé au détriment du célibat; valorisation relayée par les « directeurs de conscience », pour reprendre l'expression de J. Delumeau[204] comme le montre bien ce texte d'une chanteuse sénégalaise, rapporté par F. B. Dial louant le mariage au détriment du célibat.

« Célibataire, oh célibataire marie-toi
Célibataire, célibataire oh cherche une femme
Oh célibataire
Célibataire, si c'est la jeune fille, va chercher un mari
Célibataire, si c'est la jeune fille va te marier
Célibataire, si c'est la fille marie-toi
Tu ne prépares pas à manger pour la famille
Tu ne restes jamais chez tes parents
Et tu sors la nuit et quelques fois tu ne dors pas à la maison
Lorsque tu lui fais la remarque, elle répond « ce n'est pas grave »
Celle qui persiste dans cette pratique où va-t-elle trouver un mari ?
Célibataire, célibataire oh cherche une femme
Oh célibataire
Célibataire, si c'est la jeune fille, va chercher un mari
Célibataire, si c'est la jeune fille va te marier.[205] »

[204] Jean Delumeau, *La peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), 73.
[205] Fatou Binetou Dial, "Le parcours matrimonial des femmes à Dakar : subir le mariage, s'approprier le divorce" (Thèse de Doctorat de Sociologie, Université de Paris X, 2006), 112.

I.1.1/ La légitimation par la religion

> *« Si tu as un mari, tu ne vas pas entretenir avec quelqu'un une relation non conforme aux recommandations de Dieu. Il y en qui préfèrent ne pas se marier mais vivre en concubinage avec un homme. Ça ne fait pas partie de nos coutumes, de nos traditions. Il y en a qui le font mais c'est contraire à nos traditions encore moins à nos croyances religieuses. C'est pourquoi pour ne pas en arriver là, il vaut mieux se marier tel que le bon Dieu le recommande. »* (T. Thiaw, en couple, 3 enfants, niveau de scolarité primaire, arrivée en France par regroupement familial. Femme de chambre)

Chez les migrants sénégalais, en effet, le mariage est perçu comme un devoir religieux. C'est-à-dire que tout individu doit à un moment ou un autre, se marier. Cela est lié au caractère sacré que revêt le mariage, sacralité qui puise elle-même son fondement dans la religion car comme nous l'avons déjà souligné, la religion et précisément les religions catholique et musulmane auxquelles se déclarent appartenir nos informateurs, valorisent la vie maritale et condamnent le célibat. Donc, convoler correspond au devoir de se conformer à une prescription divine, devoir que l'opinion publique se charge de rappeler parce que la vie maritale est la norme et que se marier c'est aussi se conformer aux attentes sociales collectivement formulées. Ainsi, chez certains informateurs, le mariage dépasse la volonté individuelle parce que la vie maritale relève de la prédestination. *« On se marie parce que c'est Dieu l'a voulu »* confient-ils. La religion sert d'ordre de légitimation du mariage parce qu'elle constitue la toile de fond des normes et valeurs de référence autour desquelles se structurent les liens familiaux. Le mariage est d'autant plus perçu comme un devoir que la vie familiale n'est pas envisagée en dehors de ce cadre.

La constitution d'une famille n'est envisagée qu'à travers les liens maritaux parce que la sexualité à laquelle est associée la reproduction n'est tolérée que dans le cadre du mariage. « L'enquête sur la sexualité des Français » a montré que l'appartenance et le niveau d'intégration religieuse jouent plus sur le calendrier d'initiation sexuelle des femmes que sur celui des hommes. « Les musulmanes déclarant que la religion est importante dans leur vie », nous disent les auteurs, « se distinguent nettement des autres femmes par un âge au premier rapport supérieur à la moyenne (23,7 ans chez les musulmanes affirmées de 18 à 34 ans). Quant aux chrétiennes qui déclarent que la religion est importante dans leur vie,

elles présentent dans toutes les générations un calendrier d'initiation sexuelle un peu plus tardif que les chrétiennes considérant que la religion n'a aucune importance dans leur vie et que les femmes qui déclarent ne pas avoir de religion, plus précoces dans toutes les générations (chez les 18 à 34 ans, 18,6 ans contre 17,9 ans et 17, 6 ans respectivement).[206] ».

Ce retard est d'autant important que le mariage est perçu comme étant le moment préférable pour le début de la sexualité avec le sexe opposé:

> *« J'ai préféré me marier au lieu de faire des bêtises. Pour moi je ne voulais pas qu'on fasse des bêtises, c'est-à-dire passer à l'acte comme ça sans qu'on soit marié ».* (Oumou, 29 ans, en couple, un enfant, fille d'immigrants, baccalauréat obtenu, sans emploi).

Commencer sa sexualité avec l'entrée en union fait que le mariage est souvent perçu comme un moyen pour la société de canaliser la sexualité des individus afin de promouvoir sa reproduction biologique, sociale et économique. C'est ainsi que certains groupes sociaux développent des mécanismes pour la contrôler et l'orienter dans le sens des attentes sociales. En effet, chaque société instaure des normes pour réguler la sexualité de ses membres en définissant les manières de l'exercer, les lieux pour la pratiquer ainsi que sa fonction. Y. Wane rapporte que « l'une des caractéristiques fondamentales de la société toucouleur traditionnelle est, assurément, la chasteté imposée à l'individu pendant une période prolongée de son existence. Car il y apparaît que la sexualité, hormis dans le cadre pour ainsi dire exclusif du mariage, se présente généralement en termes de prohibition formelle[207]. » Cette régulation de la sexualité commence dès le bas âge et pendant tout le processus de socialisation où les expressions corporelles et verbales des enfants vont être soumises à un contrôle. Lorsque les moyens le permettent, les garçons et les filles ne partagent ni le même lit, ni la même chambre, afin « d'empêcher tout contact nocturne involontaire, mais coupable parce que susceptible de créer de mauvaises habitudes.[208] ». Aussi, on impose aux enfants une certaine façon de se tenir.

---

[206] Nathalie Bajos et al., *Enquête sur la sexualité en France : pratiques, genre et santé* (Paris: La Découverte, 2008), 126.

[207] Yaya Wane, "Sexualité et continence prénuptiale chez les Toucouleurs du Sénégal," *Africa, Journal de l'Institut international africain* XLI, no. 3 (Juillet 1971): 223.

[208] Ibid.

Par exemple, l'enfant doit toujours s'étendre sur le côté droit ou gauche, mais en aucune manière sur le dos quand il s'agit de la fille, ni sur le ventre en ce qui concerne le garçon.
« Ce sont là des dispositions du corps, considérées jadis comme scandaleuses sinon sacrilèges, et qui étaient conséquemment réprimées par les parents, quand bien même l'enfant était endormi. Le port du vêtement de l'autre sexe était prohibé, en ce sens qu'il lui était attribué le pouvoir de féminiser ou de viriliser indûment le porteur, sans compter la relation sexuelle mystique ainsi favorisée par simple contact. En outre, le langage devait être expurgé de tout vocabulaire d'ordre sexuel. C'est pourquoi, lorsqu'il profère une injure (portant sur les organes sexuels ou en rapport à la sexualité), le plus souvent par simple mimétisme, l'enfant reçoit immédiatement une correction mémorable, parce que, précisément, l'injure emprunte ses thèmes au vocabulaire sexuel interdit ».
Mais la société toucouleur « traditionnelle », n'imprime dès le bas âge que des dispositions corporelles visant à étouffer toute expression renvoyant à la sexualité. Elle tolérait des formes de rencontres entre individus de sexe opposé. Yaya Wane rapporte ainsi que dans les villages toucouleurs, au Sénégal, il existait ce qu'il appelle la « courtisation inter villageoise ». C'est le fait que des garçons adolescents d'un village rendent visite aux filles d'un autre village. Ils pouvaient y séjourner pendant quelques jours chez un hôte et les filles de ce village avaient le devoir fondamental « d'accueillir les visiteurs, de rendre agréable leur séjour, en leur tuant un mouton à chaque repas, mais surtout en leur tenant jusqu'à une heure avancée de la nuit cette compagnie féminine, motif majeur du déplacement des aventuriers.[209] » Toutefois, l'auteur précise que ces rencontres entre adolescents se limitaient à de simples déclarations d'amour et, par conséquent, n'aboutissaient jamais à des relations sexuelles. C'est pourquoi, cette pratique « n'était pas réprouvée par la morale sociale, qui la tenait pour inoffensive, (et permettait aussi) d'offrir une dérivation à l'impulsion érotique naissante.[210] ».

La « courtisation intervillageoise » fonctionne donc comme un espace aménagé par la société toucouleur pour permettre l'expression des sentiments amoureux des jeunes même si cette relative liberté instaurait une dissymétrie de genre. Car dans cette pratique ce sont les garçons qui font le mouvement vers les filles et non l'inverse. Autrement dit, ce sont les hommes qui circulent et qui sont donc autorisés à explorer l' « espace extérieur ».

[209] Ibid., 225.
[210] Ibid.

Les femmes quant à elles, se contentent de recevoir. Elles sont mises dans une position d'attente.

Tout fonctionne en effet comme si cette dissymétrie entre les sexes avait été socialement construite en référence aux dispositions biologiques en rapport à la sexualité et à la reproduction. Par analogie à l'anatomie des corps masculin et féminin en matière de sexualité reproductive, l'organe sexuel mâle est orienté vers l'extérieur celui de la femelle suivant le sens contraire c'est-à-dire vers l'intérieur et les cellules sexuelles mâles (les spermatozoïdes) étant toujours en position de conquête tandis que ceux de la femme, disposés à la réception, sont ainsi en position d'attente.

M. Segalen rapporte que dans certaines contrées de la France paysanne existaient des pratiques de « fréquentation libre » comme le « maraîchinage ». Cette coutume réservée aux célibataires permettait à chacun « d'essayer sur une base réciproque un ou plusieurs galants jusqu'à ce que le choix soit arrêté ». Et contrairement à la « courtisation inter villageoise » décrite plus haut, le « maraîchinage » autorisait les relations sexuelles. « Mais les filles sachant parfaitement les risques encourus », précise l'auteure, « ne maraîchinaient qu'avec un parti acceptable pour toute la famille. La grossesse prénuptiale ne faisait qu'avancer un mariage qui se serait conclu de toute façon[211]. ». Et si les relations sexuelles ont lieu, c'est entre jeunes gens pratiquement engagés entre eux. Le nombre de partenaires permis pour une fille lors du « maraîchinage » étant limité à deux car au-delà de ce nombre, sa réputation en sera entachée.

Bref, ces mécanismes de contrôle social du corps ont pour but d'orienter son usage, particulièrement en matière de sexualité pénétrative avec le sexe opposé, dans le cadre légitime à savoir le mariage qui doit, dans certains cas comme chez les Toucouleurs, correspondre au début de la sexualité. Plus ce contrôle est efficace plus l'âge du premier rapport sexuel est retardé. « L'enquête sur la sexualité des Français » a aussi révélé que les jeunes femmes sont plus contrôlées que les hommes avant leur majorité, ce contrôle affecte leur vie sexuelle puisque celles qui n'avaient pas le droit de sortir avant l'âge de la majorité ont débuté leur vie sexuelle à un âge médian situé à 18, 8 ans alors que celles qui sont soumises à un contrôle relativement souple ont débuté la leur à 16, 5 ans[212].

[211] Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France* (Paris: Berger-Levrault, 1981), 45.
[212] Bajos et al., *Enquête sur la sexualité en France*.

I.1. 2/ Le gain symbolique par le mariage: « Se marier pour avoir le respect des autres »

« De part mon éducation, chez moi en tout cas, un homme responsable est un homme marié. Un exemple banal, s'il y a de petites associations chez moi en tout cas chez les Mancagnes. Par exemple là on est à Nantes, on aurait pu être une trentaine de Mancagnes, on forme une petite association, les gens qui doivent être au niveau des postes de décision, président, secrétaire, chez les Mancagnes ce sont des gens responsables donc mariés. On se dit qu'ils ont des attaches, ce sont des gens dont on dit par exemple, qu'ils ne vont pas se barrer avec la caisse de l'association parce qu'ils ont une attache familiale. Tu me diras qu'ils peuvent partir avec leurs femmes, ce qui est possible, mais ce sont des gens responsables parce qu'ils sont mariés. Car pour être marié, on dit la vérité et non le mensonge, le mariage ne se bâtit pas sur un mensonge, donc quand on en arrive, c'est que l'on a été logique avec soi-même, véridique, qu'on a été honnête pour pouvoir le faire. En tout cas c'est le regard que portent les Mancagnes sur le mariage. C'est comme ça. Autour de moi j'avais vu des hommes de l'âge de mon papa qui n'étaient pas mariés, ayant vu la manière dont ils étaient traités, ça me gênait même si j'étais jeune à l'époque. C'est des gens qui lors des réunions parlaient toujours les derniers, encore s'ils avaient la chance d'avoir la parole. On ne demandait jamais leur avis parce qu'ils ne sont pas responsables en fait. Il y a le fait, chez moi toujours, si tu es marié et que tu n'as pas d'enfant, tu meurs au vrai sens du terme, c'est-à-dire que tu pars et personne ne se souviendra de toi. Alors que si tu as un enfant, tu laisses une image de toi, tu pars mais comme quelqu'un qui va en voyage. Même si c'est un voyage éternel parce que tu ne reviendras pas, mais on te verra toujours à travers ton enfant. Moi j'ai grandi avec cette idée, même si pendant longtemps j'ai eu peur du mariage mais j'avais toujours dans un coin de ma tête l'idée qu'un jour je me sentirais obligé de me marier. Je m'y attendais en fait. Ce moment je l'attendais, ça c'est fait tardivement à mes 33 ans, mais je m'y attendais. C'est ce qui explique, dans ma société, le fait que les gens se marient hyper jeunes. J'ai vu des gens qui se sont mariés à 20 ans. Ils étaient mariés à 20 ans, et ils étaient mieux considérés que moi qui avais 30 ans. C'est comme ça chez les Mancagnes. Ce qui ne veut pas dire que tous les Mancagnes sont mariés. J'en connais qui ne le sont pas mais, je suis désolé, ils sont relégués à la limite au second plan, pas marginalisés tout à fait, mais ils ne sont pas responsables. Et quand une femme n'est pas mariée, c'est pareil. On respecte quelqu'un parce qu'il est marié. Tu peux avoir tout ce que tu veux, réussir socialement, professionnellement, mais si tu n'es pas marié, tu n'es rien chez les Mancagnes. Autant tu peux ne rien avoir dans la vie, ne serait-ce le fait d'avoir une femme chez toi, on dit que la femme c'est toi qui t'en occupes, donc tu es responsable et par conséquent tu mérites le respect des autres. C'est comme ça chez les Mancagnes. Donc si je veux avoir ce respect, il fallait que

je pense un jour à me marier. » (Jean, 36 ans, marié, un enfant, étudiant niveau Bac+5)

Dans la société « moderne » basée sur la logique capitaliste d'accumulation de la richesse, la valeur sociale d'un individu se mesure à travers, comme dirait P. Bourdieu, « des signes de la valeur sociale que sont le statut professionnel et le salaire, d'avance légitimés par les sanctions du marché scolaire.[213] » Les autres aspects de la personne que l' « économie économiste » ne peut pas mesurer n'entrent quasiment pas en ligne de compte. On voit bien comment le classement des individus en classes ou en catégories sociales se fait généralement au regard de leurs dispositions économiques et du style de vie corrélatif. La hiérarchisation des individus est établie soit à partir de leur « capital économique », soit à partir de l'âge c'est-à-dire l'ordre des naissances soit encore au regard de la possession d'un savoir. C'est ainsi que dans une société donnée, ceux qui occupent les positions dominantes dans l'échelle sociale, à l'exception des cas où la position est héritée à la naissance, sont ou bien les plus âgés, ou bien les mieux dotés économiquement ou encore ceux qui détiennent le savoir lequel savoir peut être converti en « capital économique ». Les propos ci-dessus montrent que dans certains groupes sociaux, la valeur sociale d'un individu ne se mesure pas seulement en termes de revenus et de biens matériels mais au regard de son statut matrimonial. Ainsi, la valeur sociale de l'individu est d'autant plus grande s'il est marié. Le mariage, ou plutôt le statut de « marié » bénéficie d'une sanction sociale positive en termes de considération, de respectabilité et le célibat d'une sanction sociale négative parce qu'au célibataire on associe l'irresponsabilité, la marginalité et par conséquent la déconsidération.

Chez les Mancagnes, la respectabilité, un des aspects constituant la valeur sociale de l'individu, n'est donc conquise et sauvegardée qu'à travers le mariage. Autrement dit, l'entrée en union est déterminée par des motivations symboliques puisque se marier c'est augmenter sa valeur sociale par le respect et la considération que ce statut procure. Dès lors, on comprend pourquoi l'entrée en union est souvent perçue comme étant le passage de la jeunesse donc de « l'insouciance », au statut d'adulte celui de la responsabilité.

Toutefois, il convient de préciser que la quête de respectabilité et de considération par le mariage diffère selon le genre.

[213] Pierre Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement* (Paris: Éd. de Minuit, 2003).

I.1.3/ Les enjeux du mariage au regard du genre

> *« Les garçons, ils sont là, ils ne pensent qu'à aller faire la fête, coucher, faire l'amour. Ils t'enceintent après ils n'ont pas les moyens pour s'occuper du bébé qui va arriver. Moi je ne voulais pas me retrouver dans une telle situation. Je me méfiais des garçons qui ne pensent qu'à coucher avec la fille. Ils ne font pas attention de toute façon. Si tu es enceinte c'est toi qui es enceinte, ce n'est pas lui. Déjà quand une fille tombe enceinte dans un quartier ça parle « ah regarde unetelle est enceinte, ça ne nous étonne pas… ». Tu as cette qualification de fille facile, des choses comme ça. Et puis après l'accouchement si ça ne marche pas avec le père de ton enfant et qu'un homme vient te draguer si tu acceptes tu es à sa merci parce que de toute façon il n'est pas le premier. Ta fierté de femme en prend un coup. Tu n'as plus de valeur aux yeux des mecs. Ça fait trop mal. Là-bas dès que tu as un enfant t'as plus de valeur ».* (Henriette, 30 ans, en couple, un enfant, sans emploi. Fille d'immigrants, elle est née au Sénégal où elle a vécu avec sa mère jusque l'année d'obtention du Bac. Elle est arrivée en France au début des années 2000)

L'entrée en union apporte un profit symbolique différent selon le genre. C'est pourquoi, le mariage n'a pas la même importance ou encore les mêmes enjeux pour une femme et pour un homme.

Nous avons dit plus haut que les femmes subissent plus que les hommes les restrictions relatives à la sexualité pré maritale car la société n'accorde pas au corps féminin et au corps masculin la même valeur. Cette représentation différenciée du corps fait qu'une grande liberté sexuelle expose plus les premières que les seconds. En effet, les dispositions corporelles constituent le principal atout d'une femme sur le marché matrimonial ce qui induit une dissymétrie de genre dans l'usage du corps et dans le rapport à ce dernier. Une trop grande liberté sexuelle expose physiquement et symboliquement le corps de la femme par le risque de grossesse qui affecte l'honneur tant individuel (l'amour propre respect de soi) que collectif (l'honneur de la famille) :

> *« ...On s'aimait et pendant deux ans je me suis dit que c'est bon. Si on aime quelqu'un on n'a pas besoin de vivre pendant cinq ans pour savoir si on aime la personne ou pas. On se marie soit ça marche soit ça ne marche pas mais on se marie. Déjà les gens s'ils nous voient ensemble tout le temps, ils peuvent penser…, tu comprends ce que je veux dire, tu sais comment sont les gens au*

> *Sénégal. Donc je me suis dit il faut il faut il faut. Donc j'ai boosté parce que pour moi deux ans c'est bon. Je lui ai dit: "Si on se marie pas c'est bon, ce n'est pas la peine que tu viennes me voir". Puisque notre religion ne permet pas de coucher avant le mariage, il vaut mieux faire les choses rapidement parce qu'on ne sait jamais. Deux êtres qui s'aiment, si on a tendance à rester seuls, tout est possible, un accident peut arriver. Pour éviter tout cela, il n'y a que le mariage. C'est une honte, vous êtes sénégalais, vous savez comment ça se passe là-bas ; être enceinte avant le mariage que ce soit catholique ou musulman, c'est une honte pour toute la famille.* (Ami, 32 ans, mariée, 2 enfants, restauratrice. Scolarité secondaire terminée)

Ces stigmates physique (la grossesse surtout, quand elle intervient suite à une relation sexuelle pré maritale) et symbolique (le déshonneur, la honte) affectent négativement la valeur de la femme sur le marché matrimonial.

Mais ce n'est pas parce que leur valeur sur le marché matrimonial est associée à l'intégrité physique et symbolique de leur corps que les femmes se livrent à une préservation « obsessionnelle » de leur virginité. Il arrive qu'elles cèdent à la tentation d'un rapport sexuel pré marital soit par amour pour le compagnon soit par espoir que la relation amoureuse aboutisse ou mariage. Il arrive qu'un tel rapport sexuel entraîne une grossesse. Si un mariage s'en suit, l'honneur de la femme et celui de sa famille n'en prendront pas un coup. Ils ne seront que temporairement ternis le temps de la conclusion du mariage dont la fonction sera, entre autres, de les réparer. Ce n'est donc pas la relation sexuelle ou la grossesse pré maritale qui, en soi, affecte négativement la valeur de la femme aux yeux de la société. C'est plutôt le fait pour elle de demeurer « fille-mère » ou encore de passer de partenaire en partenaire pour « le plaisir de s'amuser » qui entame sa réputation donc sa valeur sociale. L'homme quant à lui, peut multiplier les partenaires donc « s'amuser » sans qu'il ne soit dévalorisé sur le marché matrimonial. Cette différence engendre une dissymétrie de genre dans la définition du calendrier d'entrée en union.

I.2/ « Être temps de se marier », une différence de genre

Les hommes ont, par rapport aux femmes, généralement plus de latitude à définir le temps d'enter en union. Cette dissymétrie dans la définition du calendrier matrimonial tient, nous l'avons dit, à la différence des critères de valorisation de l'homme et de la femme sur le marché matrimonial.

Conformément aux attentes sociales, les attributions masculines font que les hommes doivent s'établir professionnellement avant de s'établir maritalement alors que cet ordre d'établissement n'est pas nécessaire pour une femme. C. Borrel et C. Tavan[214] ont montré que si le mariage est encore fréquent chez les immigrés, il existe toutefois un décalage du calendrier de mise en couple selon le genre. Pour les auteurs, l'entrée en couple est plus tardive chez les hommes que chez les femmes mais aussi entre les hommes immigrés particulièrement ceux venus d'Algérie, du Maroc ou d'Afrique subsaharienne et l'ensemble des hommes. Ce décalage serait dû aux difficultés d'insertions professionnelles plus grandes chez les premiers. Ainsi, le temps de l'insertion professionnelle semble donc déterminer les temps de l'entrée en union pour les hommes.

Une étude réalisée dans trois capitales africaines (Yaoundé, Dakar et Antanarivo)[215] a montré un allongement de l'âge du premier mariage des hommes, et mécaniquement un allongement de celui des femmes qui doivent attendre l'arrivée des conjoints possibles sur le marché matrimonial. « Au Sénégal, entre 1986 et 1997, le changement est particulièrement rapide en ville. Pour les jeunes citadines, l'âge au mariage progresse de 4,5 ans passant de 18,8 ans à 23,3 ans, alors que leurs jeunes consœurs de la campagne passent d'un âge médian de 16 ans en 1978 à 16,7 ans en 1997. Le mariage devient plus tardif à Dakar où moins d'une femme sur trois est mariée dans le groupe d'âge 20-24 ans. Le changement de comportement concerne particulièrement les jeunes femmes ayant suivi des études secondaires (ou plus) pour qui l'âge médian passe de 21,9 ans à 28,4 ans[216]»

[214] Borrel et Tavan, "«La vie familiale des immigrés»."
[215] Philippe Antoine, Mireille Razafindrakoto, et F. Roubaud, "Contraints de rester jeune? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines: Dakar, Yaoundé, Antananarivo," *Les jeunes: hantise de l'espace public dans les sociétés du Sud?* 8 (2001): 17-36.
[216] Ibid.

Cet allongement de l'âge d'entrée en union serait une conséquence de la prolongation des études et surtout de la difficulté des « jeunes » à s'insérer professionnellement. L'obtention d'un emploi est souvent identifiée comme étant l'étape de passage de la jeunesse au statut d'adulte. Ce passage déterminerait les autres à savoir le mariage et l'acquisition d'un logement indépendant surtout pour les hommes. Chez nos informateurs, il est généralement admis que pour se marier, il faut avoir l'âge et les dispositions économiques permettant de subvenir aux besoins d'une famille. Toutefois, le calendrier d'entrée en union n'est pas nécessairement lié à celui de l'insertion professionnelle ce qui rend incertains les contours de la fin de la « jeunesse ».

Pour certains, c'est le mariage qui signe la fin de la « jeunesse » et pas nécessairement le fait de s'établir professionnellement ou d'avoir une indépendance résidentielle. Par conséquent l'âge du premier mariage ne dépend pas forcément de l'âge de l'entrée dans la vie active et le temps de se marier est plus l'objet d'une construction sociale qu'un réel enchaînement dans le franchissement d'étapes préalablement définies. Par exemple, Saliou marié à l'âge de 23 ans en 2003 pendant qu'il était au chômage, perçoit son entrée en union comme une façon de « se faire une raison », c'est-à-dire mettre fin à la jeunesse synonyme d'amusement donc d'insouciance et d'irresponsabilité.

> *« Bon avant de me marier, comme tout jeune, je me suis amusé, j'ai eu beaucoup d'expériences avec les filles. À un moment, je me suis fait une raison quoi. Pour être plus stable, avoir une stabilité en fondant une famille, offrir une meilleure éducation à mes enfants…je me suis dit pourquoi pas me marier ».* (Né au Sénégal, arrivé en France peu avant l'adolescence par regroupement familial. Brevet d'études professionnelles obtenu, en activité, en couple, avec un enfant)

L'allongement du calendrier matrimonial des hommes peut aussi être lié au désir de vouloir « prolonger la jeunesse » pour plus profiter de ses avantages :

> *« Moi en fait, j'avoue aujourd'hui que l'idée du mariage me faisait peur même si dans ma société j'étais mal vu en tant qu'éternel célibataire. Je le savais, je savais que si j'ai envie de me faire respecter, qu'on demande mon opinion par exemple, il faut que je sois responsable et un homme responsable chez moi c'est un homme marié. Mais en même temps cette idée de mariage me faisait peur parce que pour moi c'est une restriction de la liberté dans un premier temps parce qu'on a plus le droit de faire ce que l'on veut.*

Moi j'adorais le foot, j'allais jouer au foot après j'étais chez des copains jusqu'à une heure, deux heures du matin. Alors que si on est marié, ça ne devrait logiquement pas être le cas parce qu'il y a la femme à la maison. Jusqu'à ce que la pression a commencé à planer dessus venant de ma maman, je n'avais vraiment pas l'idée de me marier un jour. Pour moi, je suis jeune, je profite de la vie, de la jeunesse. Alors, je sors, c'était les boîtes de nuit, un jour avec X fille demain avec Y. Je n'étais pas psychologiquement prêt à me marier et me ranger parce que pour moi c'était un cycle. On s'engage, on décide de se marier, on abandonne tout, on se range et on fait un bon père de famille. Le fait de se ranger me faisait hyper peur parce que j'étais très bien dans ma peau, de pouvoir dormir où je voulais, de pouvoir partir où je voulais sans pour autant avoir de compte à rendre à qui que ce soit. Mais là aujourd'hui par respect pour ma femme, je ne peux pas me le permettre. Donc ça me faisait peur. Au moment où ma mère a commencé à dire de penser à me marier, je n'avais pas nécessairement envie de fonder une famille, j'étais jeune ben voilà! Tout le monde avait une copine je devais en avoir une. C'était comme un truc officiel. J'en avais une qui me plaisait, on était ensemble, on était très heureux d'être ensemble. Pour moi ça s'arrêtait là. » (Jean)

Si la définition du temps de se marier diffère selon le genre c'est que les hommes ont plus que les femmes la possibilité de « prolonger la jeunesse » et de profiter de ses « avantages ». Cette différence est due d'une part au fait que les femmes ont plus de restrictions sociales dans l'usage de leur corps. Cet usage corporel en matière de sexualité n'est généralement admis que dans le cadre du mariage où il est fortement associé à la reproduction. D'autre part, plus contraintes par l' « horloge biologique » relative à la reproduction, les femmes se sentent obligées de se marier avant un certain âge, généralement pas au-delà de la trentaine. Chez elles, le but du mariage c'est avant tout faire des enfants, donc fonder une famille et il y a une fourchette d'âge propice à la reproduction :

« Si une femme veut fonder une famille, il est préférable de se marier d'abord, pour faire des enfants, fonder une famille. Après si Dieu décide autrement, personne n'y peut rien. Mais si tu te maries et que tu fondes une famille, ça pourrait être bénéfique pour toi dans à l'avenir. Parce que si tu te maries à temps, que tu fondes une famille à temps, c'est mieux que d'attendre jusqu'à dépasser l'âge. Les jeunes de nos jours disent qu'ils préfèrent travailler avant de se marier, mais plus tard avec l'âge ils le regrettent. Parce que si tu es jeune avec la force de l'âge, tu as ton travail et tout, tu as tendance à refuser le mariage parce que tu as ton boulot et tout. L'inconvénient c'est que plus tard, quand tu vas prendre de l'âge, tu risques de le regretter parce que quand on est une femme, il y a un âge au delà duquel, certes on peut trouver un mari à tout

> *moment, à n'importe quel âge, mais si on veut faire des enfants, fonder une famille, il y a une limite, il y a un âge au delà duquel on ne pas faire d'enfants. C'est pourquoi beaucoup de femmes le regrettent. Tu peux vouloir travailler, mais quant à fonder une famille, il y a une période pour le faire et après cette période, ça devient difficile.* (T. Thiaw, 45 ans, mariée, 3 enfants, femme de chambre)

Cette « horloge biologique » relative à la reproduction est d'autant plus importante que la qualité de l'épouse tient aussi à sa capacité reproductive et c'est l'âge qui constitue la qualité première d'une future épouse. Ce qui ne veut pas dire qu'une femme ménopausée n'aura aucune chance de se marier. L'enjeu de l'âge, « se marier pendant qu'il est temps » est plus une préoccupation pour les femmes concernées par un premier mariage.

La question de la reproduction liée à l'âge (plus une femme est jeune, plus grandes sont les chances de concevoir) et la symbolique associée à leur corps limitent la possibilité des femmes de pouvoir « prolonger leur jeunesse », de pouvoir « profiter » aussi longtemps du célibat que les hommes car, comme le confie cette informatrice, 29 ans, mariée avec 2 enfants : « *une fille qui traîne trop est comme un produit périmée* ».

On a vu que chez Jean la jeunesse est synonyme de liberté se traduisant par une autonomie dans l'usage de son corps *(« aller où l'on veut, dormir où l'on veut, passer de petite amie à petite amie... »*). L' « éducation différentielle » inculque au garçon et à la fille des manières différentes de tenir le corps dans son ensemble ou telle ou telle de ses parties, d'occuper les espaces sociaux et d'utiliser le corps ou certaines de ses parties dans ces espaces. C'est cet usage social du corps qui, de façon générale, donne plus aux hommes, moins aux femmes, la possibilité de pouvoir « s'amuser » au sens de Jean en raison de la dissymétrie de genre sur le marché matrimonial où la valeur sociale du futur conjoint tient dans une large mesure du jugement positif ou négatif porté sur son corps et sa corporéité. (Nous reviendrons sur ce point quand nous aborderons les enjeux du corps dans le choix du conjoint).

I. 3/ La manipulation sociale de la temporalité de l'entrée en union

Nous avons précédemment souligné que le mariage constitue une des étapes du passage de la jeunesse au statut d'adulte, les deux autres étant l'obtention d'un emploi et l'acquisition d'une autonomie résidentielle. Mais l'âge n'est pas un critère pertinent de classement dans l'une ou l'autre catégorie en raison de la difficulté à établir un seuil d'âge marquant la fin de la jeunesse et le début de la vie adulte. En sociologie, ce seuil correspond à l'exercice des responsabilités sociales comme fonder une famille, occuper un emploi ou encore avoir à sa charge un logement.

Nous avons aussi indiqué qu'il n'y a pas forcément un enchaînement entre ces phases et que l'activité professionnelle n'entraîne pas mécaniquement la mise en couple par le mariage chez les hommes car la première union matrimoniale peut intervenir longtemps après l'insertion professionnelle tout comme elle peut intervenir bien avant.

Dans leur tentative de mettre en évidence les déterminants socio-économiques de la sortie du célibat, P. Antoine, M. Djiré et B. Laplante ont montré qu'à Dakar, l'activité professionnelle favorise l'entrée en union notamment pour les hommes ce, plus que le fait d'être père avant le mariage. « Comme on pouvait s'y attendre », disent-ils, « les salariés, qu'ils soient du secteur public, du secteur privé ou du secteur informel, sont ceux qui se marient le plus rapidement alors que les apprentis, les étudiants et les chômeurs se marient à un rythme trois à cinq fois plus lent. Les hommes hébergés par leurs père et mère ou par d'autres parents mettent plus de temps à prendre épouse que ceux qui sont locataires ou propriétaires de leur logement. À l'inverse, les hommes qui habitent un logement de haut ou moyen standing se marient plus tard que les autres. La formation d'une union est donc plus une affaire d'indépendance que de richesse : l'indépendance accélère le mariage alors que l'appartenance à des classes moyennes (associée à l'habitat moderne) le retarde.[217] »

Si pour ces auteurs, l'entrée en union à Dakar serait plus liée à l'indépendance qu'à la richesse, qu'est-ce qu'alors l'indépendance ou qu'est-ce qu'être indépendant?

Chez les migrants sénégalais, le mariage est valorisé et valorisant parce qu'il constitue l'espace légitime de l'exercice de la sexualité pénétrative associée à la reproduction.

[217] Philippe Antoine, Mamadou Djire, et Benoît Laplante, "Les déterminants socio-économiques de la sortie du célibat à Dakar," *Population* 50, no. 1 (Février 1995): 107.

Mais si le désir de légitimation de la sexualité était l'élément déterminant de l'entrée en union, les individus convoleraient dès leur « maturité sexuelle ». Ou encore, l'environnement socioculturel favoriserait, dès cet instant, toute initiative d'entrer en union par le mariage. Or, nos observations ont montré que mêmes chez les croyants pratiquants, la sexualité ne débute pas avec l'entrée en union et que la plupart des informateurs, tous sexes confondus, ont eu une sexualité pré maritale avec différents partenaires ou avec le partenaire qui deviendra le conjoint. En plus, le désir d'entrer en union ne bénéficie pas toujours de l'approbation de la famille comme nous l'a confié Oumou à propos de son projet d'entrée en union :

> *« …c'était au Sénégal, j'étais en vacances. On habitait le même quartier. Nos maisons familiales étaient distantes d'à peine 200 m. Avant, quand on était plus jeune on sortait ensemble juste comme ça. Comme j'étais venue en vacances et lui vivait là-bas* [au Sénégal], *on s'est dit que c'était des amourettes de vacances. La première fois que j'y suis allée, on s'est vu, on est sorti ensemble je devais avoir 14, 15 ans. Ce n'était vraiment pas du sérieux. Mais quand j'ai eu 18 ans presque, on s'est rendu compte que c'était vraiment sérieux, qu'on ne pouvait pas se passer l'un de l'autre et là on s'appelait souvent, on s'écrivait souvent on se donnait souvent les nouvelles. Il a dit à mon père que c'était du sérieux et c'est là que je me suis aperçu qu'il était sérieux parce qu'au Sénégal, quand tu viens parler aux parents, c'est que ce n'est pas pour badiner. On était jeune et puis les gens disaient : « mais vous êtes jeunes, ce n'est qu'une amourette ». Mais nous on était sérieux. Déjà ma grand-mère disait que j'étais jeune et lui sa mère disait pareil, qu'il était jeune, on était très jeune que peut-être ce ne sont que des amourettes et que ça allait passer. Nous, pour montrer qu'on était vraiment sérieux, on a dû vraiment se battre entre guillemets pour montrer que c'est du sérieux et c'est pour cela qu'on a fait des fiançailles c'est-à-dire qu'on a appelé mes parents et ses parents, on les a mis ensemble pour leur faire comprendre qu'on voudrait se marier. Ils étaient étonnés. Mon père ne l'était pas parce que peut-être qu'il s'est dit que j'avais la mentalité européenne, je ne sais pas. Quand j'ai eu mes copains, j'ai toujours présenté, quand je veux faire quelque chose je lui ai toujours montré, par rapport à eux là-bas qui cachent tout. Moi j'en ai parlé à ma grand-mère, lui aussi est allé parler avec elle. Ma grand-mère vit à Paris avec ma mère mais elle était en vacances là-bas, on est parti la voir et à la suite de cela on a fixé la date du mariage religieux, c'était le 28 mars 1999. On était content parce qu'on se disait « là c'est fini on est marié ». Ils nous ont trouvé très jeunes parce que nous avions juste 18 ans. Je leur ai donné des exemples en leur disant que ma mère s'est mariée à 17 ans, ma grand-mère à 15 ans. Et pourquoi voulez-vous nous empêcher? C'était un peu mes arguments. Pour moi je trouvais ça*

normal, on se défendait et tout. Lui disait aussi qu'il était prêt, que c'est du sérieux que ce n'était pas une chose sans lendemain. (29 ans, mariée au Sénégal, un enfant, fille d'immigrants, baccalauréat obtenu, sans emploi)

Dans un groupe social qui valorise le mariage au détriment du célibat et surtout des relations amoureuses entre des individus de sexes différents « sans lendemain », la décision d'Oumou et son partenaire de même âge de se marier à 18 ans aurait dû bénéficier d'une approbation sociale. Car, une telle initiative rentre dans la catégorie du « bien » suivant l'échelle de valeurs de référence. C'est pourquoi d'ailleurs la désapprobation a semblé susciter de l'incompréhension de la part des intéressés qui, en voulant se marier, n'avaient pas eu le sentiment d'avoir commis une faute ou d'avoir froissé la « conscience collective ». Ils cherchaient à conformer leur relation à « l'idéal social et moral » du groupe d'appartenance. Les intéressés utiliseront cet argument à leur faveur. On peut penser que la réticence des parents à ce projet de mariage à travers l'argument de la jeunesse des futurs conjoints est liée à leur représentation de l'âge. Ce qui est remis en cause, ce n'est pas l' « âge réel » mais plutôt l'« âge social » qui se rapporte à « la précarité sociale et professionnelle des jeunes qui les rend inéligibles comme conjoints stables[218]. ». En effet, la « jeunesse » d'Oumou et de son compagnon tient plus à leur instabilité professionnelle. Le projet de mariage est d'autant moins sérieux que les deux partenaires et surtout l'homme n'a pas les dispositions sociales requises pour assumer les responsabilités d'adulte qu'engendre la vie en couple. Comme indiqué plus haut, le calendrier d'entrée en union pour un homme est généralement (mais pas toujours) lié au calendrier d'entrée dans la vie professionnelle. Le « sérieux » d'un projet de mariage, semble donc être lié à la « maturité sociale » rapportée aux possibilités objectives de fonder une famille. Mais la définition de l'âge auquel il convient de se marier est à « géométrie variable ». Car contrairement à Oumou, d'autres vont subir des pressions pour entrer en union de la part de la parentèle jugeant qu'il était « temps pour eux de se marier » alors que les intéressés ne sont pas professionnellement établis comme le cas de Pape D :

« *En fait, j'étais allé au Sénégal, avec la tradition, mon père m'a dit qu'il était temps pour moi de me marier. Il a insisté pour que je me marie. Ça m'a poussé à me marier sans pour autant que je me sois préparé. Je me suis marié traditionnellement dans un premier temps, puis j'ai fait un mariage civil à la*

[218] Michel Bozon, "Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints. Une domination consentie. II. - Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint," *Population* 45, no. 3 (1990): 581.

mairie un an après. J'étais parti pour des vacances, j'étais étudiant, je n'avais pas assez d'argent c'est d'ailleurs mon père qui a pris en charge certaines dépenses. Donc financièrement je n'étais pas prêt. Tu sais, celui qui est étudiant ici n'a pas assez d'argent. Tu as juste ton billet d'avion et un peu d'argent de poche. Quand je partais, je ne savais pas que je me marierai. Je n'avais pas cela en tête. J'y suis allé et je ne voulais pas remettre en cause la parole de mon père, il a beaucoup insisté. En plus il avait trouvé des filles pour moi ce qui veut dire qu'il l'avait préparé. Quand je suis arrivé il a dit qu'il faut que je me marie, qu'il sait pourquoi je dois me marier qu'en me disant cela il ne m'induit pas en erreur, il m'a dit qu'il sait les avantages de se marier jeune. Il me disait que si c'était à refaire, lui se marierait à 20 ans parce qu'il connaît les avantages. Tu sais chez nous les Africains, les parents ne t'expliquent jamais les choses dans les détails. Ce n'est pas comme chez les Blancs où l'on t'explique clairement les choses. Il se contentait de me dire qu'il a eu son premier enfant à 26 ans. Je suis le troisième et il m'a eu quand il avait 30 ans. Donc il connaît les avantages...Depuis mes 21 ans il voulait que je marie mais j'ai refusé. Sur le fond il voulait que je me marie, tu sais les parents aiment toujours voir leurs petits enfants. En plus je suis le garçon aîné. J'ai des grandes sœurs qui se sont mariées qui ont des enfants mais mon père ne les considèrent pas comme ses petits enfants parce qu'ils ne sont pas des D... Donc pour lui il n'a pas encore de petits enfants alors qu'il a maintenant 65 ans. »
(Bac +4, salarié intérimaire dans une entreprise de construction de pièces automobiles. Il est arrivé en France en 2001 comme étudiant)

Les cas d'Oumou et de Pape D. révèlent donc un « conflit » de définition de l'âge du mariage et par conséquent du calendrier d'entrée en union. Dans un cas c'est la « jeunesse », en partie lié à l'âge réel et à l'âge social, qui constitue un handicap dans la formation du couple par le mariage ; alors que dans l'autre cas, cette « jeunesse » semble constituer un avantage. Ce conflit dans la définition de la temporalité de l'entrée en union n'est pas un conflit de valeurs entourant le mariage. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un rejet dans un cas ni d'une survalorisation dans l'autre de l'institution matrimoniale, mais d'une divergence de perception du moment qui convient ou non pour convoler. Ce conflit de définition du « temps de se marier » est un conflit d'aspirations exprimées à des âges différents. En effet, les aspirations d'Oumou et de Pape D. à respectivement 18 et 21 ans ne sont pas celles des parents. Cette variation de l'âge au mariage entraîne une diversité des processus d'entrée en union.

II/ La diversité des processus d'entrée en union chez les migrants sénégalais de Loire atlantique

Le calendrier de mise en couple par le mariage n'est pas uniforme parce que sa définition obéit à des enjeux constamment variables et qui font que certains vont subir des contraintes précipitant l'entrée en union ; alors que pour d'autres, les contraintes vont aller dans le sens de la retarder.

II.1/ Subir le projet de mariage

La pression à l'entrée en union est généralement liée à une tension entre intérêts collectifs en rapport avec le groupe familial et les intérêts individuels se rapportant aux aspirations personnelles.

II.1.1/ sauver l'honneur du père

L'histoire matrimoniale de Mariama nous permet de mieux saisir les tensions qui peuvent exister entre les attentes du groupe d'appartenance et les attentes individuelles dans le processus de réalisation de soi.

Fille aînée de migrants, le père ayant immigré dans les années 60 puis rejoint par la mère, ses parents font du « Bussiness » d'après ses propres termes. Née au Sénégal, elle est arrivée en France avant l'adolescence. Mariama va connaître successivement deux mariages initiés par la parentèle. Le premier est intervenu en 1990 à l'âge de 16 ans:

> *« Un jour je sors du collège, je rentre chez moi et mes frères et sœurs rigolaient « ah ah ah tu es mariée ». Moi aussi j'ai rigolé « ah ah ah je suis mariée mais avec qui ? ». J'avais 16 ans et pour la première fois j'ai vu mon père pleurer. Mon père, et ça c'est violent pour une fille, était mon meilleur ami. C'est 1,88m tout ça et là il pleurait. Je lui ai demandé « mais papa qu'est-ce qu'il y a? », il m'a répondu : « mon grand frère t'a marié et je n'ai pas le droit de dire non ». Je lui ai dit « mais pourquoi tu n'as pas le droit de dire non ?» Il m'a répondu : « parce que si je dis non, il y a un mot en Peul c'est hermindé, qui veut dire renier, bon c'est moins fort que renier en tout cas la traduction littérale c'est renier. Cela veut dire que si mon père refuse ce mariage, il renie ses frères surtout qu'il s'est expatrié avec tout ce que cela implique. Comme j'ai été élevé à l'africaine, je ne sais pas ce que c'est le refus*

aux parents et avec mon père c'était une fusion. Donc je n'ai jamais dit « non » à mon père [...] *J'ai dit: « papa si ça peut te faire plaisir, je dis « non ». Il a dit: « non! Toute la communauté va me pointer du doigt. Je lui ai dit: « bah moi je ne veux pas qu'on t'humilie ». Donc j'ai dit « oui ». Mais je n'avais jamais vu ce type là. Moi ce qui m'intéressait c'était de sauver l'honneur de mon père. Mais à côté de ça, on m'avait travaillé au corps. Ma mère, mes tantes m'avaient dit : « si tu dis non, tu vas humilier ton père, toute la communauté sénégalaise de France va pointer ton père du doigt en lui disant qu'il n'est pas capable de gérer sa fille » [...] Voilà ! Je pense que comme toute fille, je ne veux pas la honte de mon père, je ne veux pas qu'on atteigne mon père par moi en tout cas. Donc j'ai dit oui, j'ai oublié. »*

Mariama n'avait pas mesuré la portée de sa décision d'accepter le mariage. Elle pensait qu'un « oui » suffirait à restaurer l'honneur de sa famille et particulièrement celui du père vis-à-vis du réseau de parenté et du groupe communautaire. Elle ne réalisait donc pas que cet accord l'engagerait dans un projet de vie conjugale.

« Et un an après, je sors du collège, j'arrive devant la maison, on m'a pris, on m'a mis dans une voiture, j'ai atterri chez une tante. En fait je me suis réveillée dans une baignoire avec un petit pagne et on me lavait avec des cailloux avec de l'eau, quatre tantes qui venaient de la Suisse et des États-Unis que je ne connaissais pas d'ailleurs. Les grandes sœurs de la famille apparemment, deux du côté de papa, deux du côté de maman. J'étais habillée en noir avec des gris-gris blanc. Je sais qu'avant de sortir de chez la tante où j'étais, mon père a fait une prière avec tous les hommes, tous ses amis qui étaient dans son salon. Et encore une fois, j'ai vu mon père pleurer. Moi, j'ai laissé tout faire. Après, il m'a remis entre les mains de femmes et d'hommes qui m'ont mis dans une voiture à nouveau. On m'a encore roulé pendant des heures. Et je me suis retrouvée dans une chambre d'hôtel. En fait dans ma famille à K…, mon père était le premier expatrié et il a fait venir beaucoup de gens. C'était le premier mariage de ce village là en France. En plus de l'homme qui représente un peu la paix, qui scelle les mariages, qui représente la réussite parce qu'il gagne très bien sa vie, parce qu'il a toujours travaillé dans les Émirats machin, machin. Il fait partie des hommes qui ont fondé l'Institut du monde arabe, donc voilà ! Il est marié à la fille d'un très grand intellectuel, la nièce d'un ex ministre de la culture. Une famille très politique, très puissante et mon père pareil. Donc il y eu des gens qui sont venus des États-Unis, de la Suisse…ça a duré sept jours, ils ont loué un foyer. Et moi pendant sept jours, je me faisais violée dans une chambre d'hôtel. Et c'est vrai que le premier jour, j'ai vu ce monsieur arriver « bonjour » et ça était violent parce qu'en bonne française j'ai dit « mais attend, moi je ne te connais pas », et en bon africain il m'a dit « mais tu vas aller te faire foutre ». En plus, comme il y avait cette réputation

de famille bourgeoise et de fille qui est toujours avec son père, qui va à l'école, qui n'a pas été mariée très jeune comme les autres. Tout ce monde là, je ne connaissais pas. Cette jalousie entre communauté, j'ai découvert tout cela ce jour-là. Parce que cet homme qui est censé être mon mari donc amoureux de moi, qui m'aime et me protège, m'a tabassé en me disant: « tu crois que la fille de D. Y. et de la petite fille d'E. K. et compagnie ne va pas se faire sauter. Non seulement tu vas te faire sauter et en plus je te casse la gueule si tu l'ouvres ». Et donc moi, je pense que comme toute fille, à un moment donné on laisse faire. Il y a séparation du corps et de l'esprit si non on est mort, on se flingue. Et moi j'avais fait le choix de vivre. Donc j'avais laissé faire les choses...J'ai compris que mes parents m'avaient élevé en France, avec ce semblant d'adhérer à la culture occidentale en me laissant étudier, en me laissant aller à l'école, en revenir sans jamais me parler réellement de ce qu'ils avaient derrière la tête, et du pouvoir de la famille [élargie] même si elle est à des milliers de kilomètres. Et que là, je rentrais dans le monde des adultes, puisque pour protéger mon père, et je ne l'ai fait que pour protéger mon père, il fallait que j'accepte cela […]. *Et puis, j'ai compris aussi que la tradition est plus puissante que l'amour. Parce qu'avec mon père c'était un amour démesuré. On était très lié et malgré cela, au nom de la culture, de la coutume et du pouvoir de la famille, il ne m'a pas protégé. »*

Accepter le mariage et provoquer le divorce…

Après avoir accepté ce mariage qui n'était pas conforme à ses aspirations, Mariama réussira à obtenir un divorce, au départ inespéré, en retournant une vie conjugale qui tardait à se mettre en sa faveur. Il est clair que pour un mariage consenti en vue de la préservation des intérêts symboliques de la famille, une demande de divorce de sa part, aurait été contraire à cet objectif. Sa tactique va consister à provoquer le divorce sans donner l'impression de l'avoir voulu :

« …J'étais censée être enfermée pendant sept jours et puis après on m'habillait, on me faisait belle et j'allais dire bonjour à la pseudo belle famille. On m'a à nouveau rhabillé en blanc et mis dans la chambre d'amis, et eux ont continué leur fête. Ça a duré comme ça pendant quelques jours jusqu'au moment où tous les invités sont partis et là on m'a dit qu'il faut que je trouve un appartement et aller vivre avec mon mari. Je pense que j'étais prête à tout obéir parce qu'il y a une partie de moi qui était morte à jamais. Et c'était ma partie combative. Et à partir de ce jour-là, je n'étais plus la même fille. J'étais soumise, j'ai dit « oui », j'ai cherché un appartement et je ne l'ai pas trouvé. Au final, mes parents se sont rendus compte que ce mec-là c'est un

bon à rien. Parce que c'est moi qui cherchais l'appartement et c'était aussi pour le pognon. Mon père a voulu acheter un appartement pour nous j'ai dit: « non! C'est mon mari ». J'ai renversé la situation en prouvant à mon père que je veux bien accepter le mariage tel que eux le conçoivent, par contre je ne peux pas avoir mon mari et que ce soient mes parents qui m'entretiennent. Et je ne savais pas que cela était un atout majeur vis-à-vis des parents, que c'était bien de dire ça. Parce que ça prouvait que moi je voulais bien me marier mais je voulais quelqu'un qui aide mes parents et non quelqu'un que mes parents aident. Donc ça était pris comme un signe d'intelligence. Le grand oncle a dit qu'il faut attendre un an ou deux donc j'ai continué à vivre chez mes parents. Lui [le mari] *il n'a toujours pas eu d'appartement. Tout de suite ils* [Les parents] *ont compris que ce mec n'avait aucun rond et que ce serait à eux de prendre en charge leur fille. Moi j'ai tout mis en œuvre pour leur prouver cela. C'est-à-dire que je cherchais des appartements, je revenais, je disais qu'il faut aller visiter à telle date, lui ne venait pas. Parce qu'il fallait s'engager donc il ne venait pas. Et ça a duré comme ça pendant deux ans. Du coup mon père a dit: « voilà je vais dire à mon jeune cousin que c'est fini, que c'est toi qui le prend en charge et ça ne peut pas continuer comme ça ». C'est comme ça que c'est arrêté mon mariage. Par contre mes parents n'ont jamais pris conscience du fait que ça m'avait traumatisé. Parce que j'ai failli avoir des accidents de voiture, je me baladais avec couteau et tous les blacks que je voyais j'avais envie de les égorger tout en continuant à être la fille qui fait la cuisine qui continuait à s'occuper des frères et sœurs, qui va aider la tata qui accouche. En fait, c'est complètement récent et je viens de l'apprendre. Ma mère a été l'instigatrice de tout cela.*

Du divorce au remariage

Si Mariama a jusque-là ignoré le rôle de sa mère dans l'initiative de ce mariage, c'est parce que tout a été fait pour que ses parents n'apparaissent pas comme étant les principaux instigateurs. Le projet de mariage tel qu'il lui a été annoncé faisait passer ses parents, son père en particulier, comme une « victime » d'un ordre social (la coutume qui veut qu'on ne s'oppose pas à la décision de l'aîné et qui dépossède les individus de leurs « propres enfants »…). On peut penser que cette façon de présenter à l'intéressé un projet de mariage initié par la parentèle obéit à une tactique visant à obtenir son adhésion. Le même procédé va être utilisé par ses parents concernant le second projet de mariage :

« Donc le mariage [le premier] *a été stoppé. Je me suis concentrée sur mes études et deux ans après me voilà remariée avec un marabout de Ka…. Un jeune que j'avais même rencontré quand j'étais en vacance. Son grand-père était le représentant de plein de marabouts, quelqu'un qui pour le voir, il faut prendre un rendez-vous un mois à l'avance. Et comme c'est le grand manitou de presque la région, reconnu et que beaucoup de gens rêvent de se marier avec les membres de sa famille, parce que c'est un soi-disant descendant de Mahomet, c'est un Shérif. Donc mes parents ont pris ça comme la chose la plus extraordinaire qui leur arrivait. Ma mère venant d'un milieu intellectuel et politique, elle n'aurait jamais espéré ça. Cela l'a rapprochée de la noblesse religieuse. Donc c'était « oui » sans même me demander mon avis. Et là comme j'étais revenue chez mes parents, j'ai dit : « ben d'accord, il n'y a pas de soucis puisque violée pour être violée, moi j'ai l'habitude donc il n'y a pas de soucis ». Mon père m'a dit « il faut que tu fasses des papiers, il faut que tu ailles là-bas, que tu envoies de l'argent tous les mois ». Donc j'envoyais de l'argent tous les mois de ma pauvre petite bourse. Après, je me suis mise à travailler et envoyer cinq mille francs à ce type-là parce que forcément il n'a pas été à l'école donc il n'avait pas un radis. Il ne savait ni lire ni écrire. Il n'avait jamais quitté son village, il crachait par terre partout où il allait, il était toujours en boubou. Sa réflexion était que ce que le Coran a dit et rien d'autre, le reste c'est de la merde. Les meilleures personnes c'est eux, les autres c'est de la merde. »*

L'acceptation de Mariama de cette seconde union est plus liée au fait que le conjoint n'était pas sur le territoire français. Si le premier mariage a été conclu en France avec un conjoint immigré, le second le sera au Sénégal avec un mari vivant à l'étranger, pensait-elle, aurait moins de chance d'émigrer. Pour elle, cette distance géographique rendrait cette seconde union « illusoire », contrairement à la première qui a été consommée:

« Je savais que si je disais « oui », comme lui était là-bas… Je m'étais dit: « de toutes façons lui est là-bas, il n'aura jamais de papiers, rien à foutre ». Donc ça m'a permis de passer mon BAFA, mon BFD, de continuer d'aller en cours, et d'élever mes frères et sœurs et tout à coup, j'étais devenue la reine de Sabbah. Les gens venaient faire des courbettes devant moi parce que j'étais la femme du chérif machin. J'étais complètement dedans, j'observais, je trouvais ça crétin mais je ne jugeais pas. »

Mais elle va subir la pression de la part des parents pour qu'elle fasse la procédure de regroupement familial en faveur du mari. Ce qui l'a amené à effectuer un voyage au Sénégal. La tentative du regroupement familial va échouer au niveau des services consulaires :

> *« Je suis allée à Dakar, il* [le mari] *est venu, j'ai joué le jeu. J'étais en boubou, je sais très bien faire ça. Je priais, comme j'ai fait l'école coranique, je sais prier tout le temps comme j'étais la femme du marabout. Les gens venaient me faire des courbettes. Et comme je parlais très bien ma langue, j'étais génial pour lui. Il avait la moitié d'une femme française et la moitié d'une femme peule. Je donnais de l'argent aux griots. Je savais traditionnellement exactement ce qu'il faut faire. Donc je l'ai fait. Respect pour les vieux, j'ai distribué des bonnets à tous les vieux de la mosquée. Voilà ! J'ai joué le jeu, la grande dame. Du coup j'ai essayé de faire des papiers. Voilà ! J'avais satisfait mon père. Jusqu'à aujourd'hui je ne peux dire « il est beau, il n'est pas beau », je ne sais pas les traits qu'il a. Je ne l'ai jamais regardé. Et avec le Consulat ça s'est compliqué parce que lui n'ayant jamais quitté son village n'avait pas de papiers en fait. Et c'est là où j'ai découvert l'envers du décor de mon pays. C'est-à-dire que comme il est né au village, il ne savait même pas où exactement il était né. Sa mère savait, c'est maraboutique, c'est noble, ça reçoit des sous des politiques, mais il ne savait rien vraiment de mon monde à moi. Donc en arrivant au Consulat à Dakar, ils m'ont demandé d'y faire un mariage comme je suis française, il aurait eu des papiers, il aurait pu venir. Sauf qu'on lui a demandé un passeport, il n'en avait pas, carte d'identité il en avait pas. Il n'avait aucun papier. Donc il a dû les faire. Et moi, je n'avais qu'un mois, donc je suis repartie en France. Il a continué à faire ses démarches, j'ai continué à lui envoyer ce que je pouvais. Donc il a roulé sur l'or, ça c'est sûr ! Au bout de deux ans ça n'avançait pas. Moi j'ai voulu divorcer mes parents n'ont pas voulu. Ils m'ont demandé de repartir et de refaire les démarches. J'y suis allée encore parce que je devais emmener un groupe de jeunes. On est retourné encore au Consulat et là, les gens me connaissent parce qu'avec le développement, je passe les policiers et tout. Lui est arrivé, il avait un truc dans sa poche, il a enlevé et à verser par terre, ils l'ont pris. Et moi, je n'arrivais pas à dire que c'était mon mari. Je suis restée bloquée et là ils m'ont dit qu'il faut que je rencontre l'assistante sociale du Consulat. Donc on a atterri dans un bureau et la dame m'a dit : « Mais vous êtes marié depuis combien de temps parce que moi je vous connais sur les dossiers des échanges culturelles et de solidarité internationale et vous êtes mademoiselle. Et là vous me dites que vous êtes marié ». Je lui ai dit que j'étais marié religieusement avec ce monsieur-là. Elle m'a dit : « Vous vous êtes rencontré où ? ». J'ai dit : « je ne l'ai pas rencontré, ce sont mes parents qui l'on rencontré ». Malgré ce qui s'est passé, je ne voulais pas mentir pour*

mes parents, je voulais être honnête. Donc je lui ai dit que c'est dans notre tradition, c'est comme ça. En tout cas, il ne restait plus à passer devant la mairie quelque chose comme ça pour dire « oui ». Du coup la nana a bloqué le dossier en disant : « Je suis désolée. Je n'ai pas l'impression que c'est un mariage voulu et en plus ce mec-là n'a pas de papiers, sur un papier il est de 1969 sur l'autre il est de 1974 ». Et comme ma famille a le bras long là-bas, ils ont réussi à lui faire des papiers en deux temps trois mouvements. Sauf que lui ne sachant pas lire et écrire, il avait tous ces papiers avec lui et quand il les a sortis il y avait une ancienne carte où il était marqué pas le même nom, pas le même prénom, pas le même lieu de naissance, pas la même date de naissance et sur l'autre ils ont bien rétabli, bien comme il le faut en le mettant « animateur ». Donc là ça était bloqué plus par le gouvernement français là-bas et on m'a demandé de revenir ici et de reprendre rendez-vous là-bas. On ne m'a pas dit « on bloque », on m'a dit « il faut reprendre rendez-vous ».

En effet, dans sa volonté de lutter contre les mariages dits « simulés », les mariages « arrangés » ainsi que les mariages dits « forcés », les services de contrôle des flux migratoires soupçonnent fortement les unions conclues à l'étranger d'être des circuits potentiels d'émigration en France dans un contexte de restrictions de l'immigration. Donc tout mariage à l'étranger est contrôlé. Les époux sont soumis à une série d'entretiens (pour ne pas dire d'interrogatoires) permettant aux agents consulaires d'établir, à partir de leurs propres catégories de perception et d'appréciation, la véracité et la validité du mariage. C'est ce contrôle qui va retarder la procédure de regroupement familial entreprise par Mariama entraînant un divorce qu'elle voulait mais qui, encore une fois, ne viendra pas de sa propre initiative :

« Donc j'ai repris rendez-vous [au niveau du Consulat de France à Dakar]. *Lui a trouvé que c'était long, il a dit à mes parents, c'est ensuite que j'ai appris qu'il avait déjà une femme qui était en fait sa cousine, et que tout cela, c'était pour qu'il puisse venir en France. Parce que quand je suis rentrée, il m'a appelé pour me dire « voilà Mariama, je vais arrêter le mariage entre nous ». J'ai dit « Ah bon ! ». Moi j'avais peur de mes parents malgré que je sois partie, je ne vivais plus chez eux, j'avais peur de mon père. Parce que ma peur était que mes parents me renient et coupent les ponts avec moi. Il m'a expliqué clairement que lui était marié avec sa cousine et qu'il pensait que j'allais le faire venir rapidement et qu'il voit bien qu'il ne va pas pouvoir venir tout de suite donc il est obligé de trouver une autre femme en France pour pouvoir venir travailler et gagner sa vie. Il m'a expliqué que lui, ce qu'il pensait, c'est que comme j'étais dans le milieu associatif, je devais avoir un appartement, lui aurait sa pièce et ferait son maraboutage. Mais il n'est pas question qu'il aille*

à l'usine et machin. Donc il m'a livré ça. Je lui ai dit « ok ! Qu'est-ce qu'il faut que je fasse ». Il me dit « il faut que je te dise trois fois Mariama je te divorce, Mariama je te divorce, Mariama je te divorce, et le mariage s'arrête là ». Donc il m'a dit ça, j'ai appelé mes parents et eux ont refusé de l'entendre. Ils m'ont dit « ce n'est pas vrai, tu n'as pas fait ce qu'il fallait…». Donc voilà ! Ce mariage c'est arrêté-là. Mes parents ont très mal accepté ça et du coup, j'ai reçu beaucoup de coup de fils, des pressions avec toutes les vulgarités possibles et imaginables. Que je n'étais plus leur fille, si je revenais sans cet homme-là, ce n'était pas la peine que je les appelle ou que je vienne chez eux. Depuis, ils ont coupé les ponts, ils m'ont dit de ne plus jamais revenir les voir. »

Ce divorce « de trop » aux yeux de ses parents entraînera une rupture familiale. Mariama, n'a plus de contact avec ses parents. Elle vit maritalement avec un homme de type européen qu'elle a rencontré dans le milieu associatif où elle travaille toujours. Le couple a un enfant.

Son cas montre la puissance d'un système social (la coutume) qui prend en otage et le père qui est demeuré impuissant face à la décision de marier sa fille, s'agissant du premier mariage. Cette impuissance s'est caractérisée chez le père par ses pleurs et chez Mariama par « l'obligation » de devoir accepter un projet de mariage pour préserver l'honneur de la famille, la face du père.

L'impossibilité du père à protéger sa fille contre un projet de mariage inopiné dans son initiation et sa concrétisation tient au double défi que se lance tout immigré à savoir être à la fois immigré et émigré, c'est-à-dire réussir son immigration en satisfaisant les exigences de la société d'accueil tout en restant lui-même donc garder tous les attributs qui font de lui un émigré. Ce double défi à relever est lié au soupçon qui pèse sur tout immigré de la part de ses proches vivant au Sénégal qui lui font subir une double sanction. En effet, d'une part l'acte d'émigrer est lui-même perçu comme une trahison vis-à-vis du groupe de départ, d'autre part, l'acculturation qui est la conséquence de tout immigration accentue ce sentiment de trahison. En étant immigré, l'émigré cesse d'être lui-même car il intègre inexorablement certaines dispositions de la société française qui le décalent, même partiellement, de sa société d'origine. Or, l'immigré ne se définit que par rapport à l'émigré c'est-à-dire par sa volonté de témoigner son attachement aux deux sociétés celle dont il est immigré et celle dont il est émigré. Et une des façons pour les parents de Mariama de prouver leur fidélité à la société de départ et par là estomper le soupçon de la trahison vis-

à-vis de celle-ci, est d'accepter le projet de mariage de leur fille initié par son oncle. Comme l'a bien dit notre informatrice, refuser ce projet de mariage reviendrait pour ses parents et surtout pour son père qui se situe au niveau de « l'officiel », à renier sa propre culture, son identité d'émigré qu'il faut préserver pour donner (ou se donner) l'illusion d'être présent dans une société dans laquelle il est en réalité absent.

Le fait pour Mariama d'accepter ce premier mariage initié par son oncle va dans cette logique de renforcer cette « identité d'émigré » et par conséquent cette illusion d'appartenance à la société d'émigration que les enfants des migrants se sentent parfois obligés de participer à maintenir.

Comme nous l'avons souligné par ailleurs, les descendants d'immigrants constituent une catégorie flottante parce que tantôt rattachés à la France, tantôt rattachés au pays d'origine de leurs ascendants. Ils sont ainsi confrontés, malgré eux, au double défi de devoir prouver et leur appartenance au « dedans » en adoptant les normes et valeurs « dominantes » de la société française, et leur appartenance au « dehors » c'est-à-dire au groupe des immigrés en intégrant les attributs culturels intrinsèques à ce groupe. Cette double appartenance des descendants d'immigrants génère, de part et d'autre, un sentiment d'échec voire de trahison. En effet, le rapprochement des descendants d'immigrants au groupe des immigrés est souvent perçu par la société d'accueil en termes d'échec de sa politique d'intégration, tout comme leur rapprochement à cette société est perçu par les ascendants comme un échec de leurs capacités éducatives. Par conséquent, toute forme de prise de distance des descendants par rapports aux attributs culturels propres à la société d'émigration est vécue comme une trahison.

Le rapport des descendants d'immigrants aux attributs culturels de la société d'émigration est un des indicateurs de la fidélité des ascendants au groupe de départ. C'est pourquoi, et comme nous l'avons déjà évoqué avec C. Calogirou[219], ils sont au cœur du procès permanent que se livrent les familles dans leur logique de classement et de déclassement. Les descendants d'immigrants incarnent donc une partie de l'honneur familial qui peut être entamé positivement ou négativement par leurs comportements et attitudes. On a vu que Mariama a accepté le projet de mariage par souci de préserver l'honneur du père et par là celui de la famille. S'il arrive que l'enfant oublie qu'il est impliqué dans la préservation, la

[219] Calogirou, *Sauver son honneur: rapports sociaux en milieu urbain défavorisé.*

conservation de ce « capital symbolique », le système social le lui rappelle comme les propos lui précisant que tout refus de sa part entraînerait le déshonneur de son père et que ses parents seraient la risée de la communauté immigrée d'appartenance.

Cette prise de conscience chez Mariama de son rôle dans la préservation de l'honneur familial en premier lieu celui des parents est rendue possible par son intériorisation du système social commandant l'« économie des biens symboliques » dans laquelle se sont engagés ses parents à travers le projet de mariage, donc d'alliance, avec la famille maraboutique. Comme on le voit dans ses propos, son acception de ces projets de mariage est liée à son incapacité « à dire non aux parents » du fait que, pour reprendre ses propres termes, elle a été « élevée à l'Africaine ».

Cette position amène les descendants d'immigrants à développer des stratégies comportementales pour satisfaire et leur appartenance au groupe des immigrés avec les attributs socioculturels qui lui sont associés et leur appartenance à la société d'immigration en se conformant à ses normes et valeurs.

Chez Mariama, le double jeu a consisté d'abord à accepter le mariage (pour nous limiter juste au premier), à faire don de son corps pour satisfaire aux exigences de cette « économie des biens symboliques. Ensuite, le jeu a consisté à se défaire de cette union maritale. Ce qui revient à reprendre possession de son corps conformément à ses aspirations de « bonne française ». Donc dire « oui » au projet de mariage pour protéger la famille de la « risée de la communauté », pour témoigner sa soumission et son respect aux parents en acceptant de convoler selon leurs attentes et retourner la situation à sa faveur comme la scène qui relate l'étape de la recherche de l'appartement pour les nouveaux époux.

Cette tension entre la conformité aux attentes du groupe familial et la réalisation des aspirations personnelles n'est pas le propre des descendants d'immigrants. Elle existe aussi chez les individus vivant au Sénégal et qui sont soumis à un projet de mariage initié par la parentèle avec un émigré membre, dans la plupart des cas, de la famille élargie.

II.1.2/ Vivre au pays et épouser un émigré

Il s'agit d'informateurs dont le mariage au Sénégal a permis leur immigration en tant que « époux » ou « épouse de… ». Ces cas concernent en majorité les femmes. Comme nous l'avons vu dans la première partie, l'immigration a généralement été masculine même si elle se féminise de plus en plus. Mais l'immigration dite « familiale » concerne essentiellement les femmes, avec ou sans enfants, venues rejoindre leurs conjoints en France. Autrement dit, les restrictions sur l'immigration dite économique font que le seul moyen quasiment certain d'entrer « légalement » sur le territoire français est le mariage. Pour les femmes, en général moins disposées pour emprunter d'autres voies d'immigration, l'entrée en union avec un émigré constitue l'une des possibilités d'émigrer en France.

Mais pour elles, en tout cas celles que nous avons rencontrées, l'immigration n'a pas été un objectif en soi. Les informatrices entrées en France par regroupement familial ont confié n'avoir jamais eu de projet d'émigration. Et certaines ont déclaré n'avoir jamais pensé qu'un jour elles seraient amenées à quitter leur pays d'origine et que leur immigration est le fait d'un « pur hasard » lié à un mariage, parfois inattendu, avec un immigrant. Leur entrée en union était d'autant plus inopinée qu'elles n'ont pas été les principales initiatrices. Dans la plupart des cas, cette entrée en union n'était pas voulue lors de son initiation soit par inconvenance du futur conjoint, soit parce que le moment de convoler ne correspondait pas à leur calendrier matrimonial. C'est le cas d'Aïssatou, 29 ans, scolarité secondaire non terminée, en couple avec deux enfants au moment de l'interview et femme de chambre dans un hôtel. Fille d'un instituteur et d'une mère au foyer, Aïssatou a vécu jusqu'à son adolescence avec ses grands-parents au village et rejoindra ses parents en ville, à la capitale, en raison du conflit armé dans la partie sud du Sénégal. Aïssatou n'a pas connu beaucoup des restrictions que peut, en général, connaître une fille à partir de l'adolescence. Elle confie avoir toujours eu des petits copains même si ses parents lui interdisaient de fréquenter les garçons par crainte d'une grossesse « non désirée »:

> *« Je pense que ça dépend de la fille »,* dit-elle. *« On n'est pas toutes pareilles. Moi, j'avais eu des petits copains quand j'étais au village, pourquoi ne m'ont-ils engrossé ? En plus à Dakar, j'avais aussi des petits copains. Et quand je décidais de les voir, mes parents ne s'en rendaient même pas compte. Des fois je quitte mon quartier à la banlieue de Dakar, je me rends à la caserne militaire, je reviens à la maison partager le repas avec eux sans qu'ils ne se*

rendent compte de rien. Donc, je pense que quand tu as un enfant, il vaut mieux lui donner des conseils plutôt que d'essayer de lui interdire de sortir. Ça ne sert à rien. Parce qu'il peut très bien dire qu'il va à l'école et pendant ce temps être avec son petit copain. »

Le projet de mariage avec un émigré, son mari actuel, a été initié à son insu au milieu des années 90 alors qu'elle était encore adolescente, aux alentours de ses 17 ans. Aïssatou n'avait pas voulu de ce mariage avec cet émigré membre de la parentèle. Elle confie n'avoir pas eu de sentiment amoureux pour cet homme à la différence du garçon avec qui elle entretenait une relation amoureuse au moment de l'initiation du projet de mariage et qu'elle aurait aimé épouser. L'informatrice confiera aussi que son père n'avait pas voulu du mariage, contrairement à sa mère. Elle ne saura dire pourquoi son père n'en avait pas voulu au départ et pourquoi il l'a accepté ensuite.

Aïssatou, quant à elle, acceptera le projet de mariage aux alentours de ses 21 ans suite aux pressions de la parentèle, pressions venant surtout de sa grand-mère paternelle :

« Je ne voulais pas du tout parce que d'une part je ne connaissais pas Y… et d'autre part j'étais déjà avec quelqu'un d'autre. Du coup avec Y... c'était brutal quoi. Au début je ne voulais pas du tout, et c'est au bout de quatre ans que j'ai accepté après les conseils de mes grands-parents, ma grand-mère paternelle. C'est elle qui m'a conseillé d'accepter ce mariage, parce que pour elle, ça valait mieux pour moi. À mon avis, la parentèle doit laisser le principal concerné prendre sa décision. Si elle a des conseils à donner, pourquoi pas, mais ce n'est pas la peine de forcer quoi... »

À la question de savoir si elle a eu l'impression, le sentiment d'avoir été forcée, elle répond:

« Non, je n'ai pas été forcée, j'ai été harcelée avec des conseils du genre: « vas te marier, c'est mieux… ». Mais on ne m'a pas forcé quand-même et je remercie le bon Dieu. Moi j'aurais souhaité épouser le mec avec qui je sortais...parce que je l'aimais voilà parce que Y... je trouvais qu'il était un tout petit peu plus vieux pour moi et puis je ne le connaissais pas beaucoup. Je me suis habituée à lui avec le temps. »

Aïssatou prévoyait de se marier entre 25 et 30 ans après avoir d'une part, mené à terme son projet scolaire et d'autre part pris le temps de « s'amuser ». Cependant, elle estime avoir été chanceuse de s'être mariée, contrairement à ses amies ; et par ce mariage avoir le « respect social »:

« Je me dis que si je ne m'étais pas mariée peut-être qu'à l'heure actuelle je serais en train de faire des sacrifices [propitiatoires] pour trouver un mari ou encore, peut-être qu'en ce moment j'aurais été engrossée comme certaines de mes amies, les mecs auraient joué avec moi, ce que je n'aurais pas aimé. Je pense que les gens vont plus te respecter qu'avant, tu as plus de respect qu'avant. Si tu n'as pas de mari, si tu ne te maries pas je ne pense pas que les gens vont te respecter. »

Tout comme Aïssatou, Maty, divorcée, trois enfants, bac+3, salariée dans une société de gestion des comptes d'entreprises, a eu la même histoire matrimoniale. Fille d'un père cadre dans un organisme d'État de promotion et de développement de l'enfance et d'une mère institutrice, elle dit avoir vécu dans un milieu social plutôt « favorisé ».

En dépit de son origine sociale, son projet de mariage, initié par la parentèle, plus précisément par sa mère, est intervenu à son adolescence à l'âge de 15 ans en 1993. Elle était convoitée par un émigré membre de la famille de sa mère et qu'elle dit n'avoir jamais connu.

« Je n'ai pas rencontré mon mari c'est lui qui m'a rencontrée (rires). Je ne le connaissais pas. Lui, il me reconnaissait quand j'étais petite mais moi je ne le connaissais pas. Pour cadrer bien les choses, moi je suis d'une famille d'intellectuels, donc le mariage précoce on ne connaissait pas. C'est vrai que ça peut surprendre. »

Maty confie avoir accepté ce projet de mariage pour faire plaisir à sa mère qui « le souhaitait vivement ». Cette acceptation a été aussi favorisée par un contexte particulier de vie familiale. En effet, l'informatrice est issue d'une famille polygame offrant un cadre de vie quelques fois « difficile », pour reprendre son qualificatif. Le mariage était un moyen de quitter cette vie familiale devenue pour elle « insupportable ». Elle se mariera en 1993 avec cet émigré, par ailleurs cousin de sa mère. Un an plus tard elle le rejoindra en France, au départ pour un séjour temporaire puisqu'elle est venue dans le cadre des colonies de vacances, mais finira par rester auprès de son époux. Elle avait alors 16 ans.

« En amont » dit-elle, *« je suis d'une famille polygame. Donc, il y a eu un moment où c'était galère à la maison. Et comme tu peux bien le comprendre, pour sortir de la maison il faut soit se marier ou faire autrement. Moi, c'était dans ce but. Tu sais bien les familles polygames, moi, je suis fille unique du côté de ma mère. J'ai des demi-frères et sœurs, il y avait la belle-famille aussi.*

Donc, ce n'était pas facile du tout et j'ai eu envie de me casser. Je pense que c'est ça aussi qui a précipité la décision. Lui [le futur époux], *la dernière fois qu'il m'a vu j'avais cinq ans je crois. Il estimait tellement ma mère qu'épouser sa fille, et par rapport à mon père, c'était vraiment... C'est aussi, une façon de faire plaisir à ma mère. Elle ne m'a pas forcé, ma mère le souhaitait vivement. Elle m'a exprimé son désir. Au début, ma mère n'était pas d'accord. Parce qu'elle disait que je ne le connais pas assez. Ça fait longtemps qu'il est parti en France. Il l'a appelé plusieurs fois, ils ont discuté ensemble. Plusieurs fois, il a appelé ma mère, je ne sais pas ce qui s'est passé. Au fur et à mesure, cela a fait son cheminement et voilà ! Donc, il a mis les moyens et la forme quoi ! Parce que pour ma mère: « oui ma fille épouse un membre de la famille », tu sais bien comment sont les mandingues, « c'est un bon musulman ... ». Sauf que l'on se rend compte de la connerie que quand on est là, quand on voit l'homme que l'on n'a jamais connu, que l'on n'a pas aimé. Et puis, à quinze ans on est encore jeune, on n'a pas fait sa vie, tu es toute seule, tu es loin de la famille, tu trouves un mec bon qu'est-ce que tu connais de lui à part qu'il fait partie de la famille, c'est tout! Donc, ça était difficile, difficile dans la mesure où ce n'est pas un engagement d'un jour mais de tout le temps. Soit on s'y résout, on accepte de vivre cette situation, soit c'est un crève cœur. J'ai choisi la première option c'est-à-dire faire en sorte que cette vie qui m'a été imposée soit la meilleure possible. C'est quelque part, faire abstraction de soi, de ses sentiments. »*

Même si Maty exprime le regret d'avoir accepté ce projet de mariage et pour faire plaisir à sa mère et pour sortir d'un cadre de vie rendu difficile par la polygamie; bref de n'avoir pas connu la transition entre la « jeunesse » et la « vie d'adulte » qu'implique le mariage, cette entrée en union « précoce » selon ses termes, lui a procuré une reconnaissance sociale:

« C'est toujours valorisant. Le fait de se marier jeune, de se sentir valorisé, tu te dis: « il y en a qui attendent ». En plus, avec un homme qui vit en France, c'est très bien. Il y a un contexte socioculturel qui fait que la femme qui se marie jeune, c'est génial. »

À la différence de Mariama, Maty et Aïssatou ont un rapport ambivalent à leur entrée en union du fait que dans un premier temps les projets matrimoniaux ne correspondaient pas à leurs aspirations personnelles. En clair, ils ne sont pas l'aboutissement d'un ordre biographique précis et sont plutôt vécus comme résultant d'une pression sociale.

Dans un second temps, le mariage est perçu comme une façon de se libérer d'un cadre de vie familiale devenu de moins en moins supportable pour ce qui est précisément de Maty ; et aussi une façon, un moyen de valorisation de soi. Dans un contexte social et environnemental où la valeur sociale d'un individu ne se mesure pas seulement à l'aune de ses dispositions économiques et du style de vie corrélatif mais aussi de son statut matrimonial, le rapport à un projet de mariage initié par la parentèle bénéficie d'un double jugement. Un jugement négatif parce qu'un tel projet va à l'encontre des aspirations individuelles ; et un jugement positif parce que la mise en couple par le mariage augmente surtout la valeur sociale de la femme. La femme peut assurer sa réussite sociale de deux manières: par l'insertion professionnelle ou par l'entrée en union. Tout fonctionne, en effet, comme si les deux formes de « réussite » étaient équivalentes en ce qui concerne la femme; alors que pour l'homme, c'est souvent la première qui détermine la seconde mais rarement l'inverse. On comprend donc pourquoi la conclusion d'un projet de mariage bénéficie d'une plus grande légitimité sociale que la réalisation des ambitions scolaires d'une femme dans un contexte social et culturel où elles ont beaucoup moins de chance de convertir leur « dot scolaire » sur le marché du travail. Et comme l'a souligné F. De Singly « la famille cherche toujours à maintenir ou améliorer, par sa descendance, l'acquis de ses positions sociales[220] ». Pour assurer la continuité de la famille, deux stratégies sont possibles: « se marier dans son milieu et ainsi maintenir la position acquise ou s'élever par le mariage et améliorer cette position ». Dans cette optique, le mariage de la fille demeure important pour la lignée familiale, car à défaut de pouvoir conserver ou améliorer la position sociale par sa profession, la fille peut le faire par le mariage en épousant l'homme d'un statut social équivalent voire supérieure au sien. Ainsi, épouser un émigré, surtout si celui-ci est souvent perçu à tort ou à raison comme ayant les dispositions permettant de garantir une assurance financière et matérielle, est « valorisé » et « valorisant » pour une fille. Mais une union avec un émigré n'est jamais présentée comme un acte intéressé dans un environnement socioculturel où les comportements intéressés sont « euphémisés » et sont toujours présentés sous leur aspect désintéressé.

[220] François de Singly, "Mobilité féminine par le mariage et dot scolaire: l'exemple nantais," *Économie et statistique*, no. 91 (Août 1977): 33.

En effet, l'ambivalence qui caractérise les discours de Maty et Aïssatou quant à leur entrée en union est liée aux intérêts attachés au mariage. Le mariage donne de la fierté parce qu'il est considéré comme une forme de réussite sociale. Par conséquent, il confère une reconnaissance sociale à l'individu. C'est pourquoi, à la différence de Mariama qui, en acceptant le projet de mariage ne l'a fait que pour préserver l'honneur de ses parents mais n'avait pas à travers cet acte d'ambition personnelle en termes de reconnaissance et d'ascension sociales, Aïssatou et Maty garderont plus longtemps leur statut de « marié ».

Leurs discours sont d'autant plus ambivalents que le marché matrimonial est souvent présenté par les informatrices, en particulier celles qui vivaient au Sénégal avant le mariage, comme un marché « incertain ». Autrement dit, rien ne garantit qu'on y trouve plus tard un meilleur parti si on se risque à repousser les demandes en mariage. Cette perception du marché matrimonial pousse parfois à accepter un projet d'union même contraire aux aspirations personnelles. C'est peut-être pour cela que le fait « d'avoir trouvé un mari » est perçu comme une « chance » parce que la possibilité de se placer sur le marché matrimonial relève de cet ordre souvent soutenu par certaines « croyances populaires » rapportées par des informatrices comme Marème:

> *« J'ai entendu dire que si une fille a tendance à repousser les hommes, à un certain moment aucun ne viendra demander sa main. Parce qu'une fille quand tu es jeune et belle, les hommes vont te convoiter. Quand tu te mettras à les repousser peut-être parce que tu veux celui qui a le plus d'argent ou bien parce que tu veux profiter de la vie avant de se marier, à un certain moment personne ne te convoitera. C'est pourquoi on dit qu'il ne faut pas beaucoup repousser. Le mariage, c'est une question de chance, ma mère me disait souvent qu'une femme qui a tendance à repousser les hommes qui veulent la marier ce n'est pas bon, parce qu'il y aura un moment où elle voudra se marier mais aucun homme ne voudra d'elle. C'est pourquoi une fille, quand tu atteins un certain âge si des hommes veulent t'épouser, il faut saisir sa chance car le mariage c'est qui donne à une fille sa dignité, comme nous le disait ma mère. »* (39 ans, en couple avec un enfant, femme de chambre dans un hôtel, scolarité primaire non terminée. Elle a épousé un émigré, membre de la famille élargie, technicien dans les télécommunications. Ce mariage aurait été souhaité par sa mère qui était une bonne amie de sa future belle- mère)

Si dans les cas que nous venons de présenter, l'initiation du projet de mariage par la parentèle porte à la fois sur le choix du conjoint et sur la temporalité de l'entrée en union, dans d'autres, la pression familiale vise à précipiter la mise en couple afin d'inscrire dans le cadre légal du mariage une relation amoureuse déjà entamée.

II.1.3/ De la relation amoureuse à la pression au mariage

Dans les cas évoqués précédemment, le processus d'entrée en union a été initié par la parentèle sans que, préalablement, les intéressés aient eu une relation interpersonnelle de type amoureux. Toutefois, il peut arriver qu'une telle relation soit à l'origine de la pression au mariage. C'est l'exemple de Salif, 38 ans, en couple avec enfant, Bac+5, professeur contractuel. Salif est issu d'une famille polygame, d'un père infirmier à la retraite et d'une mère « au foyer ». Il a des attaches familiales en France où vivent depuis les années 70 quelques uns de ses oncles paternels. Arrivé en France comme étudiant en 1999, il rencontre au début des années 2000 une Française, descendante d'immigrants sénégalais, 8 ans plus jeune que lui. Entre eux commence une relation amoureuse. Salif et sa partenaire n'avaient pas de projet précis quant à leur relation. Autrement dit, le mariage n'était pas envisagé car étant encore étudiant, il estimait ne pas avoir les dispositions requises pour fonder une famille :

> *« À l'époque, c'était ma petite amie, on sortait mais il n'a jamais été question de mariage. On laissait le temps au temps, on laissait le temps faire les choses. À l'époque, très franchement au fond de moi-même, il y avait aussi autre chose, si je n'avais pas parlé de mariage, c'est parce que nous connaissons tous la chanson ici, tu parlais de mariage, c'est même développé chez nos parents qui sont ici : « Ah il voulait l'épouser parce qu'elle est française, c'est pour les papiers ». Voilà un sujet sur lequel je ne sortais pas. Je préférais que ça vienne d'elle. Donc je ne parlais pas de mariage. Je laissais le temps au temps, je me disais que si tout se passe bien, si elle est sure de son amour, elle viendrait naturellement me parler de mariage. »*

La décision d'entrer en union a été précipitée quand la relation amoureuse fut connue par la parentèle alors que lui et sa partenaire ne se sentaient pas prêts à convoler. Cette pression a abouti au mariage en 2003 :

« Les choses sont allées très vite. Comme elle venait me voir les week-ends, chose bizarre, je dis bizarre parce que je sais qu'elle a des petites sœurs qui ont des copains, qui vont voir leurs petits copains mais la famille ne réagit pas de la même manière. Je m'explique. Quand je l'ai connue, elle venait me voir. Elle a commencé à subir une pression de la part des membres de sa famille. Ils ont commencé à lui demander qui est-ce qu'elle allait voir. À mon avis, ils savaient déjà qui elle venait voir parce qu'ils ne posent pas la même question à ses sœurs qui sortent avec des gens qui ne sont pas de notre culture. Ils ont commencé à lui mettre la pression, elle a cédé et a fini par dire à son père qu'elle sortait avec moi d'après ce qu'elle m'a expliqué. Son père est allé directement voir mon oncle qui est son ami pour lui dire: « Voilà! Ma fille m'a dit qu'elle sort avec ton neveu. Je voudrais que tu demandes à ton neveu quelles sont ses intentions, c'est-à-dire s'il aime ma fille, il n'y a pas de problèmes, ils vont légaliser les choses ». Effectivement mon oncle m'a appelé pour me demander. Je lui ai avoué qu'on sortait ensemble, et que pour le moment on n'avait pas de projet précis. Je l'aime et je pense qu'elle m'aime aussi, mais qu'on n'a pas défini quelque chose de précis. Je lui ai dit que de toute façon, ici le mariage n'est pas aussi important qu'il ne l'est dans la culture d'où je viens. Mon oncle m'a dit: « Non! N'empêche que c'est la fille de mon ami, donc je voudrais que les choses soient claires, autrement je te demande de te retirer ». Quelque part c'est un chantage aussi, soit je fais les choses légalement soit je laisse tomber. J'ai dit à l'oncle de me laisser le temps de discuter avec elle. Le week-end suivant, ma copine est venue, on n'en a parlé. Elle m'a révélé que de son côté aussi à chaque fois qu'elle avertissait pour venir me voir, c'est des problèmes. Partant de là, on a essayé de faire le bilan, on trouvait qu'on s'aimait bien, mais étions-nous prêts à nous engager sur le chemin du mariage ? La question était de savoir sur quel chemin les parents voulaient-ils nous amener ? Bon ! On a trouvé qu'on s'aimait mais pour la question du mariage, on ne se sentait pas prêt pour deux raisons : financièrement elle était au chômage, moi je faisais de petits boulots et en plus j'étudiais. Deuxièmement on s'est dit que l'on ne se connaissait pas assez ce qui n'est pas une conception de notre culture. C'est plutôt elle qui m'a dit que l'on ne se connaissait pas assez et qu'il fallait qu'on attende. Je suis retourné voir mon oncle pour lui faire le compte rendu de notre discussion et c'est là qu'il m'a dit: « Ah bon! Vous dites que vous ne vous connaissez pas assez, mais est-ce que vous attendez de vous connaître assez avant de vous fréquenter ». Cette phrase est pleine de sens. Par rapport à notre culture, je comprenais très bien ce qu'il voulait dire. Il voulait me faire comprendre qu'au moment où on dit qu'on ne se connaît pas, ne fait-on pas l'amour et tout? Je n'ai naturellement pas répondu à cette question. Il m'a dit: « Écoutez, du moment où vous voyez tous les week-ends et tout ça, je sais que l'autre vient te voir, vous êtes en mesure de vous marier ». C'est là que j'ai avancé la deuxième raison en lui disant qu'on n'avait rien, elle ne travaille pas, moi non

plus. Il m'a dit: « Non! Quand vous serez responsables vous allez apprendre à vous débrouiller ». C'est parti comme ça. Je suis revenu discuter avec ma future épouse. On s'est dit pourquoi pas essayer, ils n'ont peut-être pas tort…Finalement le mariage a eu lieu. Voilà en gros comment ça s'est déroulé. J'avoue que la pression des parents a précipité les choses. On s'aime, à cette époque ça se passait très bien, on se fréquentait, mais le projet de mariage n'était pas un point central. Je dois avouer que se sont les parents qui l'ont tout de suite mis au devant de la scène. Je ne suis pas entrain de dire aujourd'hui que c'est regrettable. Je veux tout simplement dire que s'ils nous avaient laissés le choix, peut-être qu'en ce moment on ne se serait pas encore mariés. C'est difficile d'avoir un projet de mariage si on n'a pas quelque chose de fixe. Ils ont contribué à accélérer les choses. Bon ils n'ont pas tort aussi puisque tout de suite après ma femme s'est débrouillée pour trouver du boulot. Depuis on se débrouille bien, on a réussi à faire beaucoup de choses en commun, de très belles choses, depuis l'aventure continue. »

L'histoire de l'entrée en union de Salif qu'il relate à travers cet extrait d'entretien fait apparaître une opposition de conception des différentes phases qui mènent aux rôles d'adulte entre la parentèle et les « jeunes » engagés dans la liaison amoureuse.

Parmi les trois étapes signant la fin de la « jeunesse » et l'entrée dans la vie adulte sont souvent retenues : le départ de la famille d'origine, l'entrée dans la vie professionnelle et la formation d'un couple. À ces étapes, on pourrait ajouter la naissance du premier enfant. Même si leur enchaînement ne se fait pas toujours dans cet ordre chronologique, la stabilité professionnelle de l'homme est souvent un préalable à l'entrée en union. La femme peut s'élever socialement par le mariage à défaut de pouvoir le faire par l'activité professionnelle ; alors que pour les hommes l'ascension sociale qui, dans la plupart des cas commande la formation du couple par le mariage, ne se réalise quasi exclusivement que par le statut professionnel. On comprend pourquoi pour Salif, l'entrée en union devait intervenir après que certaines conditions sociales soient réunies à savoir l'achèvement des études puis l'obtention d'un emploi. Sauf que dans son cas, la parentèle a inversé cet ordre chronologique en favorisant l'entrée en union avant la stabilité professionnelle. Pour la parentèle, le franchissement de certaines étapes n'est pas un préalable au mariage. Autrement dit, il n'y a pas un ordre « logique » d'entrée dans la vie adulte et certaines étapes peuvent être franchies avant la réalisation des autres.

Cet extrait d'entretien révèle un conflit de normes entre d'une part la parentèle, d'autre part Salif et sa partenaire dans la définition ou la conception de ce qui est « bien » et de ce qui est « mal » suivant l'échelle de valeurs de référence. Le fait que pour Salif le mariage, pense-t-il, soit moins important en France qu'au Sénégal a modifié sa représentation du « bien » et du « mal ». Ainsi, passer les week-end avec sa partenaire rentre dans la catégorie du « bien », du « normal » suivant l'échelle de valeur que définit le nouvel environnement de vie alors qu'un tel comportement relève de la catégorie du « mal », de l' « anormal » suivant l'échelle de valeur de la société de départ à laquelle semble se référer la parentèle. Donc ce qui est perçu comme « bien » pour Salif et sa partenaire correspond à ce qui est « mal » pour la parentèle pour qui le nouveau contexte socioculturel de vie ne devrait pas légitimer une inversion de valeurs et normes de référence.

En précipitant l'entrée en union de Salif et sa partenaire, la parentèle cherche d'une part à défendre un certain « idéal social et moral », celui inspiré de la société d'émigration et d'autre part à inscrire dans la norme un comportement « déviant » ou perçu comme tel.

La « déviance » c'est le fait pour des individus non mariés de passer les week-ends ensemble quand de telles fréquentations auraient dû se réaliser dans le cadre légitime, pour ne pas dire légal, du mariage. L' « histoire matrimoniale » de Salif fait donc apparaître une opposition entre deux ordres de normalité: une « normalité parentale » et une normalité que l'on peut qualifier de « juvénile »; l'une et l'autre s'inspirant de la conception ou de la définition que chaque génération se fait du « bien » et du « mal », du « normal » et de l' « anormal ».

La première normalité semble défendre ou perpétuer la relation mariage/ sexualité en considérant le mariage comme étant le seul lieu légitime d'exercice de la sexualité; alors que la seconde s'inscrit plutôt dans une dissociation de cette relation. En effet, pour les « jeunes », le temps de se fréquenter « de se voir » tous les week-ends est différent du temps de se mettre en couple par le mariage. En inscrivant ces comportements prénuptiaux dans leur « idéal social et moral », l'oncle et le futur beau père de Salif préservent en même temps leur relation amicale que les pratiques perçues comme « déviantes » ne doivent pas entamer.

Certes la proximité entre Salif et sa partenaire rendue possible par l'amitié entre son oncle et son futur beau père constitue une source de pression de la part parentèle contrairement aux relations amoureuses de ses futures belles sœurs avec des partenaires perçus comme culturellement différents. On peut aussi penser que dans la logique de favoriser « l'entre-soi », Salif est considéré comme étant le futur conjoint permettant à la famille de sa partenaire d'atteindre cet objectif. Et si dans les relations amoureuses entre les descendants d'immigrants et les individus appartenant à d'autres groupes sociaux la pression au mariage fut moins affirmée, c'est peut-être parce que ces individus n'ont pas les dispositions requises permettant à la famille de maintenir ou perpétuer une certaine « homogamie culturelle ».

Nous avons dit plus haut que l'un des principaux enjeux des migrants est de témoigner à eux-mêmes et aux autres membres du groupe leur fidélité aux attributs culturels qui font le « nous ». Les projets matrimoniaux des descendants constituent donc un des moyens d'assurer cette « continuité culturelle ».

Jusqu'ici, il a été question des mariages initiés par le réseau parental en contradiction avec les aspirations personnelles des intéressés. Nous allons maintenant présenter les cas d'entées en union à l'initiative des individus eux mêmes.

II.2/ Initier son projet de mariage

Si chez certains immigrants, la parentèle a été à l'origine de leur entrée en union, chez d'autres la construction du projet de mariage a obéi à une logique « individuelle ». Il s'agit d'informateurs qui ont convolé conformément à leur calendrier matrimonial sans que le « temps de se marier » ne corresponde à un âge bien défini parce que variable en fonction des trajectoires personnelles. Chez ces informateurs, l'entrée en union est la suite d'un ordre chronologique du processus de passage de la « jeunesse » au statut d'adulte. Elle est donc généralement intervenue après le franchissement ou la réalisation de certaines étapes comme la fin des études et l'insertion professionnelle. Car comme l'a précisé Mamadou, livreur de combustibles, 35 ans, en couple avec un enfant, arrivé en France au début des années 2000: *« Pour se marier, il faut avoir l'âge et les moyens »*.

Dans certains cas, la définition du calendrier matrimonial s'est faite suite à une stratégie de contournement de la pression au mariage de la part de la famille ou du réseau de parenté. C'est l'exemple de Souleymane qui a retardé son entrée en union en se soustrayant à un projet de mariage initié par les parents au milieu des années 90. 42 ans, aîné de la famille et professionnellement établi, Souleymane ne se sentait pas prêt à convoler. Son objectif à cette époque était de mettre en suspens sa carrière d'enseignant pour reprendre les études supérieures. Pour ce faire, il émigra en France en 1997 après quatre années de service dans la fonction publique sénégalaise comme professeur du secondaire.

> *« Le projet de mariage »* dit-il, *«je l'avais depuis longtemps, avant que je ne vienne en France. Puisque j'avais le projet de poursuivre mes études, je m'étais dis qu'il fallait mener à terme ce projet là avant de me marier. Dans un premier temps on m'avait proposé une femme, une cousine. Comme ça se fait habituellement dans les familles africaines, une tante peut voir une fille, une cousine très proche et te dire: "c'est celle-là qu'on te propose comme épouse". On m'avait proposé une femme, je n'avais pas dit : « non », je n'avais pas dit : « oui », bon je n'avais pas donné une réponse. Je leur ai demandé de m'attendre parce que je n'étais pas encore prêt. Je voulais d'abord terminer les études. La fille a attendu pendant très longtemps, elle a attendu pendant des années. Elle a attendu pendant six ou sept ans. Comme je n'avais pas donné de réponse définitive, elle aussi s'est posé des questions. Elle avait atteint l'âge de se marier comme elle n'avait pas de réponse définitive de mon côté, elle a vu quelqu'un d'autre et elle s'est mariée. De mon côté ça m'a un peu soulagé* ».

En 2004, Souleymane décide d'épouser une fille d'origine sénégalaise, venue comme lui poursuivre ses études supérieures en France. Mais ce projet de mariage sera désapprouvé par son père pour incompatibilité des partenaires. Souleymane se plie à la volonté du père et se marie en 2006 avec sa petite amie rencontrée au Sénégal avant son émigration en France.

Si l'entrée en union correspond à leur propre définition du « temps de se marier », les données de terrain révèlent chez ces informateurs une différence dans la manière de prospecter le futur conjoint et le lieu de la prospection. Pour les uns, le futur partenaire a été découvert en France, pour les autres, la prospection matrimoniale a été effectuée au Sénégal.

II.2.1/ Vivre en France et épouser en France

Il s'agit d'informateurs dont l'entrée en union est intervenue suite à une prospection matrimoniale en France. Autrement dit, la rencontre du futur conjoint et le mariage ont eu lieu en France. L'entrée en union a eu pour effet soit de consolider le projet migratoire soit de transformer une immigration, au départ temporaire, en une immigration permanente. C'est le cas d'Ibrahima. Arrivé comme étudiant à la fin des années 80, il prit la décision d'épouser une fille, née d'un père immigrant sénégalais et d'une mère française « blanche », qu'il a rencontrée en milieu universitaire. Sa décision d'entrer en union correspondait à un besoin, pour reprendre ses propres termes, « de se stabiliser », de se « responsabiliser », c'est-à-dire avoir les attributs d'une vie adulte par opposition à celle liée à la « jeunesse » :

> *« ...je ne peux vraiment pas vous dire la date à laquelle j'ai décidé de me marier parce que moi-même je ne sais toujours pas ce qui m'a poussé à me marier. Mais à un moment donné il fallait se stabiliser. C'est vrai qu'on bossait, on a assuré dans les études, on a commencé à travailler mais il y avait toujours l'aspect festif qui l'emportait sans vraiment aucun projet de stabilisation familiale. Dans ma tête je me suis dit que le fait de me marier me responsabiliserait davantage, j'arrêterais certaines « bêtises » que l'on faisait à l'époque, c'est-à-dire on ne pensait qu'à faire la fête. Pour moi, se responsabiliser c'est avoir un projet commun d'avenir avec sa future épouse, essayer de fonder une famille, avoir des enfants et une fois qu'on a des enfants on ne peut plus mener sa vie de célibataire endurci d'étudiant. Il faut un projet d'avenir aussi pour ses enfants, assurer aussi bien du point financier et matériel mais du point de vue éducatif. »* (43 ans, marié avec 3 enfants, Doctorat obtenu, enseignant)

Bien qu'ayant entretenu des relations amoureuses avec des européennes, Ibrahima dit avoir toujours voulu épouser une Africaine. Attaché à sa culture d'origine ou à certains de ses aspects, épouser une blanche fait peser chez lui la crainte d'une « acculturation totale » pour ne pas dire d'une « assimilation » qui entraînerait une certaine négation de sa culture :

> *« Pour ce qui concerne les Blanches, je savais dans ma tête que..., ce n'est pas que je ne pouvais pas, mais je ne souhaitais pas épouser une française blanche parce qu'ayant passé beaucoup d'années ici, quoiqu'on puisse dire et malgré l'intégration, il y a quand-même au niveau culturel une différence.*

Ce n'est pas la même chose et autour de moi aussi j'avais des amis qui étaient mariés à des françaises blanches et ce que j'ai constaté c'est qu'on demandait toujours à l'Africain de faire l'effort d'aller vers la culture française ce qui est normal parce qu'on est en France, mais de l'autre côté il n'y avait pas d'élan vers la culture de l'autre. Donc c'était toujours à l'Africain de, soi-disant, entre guillemets, je ne dis pas de laisser tomber sa culture, mais dans les faits ça revenait un peu à cela. Et moi, je suis quelqu'un de très attaché à sa culture et je savais que tôt ou tard ça aurait créé un blocage. Ce n'est pas un problème d'intégration, non. Mais quelle que soit notre intégration, on a sa culture d'origine et si on tient à elle il faut essayer de la vivre. Et je pense que l'on peut vivre sa culture en respectant les règles du pays d'accueil, en intégrant la culture du pays d'accueil. Mais abandonner complètement sa culture d'origine, bon certains l'ont fait mais moi ça me pose problème, c'est quelque chose que je ne peux pas faire parce que je suis attaché à ma culture. »

Il estime pour lui important de conserver certains aspects de sa culture comme dit-il : *« le respect de l'adulte, les valeurs morales de solidarité, ne pas penser uniquement à soi parce qu'on a tout ce qu'on veut »*. Il choisira d'épouser la personne perçue comme étant proche « culturellement » donc disposée à comprendre et à accepter ces aspects importants de sa culture. Mais la conclusion du projet de mariage ne fut pas facile parce que désapprouvé dans un premier temps par les parents. Ibrahima dit être issu d'une famille qu'il qualifie de « compliquée », avec un père homme politique ayant occupé des fonctions de Ministre de la République, et une mère secrétaire de direction. La désapprobation est surtout venue de sa mère et le « non catégorique », selon ses termes, exprimé par cette dernière au sujet du projet de mariage, « est », dit-il « un non craintif » d'une mère qui craint de perdre son fils si celui-ci s'établit de façon permanente dans la société d'immigration. En effet, ses parents prévoyaient son retour au Sénégal après ses études. En se mariant en France, ce projet initial de retour courait le risque d'être compromis. Ibrahima réussira à avoir l'approbation de ses parents en adoptant une stratégie de dissipation de cette crainte en les rassurant sur les origines culturelles de sa future épouse et sur le fait qu'un mariage en France ne contrarierait pas son retour au Sénégal :

« Ce n'était pas facile parce que moi je suis issu d'une famille extrêmement compliquée comme on dit. Donc il a fallu convaincre mes parents déjà de faire connaissance avec ma future belle famille et l'autre problème c'est que les parents voulaient que je retourne au Sénégal. Pour eux si je me marie ici, il y

aurait peu de chances pour que je retourne au Sénégal. Donc pour le projet de mariage ici, c'était un non catégorique. Ensuite j'ai insisté, en expliquant que ma future épouse avait sa famille au Sénégal. Donc les deux familles se sont rencontrées et c'est petit à petit que le projet a pu aboutir. Mais au début c'était un non catégorique. Plutôt de ma mère. Mais c'était plutôt un « non craintif » dans la mesure où pour elle, entre guillemets, je lui échappe, elle était en train de me perdre.»

Il y a des informateurs pour qui la prospection matrimoniale réalisée en France a abouti à la conclusion du mariage, contrecarrant le projet matrimonial initialement élaboré par le réseau de parenté. C'est le cas d'Abdoulkhadre, époux de Nd. Faye, 49 ans, commerçant itinérant, deux enfants. Ayant fait des études coraniques, il est arrivé en France à la fin des années 80 au départ pour des vacances mais a décidé d'y s'établir définitivement. Abdoulkhadre a commencé par travailler dans une menuiserie ébénisterie en région parisienne avant de se lancer dans le commerce itinérant suite à un licenciement. Après sa rencontre avec Nd. Faye, au début des années 90, Abdoulkhadre prit la décision de l'épouser s'opposant ainsi à un projet de mariage initié par sa parentèle avec une descendante d'immigrants « qui est née et a grandi en France », pour reprendre ses propres termes. Il dit avoir décidé d'épouser Nd. Faye, entrée en France avec un visa de tourisme, non seulement pour l'aider à régulariser son séjour en France mais aussi parce qu'il l'aimait. Ce projet de mariage va susciter une réaction négative de la part de son grand frère qui considérait ce mariage comme étant une « union intéressée ». La réticence était liée, selon Abdoulkhadre, à sa différence ethnique avec sa future épouse. Malgré l'opposition du grand frère, il va conclure son projet par un mariage civil en 1994.

« Quand j'en ai parlé à mon grand frère » dit-il *« il s'est opposé trouvant que la fille n'était motivée que par les papiers. Moi je voulais l'épouser non seulement pour l'aider à régulariser sa situation mais parce que je l'aimais aussi. Elle est musulmane, à partir de ce moment, c'était bon pour moi »*

Au début des années 2000, Abdoulkhadre contracte un second mariage au Sénégal mais cette fois avec une fille de la même ethnie que lui. Ce second mariage lui aurait été recommandé par sa mère et c'est pour lui témoigner sa reconnaissance qu'il l'a accepté.

La découverte de ce second mariage a été à l'origine, selon lui, de la procédure de divorce entamée par Nd. Faye[221].

Abdoulkhadre a contracté un premier mariage en allant à l'encontre des attentes socialement exprimées du groupe à savoir favoriser la logique de l'entre-soi par les unions « endogames ». Le critère de l'endogamie étant ici l'appartenance ethnique. En opposant un projet de mariage « individuel » au projet « collectif », il repousse la frontière délimitant l'aire d'élection du futur conjoint la faisant passer de l'appartenance ethnique à l'appartenance religieuse. Son entrée en union construite en opposition au projet collectif le met en situation de déviance.

S. Fainzang et O. Journet[222] ont montré que l'entrée de certains hommes dans la polygamie intervient suite à un premier mariage initié par la parentèle qui choisit un conjoint ne correspondant pas aux aspirations de l'individu. Le second mariage, cette fois à l'initiative de la personne, apparaît donc pour ces hommes comme une sorte de compensation des manques affectifs liés à la première union. L'acceptation du premier mariage initié par la parentèle est une façon pour l'individu de témoigner sa fidélité aux attentes socialement exprimées du groupe. Le second mariage, dont le choix du conjoint revient au principal intéressé, sert à satisfaire ses aspirations personnelles en termes d'amour et d'affection. On peut penser que le cas d'Abdoulkhadre suit la même logique mais dans une démarche inverse puisque la première union conclue en opposition aux attentes du groupe, correspond à une mise en pratique du « projet réflexif du soi », la seconde pouvant être interprétée comme une conformation à la norme du groupe.

La pression à la conformité aux attentes du groupe d'appartenance conduit certains individus à réorienter leur prospection matrimoniale vers le Sénégal quand le marché matrimonial français est perçu comme offrant peu de possibilités de trouver le futur conjoint consensuel.

[221] Les époux ont été rencontrés distinctement, Nd. Faye d'abord, puis Abdoulkhadre. C'est ce dernier, interviewé un an après son épouse, qui nous informera que le couple est en instance de divorce.

[222] Sylvie Fainzang et Odile Journet, *La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*, Editions de L'Harmattan. (Paris, 1988).

II.2.2/ Vivre en France et épouser au pays

Il s'agit d'immigrants dont les projets matrimoniaux ont été initiés et conclus au Sénégal. Pour ces migrants, deux cas de figure se présentent. Le premier concerne ceux qui ont d'abord entamé la prospection du futur conjoint sur le marché matrimonial français avant de l'achever au Sénégal faute d'avoir trouvé un meilleur parti en France. Le second concerne les migrants s'étant directement orientés vers le marché matrimonial sénégalais s'excluant volontairement du circuit français perçu comme n'offrant pas de candidats au mariage conformes à leurs attentes.

Saliou, 28 ans, salarié dans une entreprise de fabrication de pièces en structure métallique, en couple avec un enfant, est l'un des rares informateurs de notre échantillon concerné par le premier cas de figure.
Né au Sénégal, il est arrivé en France par regroupement familial en 1993 à l'âge de 13 ans en compagnie de son frère cadet. Son père a émigré en France à la fin des années 60 et a travaillé dans les Chantiers de l'Atlantique. Bien qu'ayant intériorisé certains attributs culturels de la société française, il reste fortement imprégné de la culture « africaine » dont il dit avoir les bases avant son émigration en France. Cet attachement à la « culture d'origine » est aussi le fait d'une stratégie éducative visant à inculquer les dispositions à l'obéissance voire à la soumission aux parents :

> *« Chez nous, jusqu'à ta mort, le père il restera toujours ton père, tu dois toujours respecter ses conseils même si tu n'adhères pas à ses conseils. Moi à 18, 19 ans, je n'osais même pas me présenter avec une fille à la maison comme le font les Européens. Parce qu'au niveau éducation africaine cela remettrait en cause le respect envers les parents. Maintenant le jour où tu te décideras vraiment de te marier avec, tu pourras la présenter aux parents et non comme le font les gens ici, venir avec leurs copines à la maison, y passer la nuit, non ! Il* [le père] *n'aimait pas. Même les sorties, il fallait les faire avec la manière, même si on avait notre liberté. »*

Saliou va connaitre deux types de socialisation. D'une part, une socialisation à travers l'école de la république dont la mission est, entre autres, d'inculquer les valeurs dominantes de la société française et par là de préparer à l'intégration socio professionnelle des individus. Cette socialisation lui a permis d'obtenir son Brevet

d'études professionnelles (B.E.P). D'autre part, une socialisation « religieuse » visant à renforcer « l'identité d'origine » et surtout le sentiment de ce qui fait le « nous » par opposition à ce qui fait le « eux » à savoir les Européens :

> *« Quand je suis arrivé, j'ai pu m'inscrire au collège et suivre une scolarité normale. Après le lycée j'ai fait un BEP en alternance en « structure métallique » pendant deux ans. Après le BEP je suis entré dans la vie active. Lui* [le père], *puisque c'est quelqu'un de religieux, son éducation était axée sur ça. Quand on est arrivé, il nous a inscrits dans une école coranique d'une association islamique afin qu'on puisse lire, avoir aussi les bases pour la prière. Ça, il y tenait beaucoup ».*

Après le BEP et son entrée dans la vie active, Saliou décide de se marier pour fonder une famille ; bref pour mettre fin à la « jeunesse » et se rapprocher des responsabilités et des réalités adultes : (*« Bon avant de me marier, comme tout jeune, je me suis amusé, j'ai eu beaucoup d'expériences avec les filles. À un moment je me suis fait une raison quoi. Je me suis dit que pour être plus stable, avoir une stabilité en fondant une famille, peut-être offrir une meilleure éducation à mes enfants…je me suis dit pourquoi pas me marier ? »*)

La stabilité dont parle Saliou est plus une « stabilité affective » qu'une « stabilité sociale » appréhendée par l'obtention d'un emploi car il n'était pas professionnellement établi au moment où il a envisagé d'entrer en union. La recherche de cette « stabilité affective » l'a amené à initier un projet de mariage avec une partenaire de type européen. Son père s'opposera à ce choix non conforme à ses attentes. Saliou renonce à ce projet et prospecte, sans succès, le circuit matrimonial « français » mais orienté vers le réseau communautaire. Musulman et pratiquant, il souhaitait avoir une épouse ayant les mêmes dispositions religieuses. Ce qu'il n'a pas trouvé au sein du réseau communautaire :

> *« …les filles que j'ai pu côtoyer ici* [en France] *n'ont pas cette croyance religieuse et peut-être n'envisageraient pas pratiquer la religion. Il y en a une qui était pour* [le mariage] *mais sur le plan religieux elle m'a dit qu'elle n'était pas sure de pouvoir se comporter comme je l'aurais voulu. Il y avait un ami à mon père qui m'avait orienté vers une de ses nièces à Bordeaux. D'ailleurs j'avais profité, lors d'un voyage à Bordeaux avec lui-même, pour voir cette fille. Mais comme je viens de l'expliquer, déjà même avec l'apparence au niveau beauté il n'y avait rien à dire, mais la façon dont elle était habillée, peut-être que je me suis fait une idée qui n'était pas vraie, je me suis dit que cette fille là par rapport à ma situation professionnelle de l'époque, je n'aurais*

pas pu subvenir à ses besoins comme elle l'aimerait ou la satisfaire sur le plan matériel. Donc j'ai préféré renoncer. »

En plus des considérations religieuses, Saliou voulait une future épouse disposée à l'obéissance et à la soumission ; bref au respect aussi bien de son mari que des membres de sa parentèle :

« Moi mes attentes, c'est étant donné qu'on a nos coutumes malgré qu'on vit en Europe, les parents attendent toujours que tu aies une femme qui les respecte. Nous, en tant que Africain, le mariage ce n'est pas une affaire entre l'homme et la femme. C'est un tout que ce soit moi par rapport à ma belle famille. Donc je ne pensais pas que les filles que j'ai rencontrées ici allaient donner ce respect aux parents compte tenu de leur mentalité. »

Le circuit matrimonial orienté vers le réseau communautaire en France offrant peu de candidates au mariage qui satisfont à ses attentes, Saliou va réorienter sa prospection vers le circuit sénégalais. C'est au Sénégal qu'il trouvera la partenaire ayant les dispositions correspondant à sa représentation de l'épouse[223] par l'entremise d'un ami :

« C'est en discutant avec lui [l'ami], *comme on le fait avec des amis, je lui ai dit qu'en ce moment je souhaitais me marier mais que je n'avais pas encore trouvé la femme idéale quoi ! ». Il m'a dit : « moi je connais une fille à Z… dont tout le monde parle, elle est bien éduquée. Vous pouvez bien vous correspondre parce que par rapport au tempérament, à mon avis vous pouvez être ensemble et former un beau couple ». Et voilà ! C'est parti de là, après il s'est procuré le numéro de téléphone de la fille, on s'est mis en relation et ça a abouti au mariage. »*

La prospection matrimoniale opérée directement au Sénégal concerne la majorité des informateurs rencontrés. Là aussi, deux cas de figure ont été identifiés. Nous avons noté d'un côté ceux qui, voulant se marier, ont confié le choix du conjoint à la famille; et de l'autre ceux qui l'ont réalisé eux-mêmes. Dans ce second cas de figure, les individus peuvent soit avoir entretenu une relation amoureuse avec le futur conjoint avant l'entame du projet migratoire, soit avoir rencontré le futur partenaire lors d'un séjour au pays, généralement pendant des vacances.

[223] Saliou et son épouse sont d'ethnies différentes. De deux ans sa cadette, elle est musulmane pratiquante et porte le voile. Née d'un père infirmier, elle a obtenu le bac peu avant son mariage. Le mariage a eu lieu au Sénégal six mois environ après leur première entrée en contact.

Le fait que ce soit la famille qui opère la prospection matrimoniale est souvent perçu comme étant une pratique relevant de la tradition. Même si les données de terrain ne permettent pas d'identifier formellement la catégorie d'âge concernée par cette forme d'entrée en union, les informateurs de 50 ans et plus semblent être ceux qui ont convolé après un choix du futur conjoint confié à la famille sans pour autant que celle-ci ne soit la principale initiatrice du projet de mariage. La délégation du choix du conjoint à la famille peut être interprétée comme un attachement à un modèle « traditionnel », une façon pour certains de témoigner leur respect, leur gratitude aux parents.

En effet, l'impression généralement partagée chez ces informateurs est que les « jeunes générations », qui ne se marieraient plus sous cette forme, sont moins respectueuses de leurs parents et ce manque de respect serait la cause des nombreux cas de divorces. C'est ce que pense par exemple Pierre.

> *« D'antan, ce sont les parents qui choisissent une fille. Ils te disent : « tu épouses la fille de tel ». Maintenant ça se fait de moins en moins parce que les jeunes n'aiment pas cette façon de procéder. Ton père choisit la fille que tu dois marier. Une fois conclut, tu vas travailler pour le père de la fille jusqu'à ce que la fille atteigne l'âge de se marier. Si la fille accepte, le mariage est célébré. Il arrive que la fille refuse. Maintenant ça ne se fait plus. Je trouve que c'était bien. Si les deux familles ne s'entendent pas, leurs enfants ne se marient pas. Mais maintenant chacun marie qui il veut. Si les parents ne veulent pas et que les enfants veulent, ils vont se marier. À l'époque, ton père vient te dire : « je t'ai trouvé une épouse ». Tu l'acceptes, tu prends plus en compte la réputation de ton père que tes propres sentiments, mais de nos jours, les jeunes n'acceptent pas cela. Ce sont eux qui choisissent eux-mêmes c'est pourquoi ils restent peu de temps ensemble, ils divorcent* ». (La soixantaine, retraité, en couple avec six enfants, il a émigré en France en 1960 à l'âge de 16 ans. Il était rentré se marier au Sénégal avec une fille de son village qui lui avait été promise par les parents alors qu'il était encore adolescent donc bien avant son émigration.)

Parfois, l'acceptation du conjoint choisi par la parentèle est l'effet d'une convergence d'intérêt ou de goût, c'est-à-dire que le choix satisfait à la fois les attentes de la famille et celles de l'individu. C'est l'exemple de N. Bâ., retraité, en couple, 5 enfants. Il est arrivé en France au début des années 70 où il a poursuivi une scolarité l'ayant conduit jusqu'en fin de premier cycle universitaire. Après le décès de son père, il prit la décision de rentrer

au Sénégal pour s'occuper de la famille. Aîné d'une fratrie d'une vingtaine de frères et sœurs, il s'est senti investi de cette mission. Son mariage a eu lieu en 1978 à ses 30 ans avec sa cousine germaine dix ans plus jeune que lui. N. Bâ dit s'être marié en conformité à la tradition de son ethnie qui veut que le choix du conjoint soit à l'initiative de l'oncle. *« Dans la tradition toucouleur,* dit-il, *c'est à l'oncle de trouver une épouse à son neveu ».* Le choix de son oncle a porté sur la cousine germaine dont il était déjà tombé amoureux :

> *« J'ai accepté ce modèle traditionnel de mariage qui, en fin de compte, faisait mon affaire puisqu'il se trouvait que j'avais déjà des sentiments amoureux vis-à-vis de ma cousine même s'il n'y avait pas eu de liaison pré maritale entre nous avant le mariage. »*

Il est généralement admis que les « anciennes générations » seraient plus disposées à se soumettre aux injonctions matrimoniales de la parentèle que les « jeunes générations ». Les culturalistes pensent que cette différence de prédisposition est le fait des environnements socioculturels dans lesquels chacune des générations a été socialisée. Pour M. Mead par exemple, les anciennes générations ont connu ce qu'elle appelle une « culture postfigurative », c'est-à-dire une culture dans laquelle « les enfants sont instruits avant tout par leurs parents », celle où l'autorité est dérivée du passé et où « le passé des adultes y est l'avenir de chaque génération nouvelle ». C'est une culture où les aînés occupent une position dominante parce qu'ils fournissent aux jeunes le modèle de leur comportement. Les « jeunes générations » quant à elles, évoluent selon elle dans une « culture cofigurative » où l'éducation est partagée entre le cercle familial (les parents) et les institutions telle que l'école, les médias...Cette « cofiguration » multiplie leurs modèles de référence et élargit leur horizon des possibles. La conséquence serait que les générations ayant connu la « cofiguration » développeraient des goûts et des aspirations différents de ceux de la « postfiguration » ; ce qui contribue à leur conférer une position d'autorité dans certains domaines de la vie sociale pendant que les aînés y perdent « leur pouvoir de jugement et de contrôle ».

Pour M. Mead, cette position d'autorité des « jeunes » est plus grande en situation d'immigration où « l'effet cofiguratif est doublé, les parents déplacés dans le temps et dans l'espace, trouvent doublement difficile de maintenir un contrôle quelconque, ou même l'idée qu'un contrôle est possible ou désirable.[224]»

Les transformations sociales intervenues avec la « modernité » ont certes affecté les structures des sociétés « anciennes » atténuant voire renversant dans certains domaines les hiérarchies « traditionnelles ». Ainsi les rapports adultes/ jeunes, aînés/ cadets, parents/ enfants ont évolué du fait d'une demande d'autonomie de plus en plus grande de la part des seconds et une disposition des premiers à la leur accorder en raison de la transformation du rapport à l'enfant.

Comme l'a dit R. Boudon, « les jeunes parents ont davantage le sens de l'autonomie de l'enfant, ils sont moins insistants que leurs aînés.[225] ». Autrement dit, les parents acceptent, sous l'effet de « l'évolution du monde » que les enfants puissent avoir une certaine autonomie dans la construction et la réalisation de leur projet de mariage, se gardant de toute forme d'interventionnisme comme l'a confié Fanta au sujet du mariage de sa fille :

> *« C'est elle-même qui a choisi, ce n'est pas nous. Elle est venue me dire : « maman j'aime celui-là ». On lui a demandé si elle était sure elle a dit « oui ». On l'a mariée et elle est partie avec son mari. Tu sais les enfants ici* [en France] *on ne peut pas choisir pour eux, ce sont eux qui choisissent. Moi personnellement je ne choisirais pas pour mes enfants. Il faut laisser les enfants faire ce qu'ils veulent. Tu sais dans le temps on choisissait pour ses enfants mais maintenant le monde a évolué, donc il ne faut plus faire cela. Il faut laisser les enfants faire leur vie, qu'ils choisissent leur mari si ça marche entre eux tant mieux, si ça ne marche pas tant pis ça sera leur problème, ce ne sera pas nous qui avons choisi. Là, nous n'aurons rien à nous reprocher. Autrement, ils vont dire que c'est maman qui m'a forcé ou c'est papa qui m'a forcé. Mais si c'est eux-mêmes qui ont choisi leur mari, si ça se passe mal, c'est entre eux, nous, nous n'avons rien à voir dedans. Même à notre temps où c'était les parents qui choisissaient, si ça se passait mal, on aurait dit que c'est la faute aux parents. Ben c'est pareil avec les enfants.* (47 ans, en couple, 6 enfants, sans emploi. Mariée en 1977 à l'âge de 17 ans à un émigré sur décision de son père. Elle trouve normal que ce soient les parents qui choisissent son futur conjoint. Elle et son mari sont de la même ethnie mais n'ont aucun lien de parenté.)

[224] Margaret Mead, *Le fossé des générations*, trad. Jean Clairevoye (Paris: Denoël-Gonthier, 1971), 97.
[225] Raymon Boudon, *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* (Paris : Presses universitaires de France, 2002), 50

P. Champage a montré comment l'autonomie financière acquise par les « jeunes » grâce au salariat par rapport au travail à la ferme, a contribué à abaisser l'âge au mariage des enfants de paysans, à élargir l'aire matrimoniale faisant échapper le mariage au contrôle de la famille[226]. L'autonomie de plus en plus accordée aux « jeunes » redéfinit les rapports entre générations. Les « jeunes » revendiquent la prise en compte de leurs aspirations surtout dans des domaines qui les concernent au premier plan comme la construction du projet de mariage. La prise en compte des aspirations des « jeunes », un des effets du changement du rapport à l'enfant, pousse les parents à opérer des ajustements, à tempérer leur « autorité ». C'est ainsi que Pape D., a accepté de convoler sur demande de son père mais avec la partenaire de son choix :

> *« Quand je partais* [au Sénégal], *je ne savais pas que je me marierai. Je n'avais pas cela en tête. J'y suis allé et je ne voulais pas remettre en cause la parole de mon père, il a beaucoup insisté. En plus il avait trouvé des filles pour moi ce qui veut dire qu'il l'avait préparé. Il m'a proposé une fille, j'ai refusé. Il m'a proposé une autre je n'ai pas voulu. Je lui ai dit que puisqu'il insiste pour que je me marie, qu'il me laisse épouser celle qui me plait. En fait j'avais une copine mais il ne le savait pas... Donc je lui ai dit que j'ai une copine et c'est elle que j'aurais aimé épouser. Je lui ai montré la fille, je sentais qu'il n'était pas enthousiaste mais il a fini pas céder*» (34 ans, Bac+4, intérimaire. Il s'est marié à 30 ans)

Toutefois, ce n'est pas parce qu'il y a augmentation de l'autonomie des « jeunes générations » et de leur « position d'autorité dans certains domaines » (« effet cofiguratif » dans la logique de M. Mead), qu'il faut y voir une perte totale du contrôle des familles dans la construction des projets matrimoniaux.

Certes le choix du conjoint est de plus en plus opéré par les individus eux-mêmes, mais il se réalise généralement en fonction des attentes des ascendants. C'est ainsi que nous apprendrons par Abdou, l'époux de Fanta[227], que le mari de leur fille est d'origine sénégalaise et est musulman pratiquant, disposition correspondant à leurs attentes, à leurs représentations du conjoint souhaité. C'est d'ailleurs l'appartenance religieuse qui a motivé leur consentement :

[226] Patrick Champagne, *L'héritage refusé. La crise de la reproduction sociale de la paysannerie française 1950-2000* (Paris: Éditions du Seuil, 2002).

[227] L'entretien a été réalisé distinctement. Nous avons d'abord rencontré Fanta, puis Abdou.

« C'est elle qui a choisi le garçon. Ce sont eux qui se sont vus. Quand elle a rencontré le garçon, elle est venue me dire : « papa j'ai rencontré un garçon et on voudrait se marier ». Je lui ai demandé à trois reprises s'ils s'aiment elle m'a répondu : « oui ». Je lui ai demandé d'où vient le garçon, elle m'a dit qu'il vient du Sénégal, je lui ai demandé s'il était musulman, elle m'a dit « oui ». Parce que pour moi, quelque soit l'ethnie du garçon, s'il est un musulman, je lui donne ma fille en mariage. Dès lors qu'il est musulman, il n'y a pas de problème je m'en fous de son origine. Dans le Coran, il est dit que tous les musulmans sont frères et sœurs. Si un Blanc demande la main de ma fille, la première chose que je lui demanderai c'est de se convertir. Ça c'est Dieu qui l'a prescrit, quand un non musulman veut épouser un musulman, il doit se convertir à l'Islam. (Abdou, 58 ans, retraité Il a émigré en France, entre 1973 et 1974 en provenance de l'Egypte où il était étudiant en Arabe)

« Quelque soit l'origine, la couleur de la personne, ça m'est égal. Toutefois, il faut que le conjoint soit un bon musulman pratiquant. Ça, je le souhaite vivement. Tout parent souhaiterait que ses enfants aient un bon mari, n'est-ce pas ? Ah oui, tous les parents souhaitent que leur enfant ait un bon mari, musulman […] un bon [mari], c'est celui qui s'occupe bien de sa femme et qui est un bon musulman aussi. Chez nous, c'est ça un bon mari. Qui soit bien et respecte ses beaux parents surtout. » (Fanta)

Le changement de structures sociales, et par ricochet les rapports entre générations, ne se fait pas toujours dans la rupture, mais le plus souvent dans la continuité. Autrement dit, la culture « post figurative » et la « culture cofigurative » pour reprendre toujours la typologie de M. Mead, ne doivent pas être perçues comme deux entités opposées ou radicalement différentes, de la même façon que la « tradition » ne se conçoit pas en opposition à la « modernité », car la dernière se nourrit de la première. « Le postindustriel ne tourne pas le dos à l'industriel », dit R. Boudon « Il le continue, au sens où il reprend, mais aussi où il approfondit les valeurs de l'industriel[228]. » Dans le même ordre d'idées, un jeune appartenant à la « culture cofigurative » peut dans son comportement intégrer les éléments de la culture « post figurative ». En clair, il peut soit s'inscrire dans une logique de contestation du passé ou au contraire dans une logique de sa reproduction. C'est ainsi que certains informateurs « jeunes » ont confié le choix du conjoint à la famille voulant par cet acte témoigner leur déférence aux ascendants conformément au modèle « traditionnel », même si le choix parental restera soumis à leur validation.

[228] Raymond Boudon, *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), 23.

« Je me suis marié en 1996. Ma mère se rendait au Sénégal et par rapport à nos traditions…Je ne voudrais pas avoir une épouse qui ne s'entende pas avec ma mère. C'est pourquoi j'ai demandé à ma mère de me trouver une épouse. Je lui ai demandé de choisir celle qui lui convient, celle dont elle est sure qu'elle va la supporter; bref celle avec qui elle pourra s'entendre. J'ai donc voulu que ce soit elle qui choisisse mon épouse exactement comme cela se faisait à l'époque de nos grands-parents où on te mariait à quelqu'un et puis tu apprends à l'aimer. Donc c'est ma mère qui m'a choisi la femme. Ma femme je ne l'ai vue que sur une photo que ma mère m'a rapportée. Elle m'a montré la photo en me disant: « c'est elle que je t'ai trouvé, c'est un membre de la famille élargie ». La photo m'a plu parce que c'est une belle femme. Je suis allé sur place la rencontrer, on a discuté et sympathisé et c'est suite à cela que j'ai demandé sa main… Puisque la tradition veut qu'on donne de l'importance à sa mère, il faut faire en sorte que ta femme et ta mère puissent se supporter. Comme ça, tu vis sereinement en tant que époux sans s'attirer les foudres de ta mère encore moins celles de ta femme, sans avoir une dent contre ta mère ou contre ton épouse. C'est pourquoi je me suis dit qu'il faut trouver deux femmes [l'épouse et la mère] *qui peuvent vivre ensemble. On dit que si deux femmes arrivent à vivre ensemble, un homme peut s'interposer entre elles. C'est cette idée qui m'a animé.*» (Moussa, 38 ans, Baccalauréat obtenu, Technicien cathodique, marié à l'âge de 25 ans avec sa cousine germaine).

Comme précédemment évoqué, il y a des migrants qui ont été les principaux acteurs de leur prospection matrimoniale au Sénégal. Pour certains, la prospection s'est effectuée à l'occasion d'un voyage prévu à cet effet. C'est l'exemple de Mamadou, 36 ans, bac+3, chauffeur livreur. Il s'est rendu au Sénégal pour y chercher une partenaire après avoir pris la décision de se marier. Il choisira une fille apparentée, élevée par sa propre mère et se mariera en 2002.

Pour d'autres, le mariage n'est, en fin de compte, que l'aboutissement d'une relation amoureuse ayant précédé le projet migratoire de l'un des partenaires, généralement l'homme. L'entrée en union devient alors la concrétisation d'une promesse implicite ou explicite de mariage. C'est le cas de Samba. Après avoir émigré en France pour poursuivre ses études supérieures, il est retourné au Sénégal épouser sa petite amie.

« Je suis venu ici [en France] *en tant que étudiant et j'avais laissé en quelque sorte une copine. On s'est croisé à Dakar, deux, trois ans après je suis venu ici. On est sorti ensemble, on a flirté trois ans, je suis venu. On a gardé le contact pendant mon séjour ici. Après mes deux premières années je suis allé en vacances. Quand je suis allé en vacances, je l'ai redécouverte et en ce moment les parents se connaissaient déjà en plus, elle était tellement imprégnée de ma*

famille que mes proches l'ont épousée avant que je ne l'épouse. C'est-à-dire que les membres de ma famille l'ont acceptée. Du coup, je me suis dit que c'était une opportunité. Quand je suis allé en 1994, j'ai pris la décision de me marier pour me caser. C'était elle que j'ai épousée pour essayer de construire quelque chose à long terme. » (bac+5, manager d'un restaurant, en couple avec deux enfants)

Ce n'est pas parce que le choix du conjoint est réalisé par le principal intéressé qu'il échappe au contrôle de la parentèle. En effet, ce choix s'effectue toujours en fonction des critères de choix collectifs intériorisés par l'individu. Ce qui apparaît comme un choix individuel n'est, en fin de compte, qu'un choix « collectif » parce qu'il est opéré sur la base des attentes sociales du groupe : la famille, la parentèle. Comme dans le cas de Samba, « l'adoption » de sa future épouse par sa famille est le signe de la « validation collective » de son choix. Très souvent, il n'est pas nécessaire pour la famille, la parentèle de recourir à un « interventionnisme exacerbé » pour conformer les projets matrimoniaux aux attentes du groupe.

Le fait de confier la prospection matrimoniale à la parentèle va dans le sens de s'assurer de la conformation du choix du conjoint aux critères collectivement partagés. Et l'intériorisation par l'individu de ces critères suffit généralement à assurer la conformité des projets matrimoniaux aux attentes de la parentèle sans que celle-ci n'ait besoin d'intervenir explicitement.

Certains parents, sûrs de leurs stratégies éducatives, donc de l'intériorisation par les enfants des normes collectives, sont quasiment assurés que leurs descendants se marieront en fonction des attentes de la famille comme M. Dia[229] qui confie savoir, *a priori*, le lieu où ses enfants effectueront leur prospection matrimoniale et le type de conjoint qu'ils choisiront.

[229] Homme, la soixantaine, enseigne la Coran dans une mosquée. Il est arrivé en France au début des années 80 après avoir vécu dans quelques pays africains dont le Gabon et le Congo RD. Déjà marié avant son émigration en France, sa femme a été choisie par son père. Il a donné sa fille aînée en mariage à un de ses disciples. Il dit avoir opéré le choix du conjoint pour sa fille, d'une part pour se conformer à la tradition qui veut que ce soit le père qui choisisse le conjoint pour un premier mariage, d'autre part, pour faciliter l'émigration de son disciple en France.

Il peut arriver, comme nous l'avons vu précédemment, que les individus fassent accepter leur choix à la parentèle. Si cela se produit, c'est souvent au terme d'une négociation. Toutefois, le choix « individuel » ne s'opère presque jamais en opposition à la position de la famille. Et dans la plupart du temps, le rapport de force est favorable aux parents. Autrement dit, quand le choix matrimonial n'est pas conforme aux attentes collectives, c'est généralement l'individu qui cède face au groupe et très rarement le contraire. Jean, par exemple, a eu une liaison amoureuse avec une fille avant d'entamer son projet migratoire en France pour y poursuivre ses études supérieures. Mais, il avait déjà subi des pressions au mariage de la part de sa mère à ses 25 ans :

> *« La pression j'ai commencé à la sentir en ce moment là. Quand elle m'a dit : « tu as quand-même 25 ans, il faut que tu commences à penser à une femme ». La pression a commencé à venir de là. Elle a commencé à me parler des filles que je connais qui seraient de bonnes épouses parce qu'elles sont issues de bonnes familles parce que leurs mamans sont de bonnes épouses donc elles ne peuvent qu'être à l'image de leurs mères. Je lui ai dit que je n'aime pas ces filles ».*

Ne se sentant pas prêt à entrer en union, il réussira à résister à cette pression faisant échouer tous les projets de mariage initiés par sa mère.

Jean et sa petite amie ont des liens de parenté et leur relation amoureuse va bénéficier de l'approbation collective :

> *« C'est en quelque sorte à l'Africaine, une cousine éloignée. Nos deux familles se connaissaient déjà avant qu'elle et moi nous nous connaissions. On est sorti ensemble pendant au moins un mois sans que personne ne le sache. Après ça s'est su, mes parents, les siens aussi. Et tout de suite c'est devenu une affaire de familles».*

Après plus de cinq années de présence en France, il rencontre une fille de type européen et décide de l'épouser. Ce projet de mariage annoncé à sa famille va susciter une réaction négative de la part de sa mère. Ayant essayé, sans succès, d'obtenir son approbation, il finira par y renoncer pour épouser à 33 ans sa cousine dont le profil semblait mieux correspondre aux attentes de sa mère :

« Ma mère a été de ceux qui ont dit tout de suite : « niet ». Les autres m'ont aidé à la convaincre. Au final et la connaissant je me suis rendu compte que c'était un aval arraché, je lui ai arraché son aval. Donc elle n'était pas pour à cent pour cent Elle s'est interposée, elle a été la pièce maîtresse autour de laquelle tout tournait. Tout tournait autour d'elle. C'est normal, je suis son fils, pour moi Africain, vue ma culture et mon éducation, je me dois de dire « oui » à ma maman tout le temps. »

Les projets de mariage, même initiés par les individus bénéficient presque toujours de l'approbation de la parentèle. La famille n'a pas nécessairement besoin d'intervenir explicitement pour asseoir son contrôle sur les choix conjugaux des « enfants ». Leur validation ou leur invalidation se fait parfois de façon diffuse et *a priori* c'est-à-dire dès l'entame d'une relation amoureuse. Ce qui nous conduit à penser que les projets matrimoniaux sont l'objet d'une construction collective.

Chapitre II : Mariage, prospection matrimoniale: la construction collective du processus d'entrée en union

Encadré 1 : **Le mariage, une affaire de familles…**

- **Jean, 36 ans, Bac+5, marié au Sénégal avec sa petite amie rencontrée avant son émigration en France. Sa femme, niveau bac+2 et salariée dans une entreprise de promotion immobilière vit au Sénégal avec leur enfant :**

« …on dit souvent en Afrique que ce ne sont pas deux personnes qui se marient mais ce sont deux familles qui se marient. Dès lors que vous vous engagez dans un projet de mariage les deux familles sont impliquées et chacune a son mot à dire. Il faut que toutes les familles soient d'accord pour que le mariage ait lieu. Par conséquent ce sont deux familles qui se marient. »

- Souleymane, 42 ans, Bac+5, sans enfant, marié au Sénégal avec sa petite amie rencontrée avant émigration en France. Sa femme, baccalauréat obtenu, travaille dans un groupe de presse. Elle vit au Sénégal :

« Tu sais, le mariage chez nous, ce n'est pas comme en Occident où tu décides de prendre une femme, bon vous décidez la date du mariage, vous informez les parents et vous faites votre union. Chez nous, en Afrique, le projet de mariage doit être mûrement réfléchi. Aujourd'hui, je vois une fille que j'aime et qui m'aime aussi, on ne peut pas se lever comme ça, choisir la date du mariage, informer les parents et aller se marier, non ! Donc le mariage ce n'est pas seulement une affaire de deux personnes c'est-à-dire les concernés, mais c'est une affaire de familles. Les deux principaux concernés d'accord, mais il y a la famille de la fille et la famille du garçon qui doivent se concerter, s'entendre ».

-Ibrahima, 43 ans, Doctorat 3^{e} cycle obtenu, professeur de Lycée, en couple, 3 enfants, marié en France avec une partenaire rencontrée en France :

« …on n'est pas complètement libre de prendre ses décisions. J'aurais pu me dire : « je suis ici [en France], *j'ai envie de me marier, j'informe les parents, si ça passe ok, si ça ne passe pas aussi ce sera tant pis ». Mais dans notre famille on informe et on attend parce que les parents ont un poids fort, vraiment ils ont leur mot à dire. »*

-Mohamed, 41 ans, baccalauréat obtenu. Il s'est marié au Sénégal avec sa petite amie, membre de la famille élargie. Le projet de mariage a été initié avant son émigration en France. Sa femme, scolarité primaire non terminée, vit au Sénégal avec leurs deux enfants :

« Tu sais nous sommes des Diolas, on ne peut pas faire des choses en dehors des membres de nos familles. Qu'est-ce que je veux dire par là, c'est que si je décide de me marier, je ne peux pas considérer que ma femme est à moi tout seul. Ma femme « appartient » à tous les membres de la famille par principe même si elle ne va pas coucher avec tout le monde. C'est-à-dire que si la femme fait des bêtises chacun des membres de ma famille peut lui rappeler à l'ordre bien qu'elle ne couche qu'avec moi. Donc c'est très important pour moi de sentir que mes parents, mes frères, mes cousins... sont très contents de mon choix ».

Le sentiment que l'entrée en union n'est jamais un acte individuel est partagé par presque tous les informateurs parce que la construction d'un projet de mariage obéit à une logique familiale. C'est pourquoi le mariage est généralement perçu comme une union de deux familles et non pas seulement une union entre deux personnes. Si la construction du projet matrimonial obéit à une logique « collective », c'est parce qu'un mariage constitue un enjeu pour la préservation des intérêts d'une famille : son unité, son harmonie, la solidarité entre ses membres, sa grandeur, sa position sociale ; bref son honneur.

Nous avons déjà souligné le fait que chaque membre est individuellement responsable de la préservation des intérêts et acquis tant économiques que symboliques de sa famille tout comme l'est le nouveau membre qui intègre un groupe familial par le mariage. C'est pourquoi, le choix du futur conjoint, première étape de la construction d'un projet matrimonial est une préoccupation familiale et c'est en ce sens qu'il obéit à une logique collective.

I/ Le choix du conjoint chez les migrants sénégalais de Loire Atlantique, une entreprise collective

Le choix du conjoint constitue la première phase qui ponctue la construction du projet de mariage même s'il peut arriver que la décision d'entrer en union le précède. Est généralement admise chez nos informateurs la difficulté de cette étape non pas que le marché matrimonial soit dépourvu de candidats, mais en raison de l'incertitude d'y trouver le « meilleur parti », celui qui correspond aux attentes du prospecteur. Cette difficulté est doublée par le fait que le futur partenaire doit correspondre aux attentes à la fois individuelles et collectives qui, elles-mêmes, doivent être appréhendées à travers la médiation corporelle. C'est ainsi que le corps et la corporéité définie par G. Mbodj comme « l'ensemble des actes et significations du corps[230]» constituent des éléments déterminants dans la sélection d'un partenaire en vue d'un mariage.

I.1/ Les enjeux du corps dans le choix du conjoint

Il ne serait pas exagéré de dire que le premier objet qui s'offre à la recherche socio-anthropologique est le corps car tout rapport social est en fin de compte un rapport de corps. Et pour pousser plus loin « l'exagération », nous pouvons dire que toute vie sociale se fait par et pour le corps. « Le corps », dit M. Mauss, « est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps.[231] ». En effet, dans toute relation aux autres, chaque individu mobilise son corps dans toutes ses dimensions (esthétique, affective, relationnelle), ou au moins une d'entre elle ainsi que les « techniques corporelles » qui leur sont associées. Et l'univers du marché matrimonial n'y échappe pas car les critères d'éligibilité d'un partenaire sont fondés sur le corps du fait que « dans les relations entre les sexes, c'est toute *l'hexis* corporelle qui est l'objet premier de la perception, à la fois en elle-même et au titre de *signum* social.[232]».

[230] Gora Mbodj, "Corporéité et socialisation en milieu wolof: Place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société wolof (Traditions et changements sociaux)" (Doctorat D'État, Toulouse- Le Mirail, 1987), 19.
[231] Marcel Mauss, "Les techniques du corps," dans *Sociologie et anthropologie*, 7 éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), 372.
[232] Bourdieu, *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne en Béarn*.

Ainsi, dans toute prospection matrimoniale, c'est le corps qui est mobilisé même dans les cas d'une interaction virtuelle. F. De Singly a montré comment dans les annonces matrimoniales, les individus, dans une sorte de mise en scène, mettent en avant tous les attributs positifs de leur corps dont ils pensent qu'ils vont augmenter leur chance de séduire et de se faire élire comme futur conjoint[233]. Donc le corps constitue un enjeu sur le marché matrimonial et c'est cet « enjeu du corps », mis en perspective avec le genre, que nous allons tenter de cerner chez les migrants sénégalais.

Lors d'une prospection matrimoniale hétérosexuelle, il semble évident qu'il y a un rapport au corps « genré » en raison du principe de différenciation des sexes car le partenaire recherché est celui qui est corporellement donc sexuellement opposé. Il s'ensuit que les hommes rechercheront naturellement des femmes avec tous les attributs physiologiques de la féminité; et les femmes rechercheront les hommes avec tous les attributs physiologiques de la masculinité. Cependant, ce n'est pas seulement le corps tel qu'il est physiquement donné qui est pris en compte, c'est le corps tel qu'il est socialement et culturellement construit et par lequel les individus d'une culture donnée définissent ou se représentent le « bon futur conjoint ». La construction sociale du corps, c'est l'inscription dans l'enveloppe corporelle (le corps physiologique) de toutes les structures sociales et mentales d'une société. Chaque société formule des attentes différenciées selon le genre. C'est pourquoi les structures sociales et mentales inscrites dans le corps génèrent des *hexis* corporelles sexuées sur la base desquelles se construit « l'idéal moral et social » de la masculinité et de la féminité. Donc comprendre l'enjeu du corps sur le marché matrimonial c'est saisir les critères, au masculin et au féminin, de choix du futur conjoint.

Le choix du conjoint est d'abord un choix d'attributs corporels socialement construits autour de la représentation que chaque société se fait de la beauté physique et sociale du corps et la beauté du corps féminin n'est pas celle du corps masculin. Les femmes n'attendent pas du corps masculin ce que les hommes attendent du corps féminin, pourrions-nous dire. C'est ainsi que, partant de la théorie darwinienne de la « sélection naturelle », E. Westermarck pense que le choix du conjoint est avant tout une « sélection sexuelle » qu'il définit comme « le choix que font les hommes et les femmes en ce qui concerne leurs rapports avec le sexe opposé[234] ».

[233] François de Singly, "Les manoeuvres de séduction: une analyse des annonces matrimoniales," *Revue française de sociologie*, no. XXV (1984): 523-559.

[234] Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, 241.

Cette « sélection sexuelle » est basée sur ce qu'il appelle une « inclination instinctive » et se traduit chez la femme par sa propension à orienter ses choix vers les hommes dotés d'une force physique. Le choix d'un homme physiquement fort avait son importance surtout quand l'humanité était caractérisée par une faible emprise de l'Homme sur la nature et quand il fallait à ce dernier « lutter » pour sa survie. « Nous pouvons », dit-il « conclure que l'inclination instinctive de la femme pour les hommes forts et courageux est due à la sélection naturelle de deux manières. Un homme fort est non seulement père d'enfants forts, mais il est aussi mieux à même qu'un homme faible de protéger sa progéniture. L'instinct féminin est particulièrement bien marqué aux premières étapes de civilisation, parce que la vigueur du corps est alors de plus grande importance dans la lutte pour l'existence. Le même principe explique l'attrait qu'a pour les hommes la santé chez la femme[235]. »

Une certaine harmonie des dispositions physiques constitue pour lui une des caractéristiques de la beauté dont il précise qu'elle varie d'une culture à l'autre mais est universelle sur quelques aspects. « Le développement complet des parties visibles qui sont essentielles à l'organisme humain », note E. Westermarck, « est universellement reconnu comme indispensable à la beauté parfaite- la difformité naturelle, la forme irrégulière du corps, les traces apparentes de maladie, etc., étant considérées chez toutes les races comme défavorables à la beauté. Nous distinguons entre la beauté masculine et la beauté féminine, et, malgré les différences de races, les idées de ce qui constitue ces formes de beauté sont, fondamentalement, les mêmes dans tout le monde. Pour être vraiment beau, on doit approcher du type idéal de l'un ou l'autre sexe. L'organisme masculin est remarquable par le développement des éléments adipeux, et les muscles saillants sont, partout, admirés chez l'homme, et les formes arrondies chez la femme. [236]»

« Chez les Européens », poursuit-il, « les hommes sont, en moyenne, de deux ou trois pouces plus grands que les femmes, et ont les épaules plus larges. Une taille haute et une large carrure sont aussi regardées comme un idéal de beauté masculine, tandis que les femmes trop grandes ou trop carrées ont un aspect gauche. La figure de la femme est plus courte, sa bouche moins large, sa taille plus mince que celle de l'homme; ses doigts sont plus effilés, ses mains et ses pieds plus petits. La ligne de partage du corps de la femme est placée plus bas que celle de l'homme; aussi ses pas sont plus courts et plus légers.

[235] Ibid., 244.
[236] Ibid., 247.

En réalité, un long visage, une bouche large, et de grands pieds et de grandes mains sont beaucoup plus déplacés chez la femme que chez l'homme.[237] »

En étudiant les effets de la stature sur la carrière professionnelle et la mise en couple, N. Herpin[238] a montré que les hommes de grande taille se mettent plus facilement en couple que ceux de moyenne et petite taille. Cet avantage n'est pas lié au fait que les hommes de haute stature soient plus travailleurs donc mieux perçus comme apporteurs de ressources pour le ménage que les plus petits. En effet, la mécanisation des tâches nécessite moins le recours à la force physique dont les grandes personnes sont généralement mieux dotées. Mais la grande taille constitue un atout dans l'ascension professionnelle. « Les hommes de petite taille », dit-il « participent à l'emploi, autant que ceux plus grands, pendant la vie active. En revanche, ils font de moins belles carrières professionnelles (…). Leur handicap apparaît avant l'entrée sur le marché de l'emploi.[239] » « Les hommes de petite taille », poursuit-il, « sont moins diplômés. Ils sont sortis de façon plus précoce du système scolaire.[240] »

La haute stature, parce qu'elle offre aux personnes de grande taille de l'assurance et donc la capacité « de se faire entendre et obéir », fait que dans le secteur privé (mais moins dans le public où l'avancement est soumis à des concours), les chances de promotion sont aussi liées à la hauteur de la personne à côté des diplômes et de l'expérience. « L'impression que donne le candidat « en chair et en os » à ses supérieurs est encore plus décisive pour les responsabilités à des degrés subalternes du privé. Si le haut de la hiérarchie- les cadres du privé- est exclu du champ de l'analyse et que ne sont conservés que les professions intermédiaires, les employés et les ouvriers du privé, la corrélation est encore plus forte entre la taille de la personne et ses responsabilités. Enfin, parmi les indépendants, les hommes sont d'autant plus souvent chargés de diriger du personnel qu'ils ont plus de diplôme ; mais là aussi, à diplôme, âge et région constante, le chef est de grande taille.[241] ». Bref, pour N. Herpin, la grandeur confère de l'assurance qui elle-même constitue un atout pour l'ascension professionnelle et, par conséquent, sur le calendrier de mise en couple parce que les femmes anticiperaient la réussite professionnelle des hommes grands. C'est pourquoi les plus petits seraient désavantagés dans le processus de

[237] Ibid.
[238] Nicolas Herpin, "La taille des hommes: son incidence sur la vie en couple et la carrière professionnelle," *Économie et statistique*, no. 361 (2003): 71-90.
[239] Ibid., 77.
[240] Ibid., 78.
[241] Ibid., 81.

mise en couple et qu'à la différence des grands, ils doivent offrir plus de compensations pour y parvenir. « S'ils n'apparaissent pas comme moins aptes à la vie de couple, les hommes de petite taille sont pourtant moins en couple. Certes, nombre d'entre eux ont échappé à la solitude et ont trouvé un conjoint. Mais ils ont dû, en échange, offrir des compensations. Le retard à la mise en couple, si net dans le cas des hommes de petite taille, peut ainsi être interprété. En restant plus longtemps célibataires, ces derniers ont acquis davantage de maturité au moment de la formation du couple. Dans le travail notamment, ils ont fait la preuve de leur sérieux et apparaissent comme apporteurs de ressources. Ils sont alors en situation de compenser leur petite taille. Mais ils ont dû vieillir un peu plus que les grands avant de réussir à se mettre en couple.[242] ».

Les dispositions physiques socialement construites constituent le premier élément de la beauté sur lequel se fonde la sélection du futur partenaire.

En étudiant l'idéal de la beauté chez les wolofs en fonction des dispositions corporelles, G. Mbodj rapporte que chez eux, la future épouse « rêvée » doit correspondre à « certaines qualités centrées sur le corps anatomo-physiologique ».

Elle est caractérisée par « quatre fois trois qualités corporéiques:

- « Trois rondeurs : la tête suffisamment grosse, les seins biens galbés et les fesses biens arrondies,
- Trois noirceurs : les cheveux noirs et abondants, les yeux grands et noirs, les gencives et les lèvres noires
- Trois blancheurs : le blanc de l'œil pur, les dents blanches et la vie intérieure sans tache.[243]»

Ces qualités « corporéiques » ont probablement contribué à nourrir la figure de la *diryanke* c'est-à-dire la femme ayant une certaine morphologie du corps anatomo-physiologique culturellement construite et idéalisée chez les wolofs.

La *diryanke*, c'est la femme ronde avec une poitrine forte et de grosses fesses. Mais il ne suffit pas d'avoir une telle morphologie pour être rangée dans la catégorie des *diryanke*. « La *diryanke* », dit L. Ndiaye, « c'est la femme qui prend soin de son corps.

[242] Ibid., 83.
[243] Mbodj, "Corporéité et socialisation en milieu wolof: Place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société wolof (Traditions et changements sociaux)," 797-798.

C'est la grosse, celle dont la démarche lente accompagnée de balancements socialement codifiés des bras et des fesses laisse répandre l'odeur des parfums aux mille essences de fleurs sur son passage. La *diryanke*, quand elle marche, fascine. Sa manière de se déplacer est, en milieu wolof, une équivalence de charme, de sexy[244]. » « Être *diryanke* », poursuit-il, « c'est aussi porter des vêtements larges pour couvrir le corps afin de mieux le rendre mythique. Par l'usage du vêtement qui fait écran au corps en l'habillant, la femme idéale des wolof laisse quotidiennement les hommes devant leur soif de découvrir son corps de rêve qui les fait aussi rêver, par le biais d'un cortège de gestes réglementés dont le but ultime est de faire apparaître certaines parties du corps jugées séduisantes (gencives noires, poitrines pleines, grosses fesses…) sans jamais les dévoiler publiquement[245]. » « Elle doit aussi », précise L. Ndiaye, « avoir des dents blanches, une bouche large, de gros beaux yeux, un front et des joues bombés, le tout sur un visage qui ne doit en aucune façon souffrir d'une quelconque étroitesse[246]. »

L'homme idéal quant à lui, doit correspondre à la description suivante :

- « Il est grand, élancé, jeune. Un homme court, de corps ramassé n'est pas critère de beauté masculine
- Il est mince avec des muscles bien saillants, proportionnés et avec des segments longs
- Les dents sont blanches
- Sa chevelure est épaisse et ses cheveux disciplinés
- Ses moustaches sont bien taillées et sa barbe propre et courte
- Son visage joli avec de grands yeux, son cou long et puissant, sa voix rauque et décisoire
- Ses gestes sont virils.[247] »

La morphologie corporelle de l'homme est donc différente de celle de la femme. C'est pourquoi par exemple, l'homme qui a les fesses plus grosses que celles d'une femme sera considéré comme difforme et sera, par conséquent, stigmatisé.

Toutefois, il est partout admis que l'harmonie anatomo-physiologique en fonction de l'idéal de beauté masculine et féminine ne constitue pas l'aspect le plus important dans l'élection du futur conjoint. Autrement dit, le choix du conjoint ne se fonde pas

[244] Lamine Ndiaye, "Les représentations sociales du corps de la femme en pays wolof sénégalais: tradition et et modernité," dans *Sociétés en devenir. Mélanges offerts à Boubacar Ly* (Dakar, 2006), 226.
[245] Ibid., 228.
[246] Ibid., 231.
[247] Mbodj, "Corporéité et socialisation en milieu wolof: Place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société wolof (Traditions et changements sociaux)," 803.

exclusivement sur les aspects physiologique et anatomique. Il se base aussi, et surtout, sur le corps social, le corps socialisé ; bref sur la « corporéité » pour reprendre le terme de G. Mbodj.

I.2/ Élire le futur partenaire: les déterminants du choix du conjoint chez les migrants sénégalais de Loire Atlantique

Encadré 2 : L'importance des sentiments

- Souleymane, Bac+5, sans enfant, marié au Sénégal

« Une femme pour moi, ce qui est le plus important, c'est l'amour, que vous vous aimez tous les deux, c'est très important. Parce qu'une femme que tu n'aimes pas vous ne ferez pas long feu, et vice versa. Comme on le dit, la femme qui ne t'aime pas, elle va te laisser là pour aller voir ailleurs. Toi aussi si tu ne l'aimes pas, tu iras voir ailleurs. Le premier critère c'est ça, c'est l'amour. »

- Bintou, 50 ans, divorcée, sans emploi. Elle était mariée à son cousin de 10 ans son aîné qui lui a été promis alors qu'elle avait 16 ans. Elle a accepté ce projet de mariage, dont elle ne voulait pas, pour préserver l'unité de la famille élargie

« Je préfère me marier avec quelqu'un avec qui j'ai une relation, que je connais, quelqu'un avec qui j'ai une affinité. En plus pour se marier, il faut que vous vous aimiez tous les deux. Il ne faut pas se marier juste pour dire que j'ai un mari. Ce n'est pas comme ça. Si tu épouses un homme qui a beaucoup, des centaines de kilos d'or, si tu ne l'aimes pas, tu ne t'investiras pas normalement dans votre vie maritale. C'est pourquoi, je le dis pour vous qui êtes jeunes, quand vous voudrez vous marier, épousez une personne qui vous aime et que vous aimez. Si tu épouses une femme qui t'aime, elle va s'investir dans votre vie maritale, elle s'occupera bien de toi, de tes biens. Mais si tu l'aimes plus qu'elle ne t'aime, ça ne marchera pas. Si elle t'aime vraiment, même si tu es pauvre, elle fera tout pour toi. Si tu n'as qu'une culotte, elle te le nettoiera la nuit afin que tu puisses le mettre la journée et personne ne saura que tu ne possèdes qu'une seule culotte. Mais si elle t'épouse parce que tu es en France, en Angleterre, en Allemagne, c'est autre chose. Il faut épouser quelqu'un qui saura te supporter même si tu es pauvre. »

Parmi les critères de choix du futur conjoint souvent mis en avant par les informateurs on peut distinguer ceux qui sont communs, c'est-à-dire les critères évoqués par les individus tous sexes confondus; et ceux qui sont spécifiques au genre.

« L'amour », sous entendu l'attirance mutuelle, est le premier critère généralement évoqué par les informateurs hommes et femmes comme étant le critère qui doit présider au choix du partenaire. Il est perçu comme prédisposant les futurs conjoints au sacrifice mutuel parce que l'amour s'oppose normalement à tout comportement intéressé.

E. Shorter parle de l' « amour romantique » comme d' « un test du sacrifice ». C'est-à-dire que les individus qui s'engagent par amour sont ceux qui ont su renoncer aux avantages matériels et résister à la pression de la communauté en vue d'un « mariage assorti » pour ne poursuivre que leur épanouissement personnel. Au nom de l'amour, « on sacrifie l'approbation de la communauté à son bonheur personnel, on sacrifie l'argent à son propre épanouissement.[248] ».

Mais l'amour, n'est pas une donnée en soi. C'est-à-dire que l'inclination mutuelle est un construit qui s'appuie sur certains aspects du corps jugés essentiels. Ces aspects peuvent être liés à l'excellence esthétique (les qualités physiques du corps), à l'excellence psychologique à savoir les qualités affectives et relationnelles ou encore à l'excellence sociale c'est-à-dire tous les attributs qui renseignent sur la bonne position dans la hiérarchie sociale[249]. En effet, la plupart des informateurs étaient confrontés à un choix parmi plusieurs possibles surtout les hommes qui, en général, confient avoir entretenu des relations amoureuses avec plus d'une fille à la fois. En prétendant être amoureux de toutes leurs partenaires, c'est lors de l'élection de la future conjointe que sont mis en exergue les critères déterminants ayant présidé à leur choix. Ce qui autorise à penser que les critères qui entrent en ligne de compte dans la sélection du partenaire en vue d'un mariage dépassent le seul amour, les seuls sentiments affectifs.

Certains mettent en avant le critère ethnique c'est-à-dire le fait de vouloir que le futur partenaire soit de la même ethnie. L'appartenance ethnique comme critère déterminant le choix du conjoint a été explicitement évoqué dans trois cas parmi les informateurs rencontrés. C'est souvent par souci de favoriser une certaine « proximité culturelle »

[248] Shorter, *Naissance de la famille moderne : XVIIIe-XXe siècle*, 187.
[249] de Singly, "Les manoeuvres de séduction: une analyse des annonces matrimoniales," 538.

perçue comme source d'harmonie et de stabilité pour les conjoints que l' « endogamie ethnique » est préférée comme le confient Samba et son épouse.

> **L'épouse***: « Dans ma famille, tu ne peux pas épouser une personne d'une autre ethnie. C'est un Peul ou rien. Autrement, les Peuls se marient toujours entre eux. D'ailleurs au Sénégal, on entend souvent dire que les peuls sont racistes. Ce n'est pas qu'ils sont racistes, ce sont les coutumes qui sont différentes. Les coutumes des Peuls et celles des Wolofs sont différentes Donc si tu épouses un Wolof, vous risquez de ne pas faire long feu. »*
>
> **Samba:** *« c'est d'ailleurs cela qui faisait peur aux parents. Chacun a ses coutumes, et c'est ce qui fait la fierté du Noir c'est de s'attacher à ses coutumes. Le Peul peut prêter de l'importance à un aspect de sa coutume qui peut paraître moins important pour le wolof. Le Peul peut percevoir cela comme un manque de respect de la part du Wolof. C'est pourquoi on disait que cinq francs vont avec cinq francs. Un Peul n'a qu'à épouser un Peul pour qu'ils puissent se comprendre. C'est pourquoi les parents tenaient à cela. Pourquoi j'ai voulu épouser une Peule, parce que j'avais une racine peule qui est en moi, j'étais un peu conservateur. J'ai vu mes frères épouser des non-peuls et j'ai vu comment ça s'est passé. J'ai vécu toutes ces histoires, ces accrochages avec les belles familles. J'étais très jeune mais j'avais pris conscience de cela. Je me disais que je ne voudrais pas que cela m'arrive et que mes enfants grandissent dans cette atmosphère. J'étais très jeune, j'avais entre 10 et 11 ans et je me disais déjà que je n'épouserais qu'un Peul parce que je ne veux pas de ces genres d'histoires. Pourquoi j'ai choisi mon épouse actuelle, c'est d'abord pour faire plaisir à mes parents, ensuite pour ne pas vivre la même souffrance que mes frères avec leurs familles. Je me suis dit pourquoi ne pas épouser une Peule, là je trouverais mon équilibre parce que moi et ma femme évolueront sur le même terrain Quand je l'ai vue, d'abord elle était belle, comme on dit on choisit toujours la plus belle ; de deux c'est une Peul-fouta, donc je risque moins de vivre la souffrance de mes frères ; de trois je peux satisfaire mes parents en leur donnant une bru peul-fouta, des petits fils peul-fouta. Et moi ça me permet de m'imprégner du fait que je suis Peul fouta. »*
>
> **L'épouse:** « *… et puis entre nous les Peuls, on n'est pas raciste mais c'est juste pour la conservation de l'ethnie, avoir les idées ensemble, mener une vie conjugale paisible. Parce que si j'épouse un homme d'une autre ethnie, quand j'aurais des problèmes avec lui et que je parte me plaindre auprès de mon père, ce dernier me dirait que ça ne lui regarde pas, que c'est moi qui ai voulu ce mariage. Alors que si c'est un mari peul, il y aurait une mobilisation pour arranger les choses afin qu'il n'y ait pas une division entre les familles. »*

Le fait que deux tiers des informateurs ait épousé une personne de la même ethnie suit peut-être cette logique. Il est clair que dans les cas où la prospection matrimoniale a été à l'initiative de la parentèle, le conjoint choisi appartient à la même ethnie. Mais l' « endogamie ethnique » est loin de n'être qu'une simple stratégie de reproduction d'une « homogamie culturelle » basée sur l'appartenance ethnique. Elle est aussi l'effet des espaces de sociabilité qui peuvent mettre en rapport les individus proches ethniquement même si la prospection du futur conjoint demeure à l'initiative de l'intéressé.

Cependant le fait qu'un tiers des informateurs soit marié avec une personne d'une autre ethnie montre une certaine tendance à l'élargissement des aires matrimoniales. Les réseaux dans lesquels les futurs conjoints sont élus dépassent de plus en plus le cadre de la famille élargie et de l'appartenance ethnique. Cet élargissement des aires matrimoniales redéfinit les contours de la « proximité culturelle » qui semble, le plus souvent, se rapporter à l'appartenance confessionnelle. En effet, se marier hors de sa parentèle, son ethnie est de moins en moins perçu comme une « mésalliance » et seuls les mariages entre individus de religions différentes sont encore moins tolérés. Ces unions sont très rares. Sur plus de cinquante personnes rencontrées, seul un couple est composé de conjoints de religions différentes. C'est le cas d'Ami. Scolarité secondaire terminée, elle est musulmane issue d'une famille qu'elle qualifie de « très religieuse ». Son mari, que nous n'avons pas rencontré, est catholique. Il était préparateur en pharmacie lors de leur rencontre. Ami et son futur mari se sont rencontrés au Sénégal où ils se sont mariés avant d'émigrer en France au milieu des années 90. Ami confie s'être mariée sans réticence de la part de sa famille malgré la différence de religion avec son partenaire.

Contrairement à Ami, le projet de mariage entre Jacques et une fille musulmane n'a pas connu la même issue. Jacques 40 ans, a vécu au Sénégal jusqu'en 2004. Employé dans un hôtel dans sa ville natale, il a entretenu une relation amoureuse avec une fille de confession musulmane qui donnera naissance à deux enfants. Jacques et sa partenaire ont voulu se marier dès la naissance du premier enfant. Mais le projet de mariage échouera à cause de leur différence de religion.

> *« Quand on a eu le premier enfant »,* dit-il, *« j'ai voulu l'épouser mais ce sont ses parents, ses proches qui se sont opposés parce qu'elle est musulmane et moi catholique. Nous avons mis un an à essayer de faire changer d'avis ses parents mais ils campaient sur leur position. Finalement, on s'est dit que la*

solution serait que l'un de nous deux change de religion et c'est moi qui devais le faire pour pouvoir l'épouser. J'ai même été voir l'Imam de ma ville pour voir avec lui s'il y avait moyen d'arranger la situation. L'Imam m'a fait comprendre qu'il n'y pouvait rien parce que l'opposition au mariage venait des parents de la fille mais ce que l'Islam prévoit dans ces cas-ci, c'est le catholique qui doit se convertir pour pouvoir épouser une fille musulmane. J'ai dit à l'Imam que j'étais prêt à le faire par amour pour une nouvelle religion que je voudrais suivre mais pas pour une femme. Certes j'aime la fille, mais je ne vais pas abandonner ma religion pour adopter une religion qui, à la base, ne m'intéresse pas. La seule possibilité c'est que chacun conserve sa religion et les enfants choisiront celle qui leur conviendra. Finalement, il y a eu des problèmes, les choses se sont corsées, ça parlait par-ci, par-là. Finalement, j'en eu marre et quand j'ai vu B... qui, elle, est catholique comme moi, je n'ai pas hésité, en me disant pourquoi pas elle? D'ailleurs, mes parents ont commencé à m'en vouloir pensant que j'étais prêt à me convertir à l'Islam juste pour une femme. Cela a contribué à faire porter mon choix sur la catholique. D'ailleurs, quand le problème de religion s'est posé, certains membres dans mon entourage familial ont commencé à me dire : « pourquoi ne pas voir du côté des filles catholiques qui sont quand-même nombreuses dans la ville, elles sont jolies ». Donc quand il a s'agit de B..., ils ont tout de suite adhéré parce que c'est la même religion en plus sa tante est une amie à ma mère. » (Jacques, scolarité secondaire non terminée, a émigré seul en France en 2004 sans sa femme et ses enfants. Avant son émigration, il avait déjà la nationalité française obtenue grâce à son père français. Depuis son arrivée en France, il vit de l'aide sociale et de petits boulots. Il a dernièrement travaillé comme plongeur dans un restaurant.)

L'appartenance confessionnelle est quasiment le seul critère de « proximité culturelle » qui détermine encore le choix du conjoint chez les migrants sénégalais de notre échantillon. Les individus anticipant la désapprobation sociale des unions entre personnes de religions différentes ou les difficultés à les faire accepter, excluent de la prospection matrimoniale ceux qui ne partagent pas leurs croyances religieuses.

Hormis les considérations d'ordre ethniques et religieuses, les autres critères déterminant le choix du conjoint se rapportent tous au corps et à la corporéité même si la croyance, et précisément la croyance religieuse est aussi une propriété du corps et de la corporéité car elle contribue à façonner un certain « *hexis* corporel » donc la façon de mobiliser le corps dans l'espace social.

Le corps constitue l'enjeu principal dans le choix du conjoint car c'est à travers sa médiation que chaque individu est cerné, évalué, classé. En clair, il constitue sa valeur. Chez les migrants sénégalais, le choix du conjoint s'effectue à travers deux de ses dimensions à savoir ce que nous appelons, d'une part le « corps visible » et d'autre part le « corps invisible ». La première dimension renvoie aux propriétés du corps physique socialement, culturellement modelées en fonction des « idéaux sociaux et moraux » de la masculinité ou de la féminité ; et qui anticipent la division des rôles dans la future unité domestique. La seconde dimension se rapporte aux aspects de la corporéité qui sont imperceptibles par les cinq sens à savoir la vue, l'odorat, le toucher, l'ouïe et le goût.

I.2.1/ Le corps « visible »

Nous avons dit que les sentiments amoureux ne constituent pas un critère en soi parce qu'ils se nourrissent des qualités sociales, psychologiques, relationnelles, esthétiques.

À la question de savoir quels ont été les éléments qui ont présidé au choix du futur conjoint, l'aspect physique se rapportant au corps anatomo-physiologique est très peu évoqué ou, du moins, il n'est pas annoncé spontanément. Rares sont ceux qui nomment certains aspects de la morphologie du corps comme critère de leur choix. C'est l'exemple de Pape D. qui confie être plus attiré par les filles de haute stature. Cette disposition a joué en défaveur d'une de ses petites amies de petite taille. *(« Moi j'aime les filles grandes de taille. Donc physiquement elle n'était pas de mon goût. Elle est petite de taille alors que moi j'adore les grandes »*, dit-il). Il a choisi comme épouse celle qui mesure 1,75 m.

La beauté physique chez Mohamed est proche des qualités anatomo-physiologiques de la femme décrites par G. Mbodj. Il confie :

> *« Quiconque choisit une femme a forcément des critères de sélection, c'est normal. Déjà sur le plan esthétique et physique j'ai regardé. Elle était belle, franchement elle était très très jolie. Cela m'a non seulement attiré mais physiquement elle était aussi bien, elle n'était pas chétive, donc physiquement elle était au point et elle était belle comme je le voulais. C'est cette beauté physique qui m'a sauté à l'œil et qui a été déterminant. »*

Pour Ami, c'est la morphologie qui a constitué le premier critère d'attirance :

> *« Au départ ce qui peut t'amener à vouloir sortir avec quelqu'un c'est d'abord son physique Dans un premier temps c'est juste ça qui suffit, c'est après que l'on découvre ses autres qualités et défauts. Après c'est à toi de voir si tu l'acceptes malgré ses qualités et défauts* […]. *Au départ je l'ai vu, il est de teint clair ce qui m'a déjà plu. Il était un peu costaud, je n'aime pas les hommes un peu… (Rires). »*

Souvent les individus se contentent de dépeindre la personne choisie comme étant « belle » sans aller plus loin dans la description de ce qui constitue pour eux la beauté anatomo- physiologique. Ils justifient ce manque de précision par le fait que la « beauté est relative ».

Mais de façon générale, ce sont les qualités psychologiques, sociales et morales qui sont mises en avant. Ce qui ne veut pas dire que la dimension physique n'est pas prise en compte. Tout fonctionne en effet comme si la beauté était un mélange entre l'harmonie morphologique et certaines dispositions de l'idéal corporel socialement et culturellement construit. Ainsi le corps physique doit être complété de certaines dispositions sociales et morales pour faire la beauté d'une personne. En clair, le corps socialement et culturellement construit est dépositaire d'un certain « idéal social et moral » qui se structure autour de l'honneur, de la réputation et fait la valeur sociale d'une personne.

« L'honneur », dit J. Pitt-Rivers, « est la valeur qu'une personne possède à ses propres yeux mais c'est aussi ce qu'elle vaut au regard de ceux qui constituent sa société.[250]» « Il aménage une connexion entre les idéaux en vigueur dans une société et la reproduction que fait de ceux-ci l'individu qui aspire à les incarner. À ce titre, l'honneur implique non seulement qu'on se conduise d'une certaine façon, mais qu'en retour on bénéficie d'un traitement particulier.[251] » Ainsi, l'homme d'honneur cherche, de par sa conduite, à réaliser « l'idéal moral et social » du groupe auquel il appartient ». Selon B. Ly, cet « idéal social et moral » se décompose chez les Wolofs et chez les Toucouleurs en différents éléments dont:

[250] Julian Alfred Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur : la mésaventure de Sichem*, trad. Jacqueline Mer (Paris: le Sycomore, 1983), 18.
[251] Ibid.

- « le respect de soi-même (...). La personne qui se respecte (...) craint la honte et il sait se conférer de la dignité. Il ne se met jamais dans une position qui puisse l'amoindrir », c'est-à-dire qui lui fait « perdre la face »;
- la droiture: une personne d'honneur cherche toujours « à faire ce qu'il a à faire » (son devoir) et à éviter ce qui est « indigne de lui ». La droiture est une disposition d'esprit, une volonté permanente d'accomplir les actes qu'il faut (…) et éviter ce qui peut affecter sa dignité;
- la générosité: l'Homme d'honneur doit être généreux. La générosité implique aussi le savoir vivre en société. Il doit avant tout aimer les parents (au sens large). Aimer les parents c'est essentiellement participer aux différents réseaux de solidarité sociale. L'Homme d'honneur, en effet, a l'esprit de parenté (pas seulement l'esprit de famille): il aide ceux qui ont besoin et ne laisse jamais un parent « avoir honte », comme il accepte d'être aidé lui-même (....).[252] »

a) Les attentes masculines de la féminité

Encadré 3 : Quand les hommes décrivent la future « bonne épouse »

- Souleymane

« Le deuxième critère pour moi [après l'amour], *c'est un critère très très important, le côté éducation c'est très important pour moi. Une femme vraiment, comme on le dit en Afrique, très bien éduquée. On entend par très bien éduquée, une femme qui me respecte. C'est très important parce qu'une femme quelle que soit sa beauté, sa classe, sa richesse, si elle ne me respecte pas, je ne ferais pas long feu avec cette femme. Je n'aimerais pas une femme qui m'enverrait chier si je lui demande quelque chose [...]. Et une femme qui a quand même un esprit d'ouverture. Parce que comme tu le sais, le mariage chez nous ce n'est pas une affaire de deux personnes. Tu as la femme, il y a toute la famille derrière. Elle m'aime moi d'accord je suis son mari, mais ma famille, mes amis c'est-à-dire mes proches il faut qu'elle les accepte, c'est très important, si non ça ne marche pas. Parce que j'aimerais que quand mes proches viennent chez moi, qu'ils se sentent chez eux, qu'ils ne se gênent pas parce qu'il y a une femme méchante, une femme qui n'aime pas les gens ou qui regarde mal les gens. Elle peut m'aimer et me respecter mais si elle ne regarde pas mes proches, si elle ne les accueille pas bien, ce n'est pas la peine. C'est le troisième critère, celui relatif aux rapports aux proches, c'est un critère*

[252] Ly, "L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal."

important pour nous. C'est ce critère que les parents regardent parce qu'ils se disent qu'on va chercher une femme à notre fils, une femme qui pourra bien nous accueillir. Quand nous viendrons chez notre fils, qu'on se sente chez nous. »

- Jean

« J'ai parlé d'ouverture parce que c'est pour moi l'un des critères fondamentaux. Les critères il y a en plein. Mais c'est surtout l'ouverture. Moi je pense que ma femme doit servir de trait d'union entre tout ce qui tourne autour de moi. Ça c'est fondamental. Elle peut être hyper moche mais si elle a cette qualité, pour moi c'est une bonne femme. »

- Jacques

« C'est vrai que beaucoup d'hommes y prêtent moins attention, mais pour moi c'est important au moment de choisir sa future, de prendre en compte son jikko (=caractère, comportement). C'est difficile de saisir le jikko d'une fille parce qu'à l'étape de la simple relation amoureuse, elle te cache une facette de son jikko et c'est dans la vie maritale que tu découvres l'autre facette. Mais elles ne sont pas toutes comme ça. Il y a des filles qui se comportent de la même façon en dehors et dans la vie maritale, elles ne changent pas. Toujours est-il que c'est très important le jikko. Il y a des hommes qui n'aiment pas les femmes jalouses, la jalousie fait partie du jikko. Comme je l'ai dit tantôt, il y a des femmes qui te créent tous les problèmes du monde parce que tu es sorti le soir. Il y a des femmes à problème, qui aiment les histoires, qui aiment se mêler de ce qui ne les regarde pas. Donc pour une vie maritale, ce n'est pas l'idéal. Une épouse doit être discrète, elle doit avoir le soutora (=discrétion), le soutoura fait partie du jikko. Parce qu'une épouse qui va raconter un peu partout tout ce qu'elle fait ou se dit avec son époux, ce n'est pas bon pour une vie maritale. La femme doit être « légère », c'est-à-dire qu'elle ne doit pas prendre chaque chose pour un problème, être joviale avec tout le monde, être modeste.

- Mamadou, 36 ans, bac+3, en couple avec un enfant, chauffeur-livreur. Il a émigré en France en 2001 comme étudiant

«Il faut choisir une femme bien éduquée. La bonne éducation c'est relatif. Mais pour moi, c'est la femme qui écoute son mari. Quand tu lui demandes de ne pas faire telle ou telle chose, elle obéit. Vous allez en discuter bien sûr, il ne faut pas être non plus très catégorique, lui dire « fais ceci » comme dans le temps. Je ne suis pas comme ça non plus. Une femme qui rend compte. Elle peut prendre l'initiative d'aller quelque part ou de faire quelque chose, mais qu'elle rende compte. S'il y a des choses à rectifier on en discute. Et puis, une femme qui n'aime pas beaucoup sortir, qui n'a pas la langue fourchue, et celle qui n'est motivée que par le mariage, les enfants, la famille. »

Chez les hommes, la future partenaire est décrite comme devant être « bien éduquée ». Ici la bonne éducation n'est pas forcément en rapport avec la scolarité. L'éducation dont il s'agit se rapporte à la socialisation familiale, celle qui inculque certaines dispositions du corps c'est-à-dire les vertus valorisées et valorisantes pour la femme. Ces vertus sont donc, entre autres, le respect de l'ordre hiérarchique ce qui suppose une discipline de la parole, une discipline des mouvements, de la pensée ; bref une discipline du corps. Cette socialisation familiale permet d'acquérir des attributs qui modèlent le caractère et les conduites en société dont le savoir vivre et le savoir être. Elle imprime dans le corps féminin toutes les attentes sociales. Ainsi, la femme « bien éduquée » est celle dont le corps a été disposé à la soumission et à l'obéissance. Par conséquent, la femme « bien éduquée » est celle qui incarne au mieux « l'idéal social et moral » décrit par B. Ly en général mais complété par les vertus proprement féminines. C'est pourquoi la femme doit avoir un « esprit d'ouverture » qui la prédispose à la solidarité donc au partage, à la prise en considération des parents (au sens large) du mari. La femme ouverte d'esprit traite avec déférence les individus apparentés à l'époux et participe à tous les réseaux de solidarité de ce dernier. Elle est le contraire de la femme qui se « ferme aux autres », c'est-à-dire celle qui cultive l'individualisme voire l'égoïsme (la « méchante »)

Elle doit avoir le *soutoura*, c'est-à-dire la discrétion. L'individu à qui l'on reconnaît cette vertu est celui qui sait garder les secrets, c'est celui qui parle des choses « intimes », « confidentielles » au moment et à l'endroit propices.

Bref, la femme doit avoir, entre autres :

« Des pas « courts » : elle évitera de sortir trop souvent de sa maison pour des choses futiles surtout sans la permission de l'époux.

Une langue courte [et non « fourchue »] : on demandera à la femme de mesurer ses propos, d'éviter de parler inutilement et surtout de renoncer au verbiage à l'encontre de son époux.

Des yeux « courts » : éviter de trop rechercher la cause des choses surtout si celle-ci peut entraîner des conséquences fâcheuses pour le couple.

Des envies courtes : la femme idéale doit être celle qui discipline ses envies. Pour elle, ce sont les moyens qui doivent entraîner ou provoquer les envies et désirs mais non l'inverse.

La patience et la tolérance : savoir supporter les personnes et leurs caractères : avoir la patience dans le travail et la relation conjugale
La discipline : respecter la famille du mari et le mari lui-même ; suivre ses conseils et accepter ses ordres
La langue douce : savoir discuter avec le mari sans lever la voix. Pouvoir amener la décision de son côté grâce à la douceur de la voix et des expressions utilisées.
La vaillance dans les actes : vigilante, attentive et réfléchie, la femme doit être prête à accomplir un travail féminin à toute heure. Elle est alors l'opposée de la paresseuse qui accumule les tâches quotidiennes et se laisse déborder par le temps.[253] »

À titre de comparaison, Bourdieu rapporte que chez les Kabyle, « la femme doit fidélité à son mari; son ménage doit être bien tenu; elle doit veiller à la bonne éducation des enfants. Mais surtout, elle doit préserver le secret de l'intimité familiale; elle ne doit jamais rabaisser son mari ou lui faire honte [...], ni dans l'intimité ni devant les étrangers; [...]. Elle doit se montrer satisfaite, même si, par exemple, son mari trop pauvre, ne rapporte rien du marché; [...]. Elle doit faire confiance à son mari, se garder de douter de lui ou de chercher des preuves contre lui (...).[254] »

On voit que toutes les qualités valorisées chez la femme sont celles tournées vers l'intérieur à savoir l'espace domestique et vers la soumission et l'obéissance.

Quand le choix doit s'opérer entre deux filles c'est celle qui dispose de la compétence jugée nécessaire pour tenir le rôle d'épouse qui est préférée. Certains expriment leur crainte pour les partenaires ayant fait de longues études perçues comme potentiellement peu disposées à la soumission et à l'obéissance. C'est ainsi que Mamadou a préféré ne pas prendre comme épouse sa petite amie rencontrée en France et qu'il dépeint comme ayant beaucoup de bagages intellectuels en plus d'être issue d'un milieu social aisé.

[253] Mbodj, "Corporéité et socialisation en milieu wolof: Place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société wolof (Traditions et changements sociaux)," 798-799.
[254] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (Paris, 2000), 51.

Il portera son choix sur sa cousine beaucoup moins dotée scolairement mais dont le *jikko* (conduite, caractère) semble mieux lui convenir.

> *« J'ai eu l'occasion de sortir avec une fille. C'était une Sénégalaise dont les parents sont riches et qui a un niveau d'étude élevé. Elle m'aimait quand-même. Mais j'ai réfléchi, j'ai laissé tomber, j'ai fait exprès de laisser tomber. On est arrivé ensemble* [en France] *mais elle a beaucoup de bagages intellectuels, ses parents sont riches, donc une telle fille… Je ne suis pas un homme qui va conditionner une femme, mais avec une telle fille, il n'y aura même pas du 50 50 dans nos rapports parce qu'elle va avoir son boulot, je n'ai pas plus étudié qu'elle, elle va toujours vouloir me marcher sur la tête car, à un certain moment, continuer le mariage ou se séparer n'aura aucune importance pour elle puisque dans sa tête elle se dira qu'elle pourra toujours trouver un autre mari ou mener sa vie toute seule. Quand j'ai pris la décision de me marier, je suis parti au Sénégal en vacances sans la prévenir. Sur place j'en ai discuté avec un ancien bon copain de classe qui m'a conseillé en me disant qu'il y a une fille chez nous, belle et bien éduquée, pourquoi pas elle ? C'est après que j'en ai parlé à ma cousine qui m'a très vite rejoint dessus en me disant qu'elle voulait épouser quelqu'un de la famille. Ça n'a pas posé de problème. On s'est marié depuis 2002, donc il y a six ans, il n'y a jamais eu de problème franchement. On se comprend très vite. Si tu lui demandes quelque chose elle le fait ».* (36 ans, Bac+3, chauffeur livreur)

Les hommes craignent de ne pas pouvoir asseoir leur supériorité dans le couple devant une femme scolairement bien dotée (Bac et plus). C'est pourquoi les femmes ayant fait de longues études sont très peu recherchées comme épouses d'où un taux de célibat plus élevé chez elles[255].

Toutefois, la femme ayant un « bon bagage intellectuel » est tout aussi recherchée pour sa contribution à l'économie domestique que permet la conversion de sa dot scolaire sur le marché de l'emploi.

Dans *Le choix du conjoint à Dakar,* M. Tamba et I. Sané concluent à une certaine « rationalisation » du choix de la future partenaire. La crise économique et la baisse du pouvoir d'achat auraient entrainé une inversion des critères de choix de la part des hommes.

[255] de Singly, *Fortune et infortune de la femme mariée*.

Selon les auteurs, les hommes mettraient de plus en plus en avant les « "critères quantitatifs" (revenu, patrimoine, diplôme…) que les "critères qualitatifs" (physique, beauté, moral, gentillesse, tendresse…) […][256]. »

Mais les femmes diplômées ne sont convoitées que si elles portent en elle le « moderne et le traditionnel » pour reprendre les termes de Pape D. Pour cet informateur, dont l'épouse possède un Bac+3 en plus d'être de haute stature, la femme moderne est une femme « intelligente » avec un certain niveau d'étude (il n'a pas précisé lequel) permettant de discuter avec elle de tous les sujets possibles. En cela, elle s'oppose à la femme « traditionnelle » souvent pas instruite et qui adopte une position effacée devant son mari, « celle » dit-il, « qui se contente d'acquiescer ».

Cependant la femme aussi moderne soit-elle, doit selon Pape D. avoir un côté traditionnel.

> *« La femme traditionnelle »*, précise-t-il, *« c'est elle qui, même ayant étudié jusqu'à un certain niveau, se soumet à son mari. Elle peut être Ministre, avoir sous ses ordres des hommes, mais une fois au domicile conjugal, savoir que c'est le mari le chef. »*

b) Les attentes féminines de la masculinité

Encadré 4 : Quand les femmes décrivent le futur « bon mari »

- T. Thiaw, 45 ans, 3 enfants, scolarité primaire non terminée

« Pour moi, l'homme doit avoir des principes de vie, avoir des choses qu'il accepte et des choses qu'il refuse. Il doit être quelqu'un de courageux, qui n'a pas peur du travail. Parce que si tu te mets avec un faignant, pourra-t-il demain nourrir tes enfants? Parce qu'un homme doit aller chercher de quoi nourrir sa famille… »

[256] Tamba et Sané, "Le choix du conjoint à Dakar," 108.

-Awa, 36 ans, un enfant, sans activité. Elle a émigré en France pour faire des études supérieures après son bac obtenu au Sénégal. Elle a rencontré son futur époux au Sénégal.

« Moi, c'est son comportement, sa gentillesse, son ouverture d'esprit. C'est quelqu'un de très compréhensif, aimable et tout. Être ouvert d'esprit c'est ne pas être trop macho en disant que c'est moi l'homme donc c'est moi qui décide, malgré tout le respect que je lui dois. Déjà ici chacun à son mot à dire, c'est la discussion, pour chaque chose on met carte sur table, on discute pour que tout soit clair, limpide comme de l'eau comme on dit, je préfère. C'est cette ouverture d'esprit que j'ai observée chez lui. Dans un mariage, les décisions se prennent à deux. Il peut me dire que mon idée ou mon opinion ne lui convient pas et qu'il aurait préféré que ça se passe autrement. Si je me rends compte qu'il a une meilleure idée, je me range. C'est comme ça que ça marche avec moi et c'est ce que j'attends d'une relation. Donc pour moi l'ouverture d'esprit c'est la possibilité de discuter, de débattre. »

-A. Diop, 36 ans, scolarité primaire terminée, divorcée, deux enfants, Aide à domicile. Elle s'est mariée avec un conjoint de son choix qui a émigré en France deux ans après l'entame de leur relation amoureuse

« Pour un homme, le mariage implique respecter sa femme, l'écouter, l'aimer. Il doit pouvoir tenir sa maison, s'occuper de sa femme et de ses enfants s'il en a les moyens. Si l'épouse peut l'aider à le faire, elle l'aide. »

- Ami, 32 ans, scolarité secondaire terminée, restauratrice

« Je ne pense pas qu'il y ait une femme qui préfère avoir un homme qui traine à picoler, qui ne travaille pas ou qui ne veut rien faire à part rester à la maison. Aucune femme ne souhaite cela. On souhaite avoir un homme qui t'aide dans l'éducation des enfants, un homme responsable. [Un homme responsable], *c'est l'homme qui te soutient, c'est celui avec qui vous avez les mêmes objectifs et qui assume ses responsabilités d'homme. Selon moi, l'homme c'est le papa. On sait qu'entre papa et maman il y a une différence. Le papa c'est souvent lui qui décide en dernier ressort, c'est lui que craignent les enfants. Mais pour cela, ça dépend de son comportement. »*

Les attentes sociales différenciées selon le genre et l'anticipation des rôles sociaux dans la future unité domestique font que les femmes ne prêtent pas aux hommes les qualités que les hommes leur prêtent.

« L'ouverture d'esprit » recherchée par les hommes auprès d'une femme n'a pas la même signification que celle que la femme attend d'un homme. Nous avons vu que cette qualité prédispose la femme à la solidarité, au partage voire au sacrifice pour le mari et les individus qui lui sont apparentés. Cette ouverture d'esprit est perçue différemment chez l'homme par la femme. Un homme « ouvert d'esprit » semble être celui qui est disposé au « dialogue, à la discussion ». C'est l'homme qui n'exerce pas une autorité totale dans la sphère domestique. C'est en cela qu'il s'oppose au « macho ». « L'ouverture d'esprit » prédispose au respect de la femme qui implique une prise en compte de ses opinions, ses initiatives… par l'homme. En prêtant aux hommes cette qualité, les femmes semblent vouloir revendiquer un style de vie conjugale basé sur des rapports quasi égalitaires entre les conjoints.

Mais l'homme est surtout perçu comme pourvoyeur de ressources pour le ménage. *« L'homme doit assumer ses responsabilités d'homme »* c'est-à-dire assurer la sécurité matérielle et financière. C'est pourquoi les qualités qui lui sont prêtées sont celles qui décrivent son rapport positif au travail comme le fait d'être « courageux ». L'homme courageux c'est celui qui « n'a pas peur du travail » aussi éprouvant soit-il.

Nous avons dit que l'entrée en union est une des façons pour une femme de s'élever socialement en raison des difficultés structurelles d'y parvenir par l'activité professionnelle soit parce que sa dot scolaire est faible soit parce qu'elle en est dépourvue. La majorité de nos informatrices a un niveau de scolarité ne dépassant pas le secondaire. Seules trois ont bac et plus. Toutes, sauf une, étaient inactives au moment de l'entrée en union. C'est, nous semble-t-il, pour cela que plus de deux tiers des informatrices a convolé avec un partenaire professionnellement établi au moment de la rencontre. Et quand elles doivent opérer un choix entre deux partenaires possibles, la préférence va à celui qui est disposé à offrir une « sécurité sociale » à savoir l'homme qui est professionnellement stable considérant la relation avec le partenaire « déchu » comme n'étant pas une « relation sérieuse ». La relation amoureuse « sérieuse » c'est celle qui est entretenue avec un partenaire socialement disposé à assumer les responsabilités d'adultes. Donc celui qui a rempli les conditions socialement requises pour passer de la « jeunesse », à laquelle est associée l'idée de dépendance matérielle de l'individu, au statut d'adulte qui implique une certaine indépendance sociale.

Mais ce choix n'est jamais présenté comme étant « intéressé ». Il y a une sorte de dénégation de l'intérêt par l'usage ou la mise en avant des motivations dénuées de tout intérêt comme le fait de justifier le choix par les sentiments (l'amour), ou le fait d'avoir voulu épouser la personne au nom de Dieu. Motiver le choix du conjoint par la foi ou par les sentiments relève d'une stratégie d' « euphémisation » d'un comportement en réalité intéressé. En effet, présenter le choix du conjoint sous son aspect intéressé, c'est trahir une des qualités qui augmente la valeur d'une femme sur le marché matrimonial à savoir « sa disposition à se montrer satisfaite même si le mari pauvre n'a pas de quoi subvenir à ses besoins ». C'est ainsi que certains informateurs placent « la foi » au dessus de tous les critères de choix comme le laisse apparaître les propos suivants d'Ousmane[*] qui, se rapportant à la religion musulmane, nous livre la hiérarchie des critères qui devraient présider le choix du futur conjoint :

> *« Le prophète a dit qu'on choisit une conjointe sur la base de quatre critères essentiels. Tout homme qui épouse une femme dans ce monde, l'a fait sur la base d'au moins un de ces critères. Il dit qu'on peut vouloir épouser une femme pour sa beauté physique. Tu l'as vue, elle t'attire physiquement.*
> *Le deuxième élément c'est sa richesse, donc on l'épouse parce qu'elle détient une richesse. Par exemple, si je prends le cas des étrangers qui vivent ici, si tu connais une femme française ou étrangère en situation régulière, ça peut te pousser à l'épouser afin de pouvoir régulariser ta situation. Ça ne pose pas de problème.*
> *Le troisième élément c'est son appartenance familiale et religieuse. Si tu vois qu'elle appartient à une famille respectée et respectueuse, c'est aussi un critère déterminant. Tout le monde souhaiterait épouser quelqu'un issu d'une telle famille. Puisque dans sa famille son père est quelqu'un de respecté, ou son frère, ou un quelconque membre de sa famille, tu en déduis qu'elle est une personne bien. Donc tu te bases sur l'image positive véhiculée par sa famille et tu te dis qu'elle ferait une bonne épouse.*

[*] 50 ans, bigame, 2 enfants, invalide. Il était étudiant en Arabe en Syrie d'où il a émigré en France en 1990. Son premier mariage a eu lieu en France avec une femme d'origine maghrébine connue par l'entremise d'un ami qui fréquente la même mosquée que lui. Le deuxième mariage a été contracté au Sénégal avec une femme choisie par son père. Il justifie ce second mariage par le désir de satisfaire aux attentes de son père qui aurait voulu qu'il épouse un membre de la famille élargie. La deuxième femme avec qui il a eu les 2 enfants vit au Sénégal.

Le quatrième critère, c'est la religion. On épouse quelqu'un qui a la foi en Dieu. Le prophète dit que ces quatre critères sont essentiels, mais le plus important c'est la foi. Il dit que si tu choisis une conjointe pour sa foi, tu ne le regretteras jamais. Parce que la richesse, c'est comme de la rosée, elle peut tomber abondamment et disparaître aussitôt ! Donc si tu es attiré que par sa richesse, le jour qu'elle sera pauvre, les problèmes vont commencer à surgir. Si tu es attiré que par la beauté physique, le jour que tu rencontreras une femme plus belle qu'elle, que va-t-il se passer ? Ou bien qu'elle fasse un accident qui lui donne un handicap, que vas-tu faire ? Ne risque-t-il pas d'y avoir des problèmes ? Si tu n'as pas la foi en Dieu, tu serais tenté d'aller voir ailleurs. Il peut arriver que la personne que tu as choisie d'épouser parce qu'elle est issue d'une famille respectée, n'incarne pas ou ne reflète pas l'image positive de sa famille. Donc si une conjointe a un comportement totalement opposé à celui des autres membres de sa famille, que ferais-tu ? Or, la personne qui a la foi sera plus disposée à t'aimer, à t'accepter quels que soient les incidents négatifs qui pourraient affecter ta vie. Tous ces critères que j'ai évoqués sont valables aussi bien pour l'homme que pour la femme. Car, si la femme épouse quelqu'un parce qu'il a la plus belle voiture, ça pourrait poser problème dans le futur. »

Mais la foi est une exigence des hommes pauvres c'est-à-dire de ceux qui, au moment de l'initiation du projet de mariage, ne se sont pas professionnellement établis et par conséquence ne peuvent pas garantir une certaine « assurance matérielle » à l'épouse. C'est l'exemple de Saliou qui, étant au chômage, a préféré renoncer à une fille rencontrée dans le réseau communautaire en France *« parce que »*, dit-il, *« la façon dont elle était habillée, peut-être que je me suis fait une idée qui n'était pas vraie, je me suis dit que cette fille-là par rapport à ma situation professionnelle de l'époque, je ne pourrais pas subvenir à ses besoins comme elle l'aimerait ou la satisfaire sur le plan matériel. »*

Il choisira une conjointe croyante pratiquante donc ayant la foi en Dieu :

« Nous on s'est remis à Allah, moi je suis croyant, elle est croyante, c'est ce qui, jusqu'à présent, nous renforce dans nos liens. Quelles que soient les difficultés qu'on rencontrera, on les surmontera parce qu'on s'est aimé au nom d'Allah, et voilà on se remet à lui. Comme on dit chez nous, si tu aimes la femme par amour, si cet amour part c'est là qu'apparaissent les problèmes en général. Si tu l'aimes par la beauté, quand cette beauté disparaîtra, tu commenceras à moins l'aimer et c'est là que ça déborde. Si vous vous mariez en fonction des biens matériels quand ces biens disparaîtront, il y a problème.»
(29 ans, marié, 1 enfant, BEP obtenu)

La foi religieuse fonctionne, pour reprendre l'expression de P. Bourdieu comme, un « effet de label » en ce sens qu'elle constitue une garantie de moralité à l'individu qui la possède. Les comportements de la personne qui a la foi ne sont mus que par la foi, c'est-à-dire par l'intérêt pour la foi sur lesquels ils se fondent, croit-on. Celui qui a la foi, n'est donc pas, en théorie, attiré par les intérêts matériels d'ici-bas mais par ceux de l'au-delà, par la gratification divine qui ne peut être obtenue que par le désintéressement à toute jouissance matérielle sur terre. C'est peut-être pour cela que l'entrée en union est perçue par certains informateurs comme étant un devoir religieux. Or, l'entrée en union sert des intérêts matériels et symboliques parce qu'elle constitue un ascenseur social pour les femmes en plus de la respectabilité qu'elle leur confère. Mais l'aveu de l'intérêt est négativement sanctionné. En effet, une fille qui avoue avoir choisi un conjoint pour sa position sociale sera perçue comme étant une personne intéressée dans un système social et culturel où la morale interdit de présenter les rapports sociaux entre individus sous leur aspect intéressé.

Bref, la responsabilité de l'homme c'est de pourvoir en ressources le ménage. Ce sont les attentes que la société formule à son égard. G. Mbodj rapporte que chez Wolofs, la carence d'attributs qualificatifs du corps et de la corporéité de l'homme par rapport à la femme, tient au fait que la sécurité matérielle et financière du ménage fait partie des attributions masculines essentielles. « L'homme rêvé, c'est celui qui est le garant de la sécurité matérielle permanente. C'est pourquoi l'homme vilain, c'est l'homme qui n'a pas de ressources, l'homme qui n'a pas d'argent […].[257] »

Donc l'homme recherché en vue d'un mariage doit incarner « l'idéal social moral » en général mais aussi avoir les dispositions de pourvoyeur de ressources.

Mais le choix du partenaire ne se limite pas seulement au « corps visible » c'est-à-dire aux qualités anatomo-physiologiques construites socialement. L'autre dimension du corps que nous avons nommé « corps invisible » est tout aussi importante voire déterminante.

[257] Mbodj, "Corporéité et socialisation en milieu wolof: Place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société wolof (Traditions et changements sociaux)," 805.

I.2.2/ Le corps « invisible »

Encadré 5 : Choisir le futur conjoint porte bonheur

-Souleymane, Bac+5, sans enfant, marié au Sénégal

« Le papa, quand je lui en ai parlé [du projet de mariage]*, il m'a dit que pour un projet de ce genre, j'aurais dû lui informer plus tôt. « Il ne faut pas tout de suite prendre la décision, contacter la future conjointe, n'en parle même pas à la future conjointe. Ne lui en parle pas, tu m'en parles d'abord afin que je puisse faire des recherches. Si c'est bon, je te dirais d'y aller, s'il y a des difficultés je te le dirais », m'a dit le papa. Les difficultés et les obstacles on peut les surmonter. Il y a des sacrifices à faire pour les surmonter. Mais il y a certaines difficultés qu'on ne peut pas surmonter et quand elles sont détectées, il ne faut franchement pas y aller quoi ! Il faut laisser tomber. Donc le papa, je lui ai informé, de son côté il est allé voir et c'est en ce moment qu'il m'a dit : « mon fils, je n'ai rien contre cette fille que je ne connais pas, mais d'après les résultats que j'ai obtenus dans mes recherches, elle n'est pas ta femme ». Je m'étais révolté dans un premier temps, je m'étais dit que c'étaient de faux problèmes. C'est peut-être un marabout qui lui en a parlé et comme je ne fais pas confiance à ces gens-là, j'ai dit que j'allais me marier. J'ai insisté, j'ai envoyé des oncles auprès du papa, l'oncle d'ici l'a appelé, il y a aussi, un marabout qui est là, il a appelé trois fois le papa. Une première fois le papa a dit « non », il a appelé une deuxième fois le papa a dit « non », il a appelé une troisième fois et comme le papa en a eu marre, il leur a dit : « s'il veut se marier, qu'il le fasse ». Quand il l'a dit, dans un premier temps je voulais le faire, mais quand il a dit: «comme il insiste, laissez le se marier », j'ai réfléchi je me suis dit qu'il faut que je fasse attention. Je peux le faire si ça marche tant mieux au cas où ça ne marche pas, les gens vont dire « pourtant il a été averti, il s'est entêté à le faire ». C'est comme ça que j'ai renoncé à ce projet de mariage avec la fille que j'ai rencontrée ici. Quand j'ai renoncé à épouser la fille d'ici, j'ai décidé de prendre celle avec qui j'étais au pays. J'ai informé le papa dans un premier temps, je lui ai laissé le temps de faire ses recherches c'est après qu'il m'a dit « écoute, on va le faire ». Donc ce mariage a été célébré. C'est comme ça que je me suis marié. Un oncle d'ici me disait qu'il ne faut jamais se marier sans chercher, c'est-à-dire sans voir sur ce côté-là si vraiment on est fait l'un pour l'autre. Donc ils vont d'abord chercher et c'est en fonction des résultats qu'ils vont obtenir que le projet de mariage va se réaliser ou non. Quand ils* [les parents] *vont consulter les marabouts, les sorciers, si c'est bon, ils te disent : « mon fils il n'y a pas d'obstacle, cette femme, elle est faite pour toi, donc vas-y ». Si ce n'est pas bon, ils te le disent tout de suite, « là ce n'est pas bon, si vous vous mariez, c'est le malheur, donc il faut laisser tomber ».*

-Abdou, époux de Fanta, 58 ans, retraité des Chantiers de l'Atlantique, marié, 8 enfants. Il a été étudiant en arabe en Égypte avant de venir en France entre 1973 et 1974

« Une certaine fille si tu l'épouses, tu deviens poisseux, une autre si tu l'épouses tu deviens chanceux, une autre encore, tu ne seras pas prolifique, tu n'auras pas beaucoup d'enfants avec elle. C'est pourquoi avant de choisir, il faut aller chercher auprès des connaisseurs, les marabouts. Tu leur demandes de voir si en épousant une telle fille tu deviendras chanceux ou malchanceux. Tu ne vois pas la fille comme ça tu décides de l'épouser sans consulter les marabouts, quand tu te rendras compte qu'elle n'est pas faite pour toi, c'est difficile de faire marche arrière surtout si vous faites des enfants. C'est pourquoi il faut au préalable consulter les marabouts. Si deux, trois voire quatre marabouts te disent la même chose, tu t'engages ou tu ne t'engages pas. Tu ne tiens pas compte de l'amour que tu éprouves pour la fille, mais tu tiens compte de l'avenir. Tu ne te contentes pas du présent, tu prévois l'avenir. Donc j'ai consulté auprès de notre vieux, le marabout, qui m'a fait le listikhar[258]. Même le gars par lequel j'ai connu ma future épouse donc le disciple de mon père, je lui avais demandé de me faire un listikhar puisqu'il était là. Il m'a dit que cette fille [la future épouse] *était faite pour moi. Si tu consultes trois à quatre marabouts et qu'ils te disent qu'une telle femme que tu voudrais épouser n'est pas prolifique mais te portera chance, il faut t'engager. Mais s'ils te disent qu'elle est prolifique mais te portera la poisse, ce n'est pas la peine de l'épouser. Il faudra laisser tomber. Il vaut mieux épouser une femme qui te fait au plus trois enfants mais te porte chance, qu'une femme qui t'en fais dix mais te porte la poisse car c'est ton avenir qui est en jeu* ».

Il y a des qualités se rapportant au corps et à la corporéité qui entrent en ligne de compte dans le choix du futur partenaire mais qui ne sont pas perceptibles par les cinq sens. Ces qualités sont donc liées au « corps invisible » c'est-à-dire les aspects du corps et de la corporéité dont la perception requiert des techniques et savoirs spécifiques non communs parce que relevant de la catégorie du surnaturel.

Selon certaines croyances encore en vigueur, le corps peut, selon les cas, véhiculer une énergie positive (la chance) ou une énergie négative (la malchance). Dans la vie courante, si un individu réussit dans tout ce qu'il entreprend, quand il connaît le succès, on a coutume de dire qu'il a de la chance. Il est considéré comme chanceux.

[258] « De l'Arabe *istikhâra*, pratique d'oniromancie visant à susciter, par des prières, des rêves nocturnes, en vue d'éclaircir une difficulté soumise par un consultant, éventuellement d'y trouver une solution. »(Liliane Kuczynski dans *Les marabouts africains à Paris*, 2002, p181-182).

La chance c'est le sort favorable dont bénéficie une personne. Le sort défavorable est le fait de la malchance, du malheur.

La chance et la malchance seraient des dispositions inhérentes au corps et pour les percevoir, il faut solliciter l'aide d'une catégorie de personnes dotées de « pouvoirs surnaturels ». Car savoir si une personne est porteuse de chance ou de malchance requiert des modes de perception spécifiques. Cette catégorie de personnes capables ou ayant le pouvoir de percevoir le monde surnaturel est appelée « marabout ». « Marabout » est un terme générique qui regroupe des individus ayant des rôles ou des fonctions différentes. Il peut désigner un personnage religieux, le chef de la branche d'une religion, comme la confrérie dans le cas de l'Islam au Sénégal. Il peut désigner une personne dotée de pouvoir magique tiré soit de la maitrise de certains versets du Coran, soit de la force de certaines plantes ou encore de son contact avec des êtres ou esprits et qui lui permet par la divination de prédire un avenir, conjurer un sort, assurer le succès ; bref régler un problème de quelque nature que ce soit. Dans ce dernier cas, le marabout s'apparente au sorcier, au devin. Les « marabouts- chef religieux » sont presque toujours des hommes alors qu'on retrouve des femmes chez les « marabouts-sorciers ». Les premiers, faisant le lien entre les hommes et Dieu, peuvent conjurer le mauvais sort en formulant des prières à partir des versets du Coran sans prétention de changer le destin d'un individu. Les seconds prétendent avoir non seulement les capacités de prédire l'avenir scolaire, professionnel, matrimonial d'une personne ; mais aussi le pouvoir de modifier sa trajectoire par l'usage de la magie.

Pour L. Kuczynski, certains marabouts ouest africains se représentent l'univers et la personne comme des territoires peuplés de plusieurs catégories d'êtres. D'abord les « anges » envoyés de Dieu et jouant un rôle dans l'embryogenèse. « Le premier, *al-khâli'u*, examine le sperme, soigne les éventuelles déficiences, et mélange celui-ci avec du sable, à la fois vie et mort puisque là où il a été prélevé, l'être à venir trouvera sa sépulture. Le deuxième ange, *al-mubâri'u*, place correctement l'enfant dans le ventre de la mère, détermine la date de la naissance et fabrique la peau. Le troisième, *al-musâwiru*, confère à l'enfant chance ou malheur, décide de son sexe, façonne les yeux, les oreilles et le principe vital.[259] ». Le principe vital nommé « génie » ou « double » est une sorte de force qui fait agir l'individu.

[259] Liliane Kuczynski, *Les marabouts africains à Paris* (Paris: CNRS éditions, 2002), 158.

Une personne peut « naître avec de la chance » mais rencontrer des forces maléfiques (génies ou diables présents sur terre et que nous côtoyons dans les rues, dans les forêts parfois dans nos maisons) qui vont empêcher sa chance de s'exprimer. Dans ce cas, le rôle du marabout sera d'en débarrasser la personne par des pratiques propitiatoires tels que les sacrifices. Ces forces maléfiques constituent des obstacles à l'éligibilité d'un futur partenaire. Si aucune pratique propitiatoire ne permet de réparer le dommage ou le défaut, il est conseillé de ne pas épouser l'individu porteur de la malchance.

Selon ces croyances, si des événements malheureux nous arrivent après avoir épousé quelqu'un, on a tendance à « accuser » le conjoint d'être le « porte-malheur ». Mais si des événements heureux se manifestent, on pensera que c'est la personne épousée qui en est la source, on dira alors « qu'elle nous a porté bonheur ». Par exemple si après le mariage un individu échoue dans tout ce qu'il entreprend, ou tombe malade de façon récurrente, on déduira que c'est son conjoint qui est la source du malheur. Par contre s'il a de la réussite (trouver un travail bien rémunéré par exemple), le conjoint sera considéré comme la cause du succès. Selon ces croyances, chaque individu aurait dans le sexe opposé un partenaire dont « les chances seraient compatibles »[260].

En effet, la compatibilité des futurs partenaires est appréhendée par la probabilité de l'un d'influencer positivement ou négativement le sort de l'autre à travers la chance ou la malchance dont il serait porteur. Potentiellement, les corps féminin et masculin peuvent véhiculer soit une énergie positive (la chance) soit une énergie négative (la malchance). Mais dans les faits, cette propriété serait liée au corps de la femme. C'est en ce sens que pour F. Héritier, le corps féminin est à la fois objet d' « attirance et de répulsion ». Ce corps convoité du point de vue érotique, est aussi craint parce que dangereux pour l'homme. Ce danger ne tient pas seulement au fait que dans la tradition judéo-chrétienne et musulmane par exemple, les femmes soient considérées comme « naturellement impures du fait qu'elles perdent leur sang de façon maximale pendant les règles et la parturition, mais aussi de façon permanente[261] ». Ce danger tient aussi au fait que la femme est facilement sous l'influence du diable.

[260] Au Sénégal, une tradition populaire veut que quand deux personnes se marient, on leur souhaite un heureux ménage et surtout que leurs « chances soient compatibles ».
[261] Françoise Héritier, *Masculin-féminin. 2, Dissoudre la hiérarchie* (Paris: O. Jacob, 2002), 50.

Rappelons que dans cette tradition, les malheurs des Hommes sur terre sont l'œuvre de la femme ; car dans le jardin d'Eden, selon la mythologie, ce fut Ève qui, sous l'influence du diable (Satan), poussa Adam à consommer le fruit interdit. Ce péché originel dont elle est la principale responsable, fait de la femme un être « dangereux » en raison de sa capacité à faire échouer les entreprises masculines.
« Les Arabes d'Algérie », rapporte Bourdieu, « appellent parfois les femmes « les vaches de Satan » ou « les filets du démon », signifiant par là que l'initiative du mal leur appartient.[262]».

Ce soupçon qui pèse plus sur le corps de la femme que sur celui de l'homme quant à sa propriété à affecter négativement ou positivement le sort du futur partenaire est peut-être lié au fait que les hommes, en général, se présentent sur le marché matrimonial en étant professionnellement établi, alors que les femmes ne le sont pas en majorité. Or, suivant cette même croyance, celui qui a trouvé du travail est, *a priori*, porteur de chance, il a bénéficié d'un sort favorable. Celui qui est au chômage, en l'occurrence ici la femme, est potentiellement malchanceuse. Et cette malchance pourrait atteindre, par la fusion des corps que permet le lien conjugal, le partenaire déjà chanceux à savoir le mari :

> *« Ma mère est allé voir, nous aussi, nous avons été voir un marabout pour savoir si nos chances sont compatibles. J'ai rarement vu, en Afrique en tout cas, un mariage célébré sans au préalable faire une divination. [La compatibilité des chances…] : c'est, par exemple tu épouses quelqu'un mais vous avez toujours des problèmes ou bien tu deviens pauvre après avoir épousé quelqu'un. Par exemple, tu as une bonne situation sociale, un bon emploi, mais que tu perds après un mariage. Dans ce cas, on dit souvent que c'est l'épouse qui ne te convient pas, donc vos chances ne sont pas compatibles. La logique voudrait que tu ailles de l'avant, que tu aies une ascension sociale après un mariage et non régresser socialement, avec beaucoup de problèmes. Même si tu ne le dis pas, c'est l'entourage qui va te le dire, que vos chances avec ton épouse ne sont pas compatibles. Les gens pensent que c'est la faute de l'épouse or je pense que ça peut venir aussi de l'homme. Bon je les comprends parce que l'homme était dans une situation, si elle change positivement ou négativement juste après le mariage, on dira que c'est le fait de l'épouse. »* (Fatou, 34 ans, un enfant, auxiliaire de vie dans une maison de retraite. Elle s'est mariée en 2004. Le mari de même âge mais d'une ethnie différente est mécanicien industriel. Le couple a émigré en France un an après le mariage, le mari d'abord, la femme ensuite.)

[262] Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, 55.

L'enjeu, dans le choix du conjoint, est donc de trouver le futur partenaire porteur de cette « énergie positive » (la chance). Pour le savoir, il faut au préalable « faire des recherches ». « Faire des recherches », c'est essayer de savoir si la personne convoitée en vue d'un mariage est porteuse de la chance qui affecterait positivement la nôtre et nous ferait bénéficier de sorts favorables.

G. Mbodj rapporte que chez les wolof, une observation minutieuse de *l'hexis corporelle* de la femme (le corps visible) peut permettre de détecter les bons et mauvais signes dits *gaaf* qui renseignent sur ses qualités en tant que future épouse ainsi que les propriétés de son corps « invisible » (la chance ou la malchance).

Le procédé décrit par un de ses informateurs se déroule comme suit : le prétendant doit s'inviter dans la chambre de la fille convoitée. Et avant de s'asseoir, réciter un verset en prononçant le prénom de la fille. Après cette récitation, il doit cracher sur chacune des mains et s'asseoir dessus puis demander à la fille de l'eau à boire. Les parties du corps que la fille touchera après lui avoir donné à boire sont celles qui couvrent ses *gaaf*. Ainsi, si elle touche :

- Le visage : c'est une femme de pudeur et de respect ;
- Le ventre : c'est une femme qui aura beaucoup d'enfants (bon *gaaf*)
- Les fesses : c'est une femme qui pourra bien s'occuper des membres de la famille. Elle sera tolérante, généreuse et ouverte à tous (c'est un bon *gaaf*)
- Son pagne et le remonte : c'est une femme frivole et le mariage ne durera pas longtemps (mauvais *gaaf*)

Si elle se met à :

- Gratter ou frapper sa tête : équivaut à enterrer très tôt son mari,
- Marcher en soulevant les chaussures : est le signe d'une femme avec laquelle on ne pourra jamais avoir beaucoup d'enfants, une femme porte-malheur, malchanceuse
- Marcher en trainant la terre : équivaut à la conduite d'une femme qui enterrera tous ses enfants (mauvais *gaaf*)

Avoir une grande bouche pour une fille est le signe de beaucoup de chance et une petite bouche l'inverse. Une femme qui laisse toujours son pagne se défaire a le *gaaf* d'une femme légère, facile à aborder. C'est une mauvaise femme.[263]

Ce sont généralement les pratiques divinatoires, réalisées par un marabout, qui permettent d'appréhender les qualités invisibles du corps et de la corporéité. Mais peu d'informateurs ont confié avoir effectué une divination avant d'entériner ou non leur choix du conjoint. Et quand cela arrive, c'est généralement sous l'impulsion des parents c'est-à-dire que l'initiative d'aller voir un marabout n'est presque jamais présentée comme venant des principaux intéressés. L'incroyance en cette pratique est souvent la raison invoquée. Officiellement, les pratiques divinatoires ne bénéficient pas d'une légitimité sociale parce qu'elles sont perçues comme étant des pratiques marginales dans les religions révélées monothéistes comme l'Islam et le Christianisme. En effet, la divination repose sur l'invocation de la force magique des esprits, des objets voire des animaux et qui est considérée comme concurrente au pouvoir de l' « Être suprême » à savoir Dieu. Ces religions monothéistes se fondent sur la prédestination c'est-à-dire que la trajectoire de chaque individu est tracée à l'avance. Dès lors, toute tentative de la modifier par la divination est perçue comme un manque de croyance en Dieu.

Cette non-croyance en la divination est aussi le fait de la croyance en « l'esprit cartésien » qui tend à rationaliser les conduites humaines.

Cependant, la divination est une pratique encore largement répandue et plus de deux tiers de nos informateurs disent y avoir recouru au moins une fois. Mais ce recours à la divination correspond plus à un besoin d'éclairage sur l'avenir, le futur de façon générale. Elle est donc moins pratiquée pour saisir la compatibilité d'un futur conjoint même si lors d'une divination il peut arriver que le marabout prédise l'avenir matrimonial de la personne. C'est le cas, par exemple, d'Awa :

> *« Quand je vais au Sénégal, il m'arrive de temps en temps de les consulter* [les marabouts]. *La première fois où je suis allée chez un marabout avec ma copine…pourtant j'ai un grand père qui me fait des trucs mais ce n'est pas un marabout, c'est différent de quand tu te déplaces toi-même pour aller consulter un marabout. Mais avec ma copine, une année, elle m'a amenée pour la*

[263] Gora Mbodj, "Corporéité et socialisation en milieu wolof. Place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société wolof (Traditions et changements sociaux)." (Toulouse- Le Mirail, 1987), 794-796.

première fois chez un marabout c'était en 1995. Parce qu'on discutait elle m'a demandé si ça me dit d'aller consulter un marabout pour voir mon avenir. Je lui ai dit « ok on n'y va ». Au départ j'ai voulu y aller juste par curiosité. En plus j'avais un peu peur parce que quand tu vas chez un marabout tu te demandes s'il ne va pas te donner de mauvaises nouvelles… Ce dont je me souviens [que le marabout a dit] *c'est que la personne qui va m'épouser sera de teint clair. J'ai dit à ma copine que ce que m'a dit le marabout n'est pas vrai d'autant plus que mon copain de l'époque était noir, grand de taille et je filais le parfait amour avec lui. Donc j'ai dit à ma copine que le marabout ne m'a pas vue. Elle* [la femme marabout] *m'a dit aussi que la personne qui m'épousera sera de la même ethnie que moi. Je me suis dit je m'appelle D… le copain avec qui j'étais à l'époque s'appelle aussi D… donc voilà ; qu'il sera de taille moyenne alors que mon copain était plutôt grand. Je me suis dit qu'elle ne m'a pas vue. Le futur époux que la femme marabout a décrit ne correspondait pas à mon copain. Et quand j'ai rencontré mon futur mari, je n'avais même pas fait le rapprochement avec ce que m'a dit le marabout. Du coup le jour du mariage je me suis dit : « C'est pas vrai ! C'est avec celui-là que je vais me marier ? Où est- ce qu'il est passé pour m'avoir ? ». Donc j'ai fait le rapprochement avec ce que le marabout m'avait dit. Il était de taille moyenne, de teint clair et son nom de famille est S… donc quelqu'un de la même ethnie que moi. »* (36 ans, mariée, 1 enfant, sans activité)

On peut aussi penser que la réticence de certains à faire la divination est liée à la crainte que les prédictions négatives du marabout ne viennent contrarier les sentiments amoureux éprouvés pour la personne convoitée en vue d'un mariage. Ce qui peut générer des conflits entre ascendants et descendants comme dans le cas de Souleymane et son père à propos de son premier projet de mariage (cf extrait d'entretien encadré n°5).

Ce qui semble plus courant, c'est la divination *a posteriori* c'est-à-dire après la conclusion du mariage et qui vise à anticiper les problèmes et difficultés qui pourraient affecter négativement le couple. Cette divination aboutit à des rites ou sacrifices propitiatoires.

Mais les propriétés du corps visible et invisible ne deviennent des qualités sur le marché matrimonial que si elles sont reconnues à l'individu par l'opinion publique. Autrement dit, la femme et l'homme ne seront socialement considérés comme « belle » et « beau » que si la société leur reconnait les attributs qui font la beauté féminine et masculine.

1.2.3/ L'importance de l'opinion publique dans le choix du conjoint

L'éligibilité d'un individu sur le marché matrimonial dépend du jugement émis par l'opinion publique sur son corps et sa corporéité. C'est en ce sens que le choix du futur conjoint est une entreprise collective. Ce jugement fait la réputation c'est-à-dire la valeur sociale de l'individu sur la base de laquelle il est classé ou déclassé sur le marché matrimonial. «Complexe, la réputation est à la fois un regard et un jugement » dit J.-P. Piotet[264]. Et les individus ne sont jugés que parce qu'ils sont soumis au contrôle social c'est-à-dire qu'ils sont regardés et vus. « Le regard », note N. d'Almeida, « est une interaction fondamentale, comme une activité productrice et révélatrice d'opinions et de jugements.[265] ». Or le corps féminin et le corps masculin ne sont pas regardés de la même façon parce qu'ils ne sont pas jugés à partir de la même échelle de valeurs. En clair, ce qui fait la réputation de la femme n'est pas ce qui fait celle de l'homme.

La réputation de la femme est le produit du jugement porté sur son corps ou sur telle ou telle de ses parties. Il se rapporte donc aux usages sociaux du corps. La femme qui s'investit plus dans les espaces cachés et moins dans les espaces visibles tout comme celle qui saura garder son corps « inviolé » par une sexualité conforme aux attentes sociales bénéficiera d'un jugement positif de la part de l'opinion publique, donc d'une bonne réputation. On sait par exemple, l'importance attachée à la virginité de la fille avant le mariage chez certains peuples. C'est le cas des Wolofs qui pratiquaient ce que G. Mbodj appelle « le mariage intime ou *jeballe*, nuit du dépucelage » dont « le but est pour l'homme de prouver sa virilité et pour la nouvelle mariée, de prouver sa virginité, donc montrer qu'elle a su garder intact (du point de vue sexuelle) son corps. Certes la virginité est de moins en moins un critère essentiel d'élection d'un conjoint parce que le rite de consommation du mariage (le *jeballe* chez les wolofs) visant à la prouver tombe en désuétude. La transformation des structures sociales fait qu'il y a de plus en plus d'espaces d'interaction entre filles et garçons favorisant des contacts « illicites » comme la sexualité pré maritale. Il n'en demeure pas moins qu'il y a un usage différencié du corps selon le genre. Une fille qui affiche une grande liberté sexuelle sera négativement jugée et verra sa réputation entamée alors qu'une telle conduite n'affectera pas celle de l'homme :

[264] Jean-Pierre Piotet, *Le regard des autres : réputation : bâtir et promouvoir sa réputation* (Paris: Éd. Eska, 2004), 12.
[265] Nicole d' Almeida, *La société du jugement : essai sur les nouveaux pouvoirs de l'opinion* (Paris: A. Colin, 2007), 10.

> *« Les hommes veulent d'abord s'amuser, c'est le verbe qu'on utilise souvent, alors qu'une femme qui dit que je m'amuse, c'est une femme qui ne sera pas prise au sérieux. Elle sera plus sanctionnée par la société que l'homme. »* (Papis, bac+4, divorcé, un enfant. Il travaille dans une agence de communication)

L'« opinion publique » qui fait la « bonne » ou la « mauvaise » réputation de la fille convoitée se construit à partir du jugement porté sur la façon dont elle a utilisé (son passé personnel) ou utilise (sa conduite dans le présent) son corps, ou telle ou telle partie de celui-ci dans l'espace social. C'est en ce sens que l' « opinion publique » est à la fois « juge » et « partie » : juge parce qu'elle classe ou déclasse la personne ; et partie parce que son jugement valide ou invalide le choix du partenaire. Elle influence la sélection du partenaire parce que les candidats au mariage se réfèrent à son jugement pour entériner leur choix à travers, par exemple, ce que Pape L. appelle une « enquête de moralité ».

> « *L'enquête de moralité c'est essayer de savoir comment elle* [la fille] *est, est-ce qu'elle est tranquille, savoir comment elle gère sa vie, est-ce qu'elle obéit aux gens de sa famille...C'est savoir si elle va n'importe où, si elle aimait s'amuser avant, si elle est sortie avec pas mal de mecs, c'est une enquête de mœurs. Tu sais, on est avant tout africain. Donc quand tu cherches une femme, tout le monde s'y met. Dans un quartier, les gens savent et tout de suite ils te disent de le faire ou de ne pas le faire*[Le mariage]*. Donc ils vont te dire : « ah celle-là, ça ne va pas, il ne faut pas le faire. J'habite dans une ville certes de 200 000 habitants, mais tout le monde se connaît presque.* (45 ans, bac+3, remarié, 3 enfants dont 2 issus du premier mariage, manager général d'un club de football et employé municipal).

Les migrants dont la prospection matrimoniale a essentiellement été orientée vers le Sénégal sont généralement ceux qui ont sollicité le jugement de « l'opinion publique » pour opérer leur choix du conjoint. Cela est dû au fait que « absents » des espaces de sociabilité, qui par ailleurs constituent les premiers réseaux matrimoniaux, ils ne participent pas au contrôle social donc au processus de classement ou de déclassement des individus. La durée des séjours au Sénégal ne donne pas, non plus, suffisamment de temps pour appréhender les conjoints potentiels. D'où le recours au jugement de ceux qui « connaissent », « savent » ; c'est-à-dire les personnes ayant toujours participé au contrôle social.

« La réputation […] », dit N. d'Almeida, « est comme le produit d'une récurrence, d'une redondance de jugements convergents, elle a donc une épaisseur toute temporelle, elle est le fruit de la répétition.[266] ».

Mais quand une liaison amoureuse a existé longtemps avant le projet de mariage, le jugement de l'opinion est moins sollicité du fait de la validation *a priori* des partenaires dès son entame :

> *« Quand on vit en Afrique, l'environnement dans lequel la personne évolue… je dirais plutôt qu'il est plus déterminent que les sentiments. Parce que l'environnement c'est quoi, je suis de confession musulmane elle aussi, donc il n'y avait pas de problème à ce niveau. Nous appartenons à une société stratifiée donc si on va à l'échelle sociale, tous les deux, nous sommes « nobles ». Si on se met au niveau de la tradition, il n'y avait pas de problème à ce niveau. L'environnement c'est aussi le regard des autres. Leur approbation ou leur désapprobation dépend de ces critères-là. Avant même de demander si vous vous aimez, les questions sont plutôt du genre : Où est-ce qu'il habite ? Qui sont ses parents ? (...). Mes parents étaient parfaitement au courant de la relation* [amoureuse] *que nous entretenions tous les deux. Je leur ai toujours mis la puce à l'oreille. Donc elle connaissait tous les membres de ma famille, mon père, ma mère…Elle avait de bonnes relations avec les membres de ma famille. Elle était même considérée comme étant membre de la famille même si elle n'était pas encore officiellement ma femme. Dans le subconscient de mes parents, ils savaient tel qu'ils me connaissent que j'avais déjà fait mon choix par rapport à cette fille. »* (Papis)

Si la réputation de la femme se construit sur le jugement porté sur son corps en matière de sexualité pré maritale ou de fréquentation d'espaces négativement chargés comme par exemple les bars, les boîtes de nuit, celle de l'homme se rapporte à sa conduite en société mais surtout à son rapport au travail, à l'emploi. En effet, un prétendant dont le comportement sera jugé contraire à « l'idéal social et moral » de la masculinité, par exemple celui qui est réputé être « délinquant » sera dévalorisé sur le marché matrimonial ; tout comme celui qui a la réputation d'être « paresseux », « feignant ». Le paresseux, le feignant c'est celui qui « a peur du travail ». Il s'oppose ainsi au « brave », au « courageux » qui lui, « ne craint pas le travail », car le courage invoque la capacité à se battre pour réussir dans la vie.

[266] Ibid., 115.

La réputation est donc l'image véhiculée par un individu, sur une durée qui dépasse l'instant « t », à travers son comportement, sa conduite ; et qui contribue à le promouvoir ou à le déclasser aux yeux des autres membres de sa société. Dans ses rapports sociaux avec ses semblables, chaque individu véhicule des signes qui vont être soumis au contrôle social. En effet, si les signaux sont conformes au cadre normatif dominant, l'individu bénéficie d'un jugement positif, donc d'une bonne réputation. Par contre, si les signaux comportementaux sont contraires au cadre normatif, il est négativement jugé par l' « opinion publique », et jouit, par ricochet, d'une mauvaise réputation. « La réputation se gagne à travers la pression de l'opinion publique.[267] ».

Encadré 6 : La réputation « héritée »…

- Abdou

« Ce n'est pas facile de choisir une fille à épouser. Tu n'épouses pas n'importe qui, tu regardes d'abord sa famille. Si la fille est issue d'une bonne famille respectée, tu peux l'épouser. Avant d'épouser une fille, il faut se renseigner sur sa famille, savoir si elle est bonne ou mauvaise. Il faut demander à ceux qui vivent à proximité de cette famille. »

-T. Thiaw

« Moi, quand j'ai dit à mes parents que j'aime Untel en parlant de mon futur mari, ils m'ont dit de regarder la famille d'où il vient, et surtout de voir comment sa mère s'est comportée en tant qu'épouse au sein de son foyer, comment elle y est perçue. La mère de mon futur mari était presque connue de tous parce que c'était une personne de Dieu, parce qu'elle était vraiment croyante pratiquante. C'est une femme qui n'est pas motivée par l'aspect matériel. Mes parents la connaissaient très bien puisqu'ils habitaient le même quartier. Quand je leur ai fait état de mes sentiments envers lui, mes parents m'ont dit: « en tout cas, sa mère est une femme bien ». Donc « sa mère a été une épouse exemplaire parce qu'elle a su tout supporter dans le cadre de sa vie conjugale ».

- Ibrahima

« Je n'allais pas épouser n'importe quelle fille issue de n'importe quelle famille. Quand je dis n'importe quelle famille c'est sur le plan moral. Mes critères de moralité sont liés à la vie courante […]. Il ne faut pas se leurrer, que ce soit ici ou ailleurs, il peut se passer des choses dans une famille qui

[267] Carmel Cassar et Anne-Marie Lapillonne, *L'honneur et la honte en Méditerranée* (Aix-en-Provence: Edisud, 2005), 35.

vont, par exemple, d'un petit délit au plus grand. Pour moi, la bonne famille est une famille normale, dans laquelle il n'y a pas certains problèmes comme par exemple les problèmes de drogue, de prostitution, où il y a une éducation de base. Moi je m'intéresse aussi bien aux qualités personnelles de l'individu ainsi qu'aux qualités de sa famille. Comme je l'ai dit, je ne vais pas entrer dans n'importe quelle famille entre guillemets. Parce que quand tu as une belle famille, que tu le veuilles ou non, il faudra faire avec. »

La réputation n'est pas seulement construite sur le jugement porté sur le corps et la corporéité, elle est aussi transmise à l'individu par son groupe familial d'appartenance.

« De même que qui veut du poisson choisit un bel endroit pour la pêche, celui qui veut se marier doit faire le choix d'une bonne famille » dit ce proverbe Sakhata rapporté par D. Nshole Babula et A. Tatianma Sanon [268].

En effet, certains informateurs se basent sur la réputation de la famille d'appartenance de l'individu pour opérer leur choix du conjoint. Tout fonctionne donc comme si la réputation familiale, bâtie à travers les générations, précisément sur les qualités et défauts des ascendants, rejaillit sur chacun de ses membres y compris les descendants.

F. B. Dial a montré que dans la tradition, « les parents de l'homme avaient la responsabilité de trouver à leur enfant une femme appartenant à une bonne famille. Une jeune mariée appartenait à une « bonne famille » lorsque sa mère n'avait jamais divorcé, ni abandonné le domicile conjugal et, enfin avait beaucoup enduré, c'est-à-dire traversé beaucoup de difficultés [d'épreuves] dans son mariage et avec persévérance. La jeune fille était choisie à partir des qualités de sa mère car *ndey ja doom ja* [telle mère, telle fille] (...).[269] ». La femme est considérée comme une « bonne épouse » et érigée en modèle de référence, quand elle adopte une attitude de soumission devant son époux. La « bonne épouse » (la mère) engendrant la « bonne future épouse » (sa fille), il devient nécessaire de s'enquérir de la réputation de la famille, en premier lieu celle de la mère en tant que première responsable de l'éducation des enfants.

[268] Donatien Nshole Babula et Anselme Titianma Sanon, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage : une théologie nuptiale de la divine alliance* (Paris: l'Harmattan, 2003), 196.
[269] Dial, "Le parcours matrimonial des femmes à Dakar : subir le mariage, s'approprier le divorce," 136.

Cette conception « héréditaire » de la réputation s'apparente à celle que les Sarakatsans, un peuple de la méditerranée, se font de l'honneur. Pour C. Cassar, la femme (l'épouse) chez les Sarakatsans est dépositaire de l'honneur familial. De sa pureté sexuelle dépend aussi bien son honneur personnel, que celui de son époux et de ses enfants. Ainsi, « l'honneur se voit menacé en particulier lorsqu'une femme est séduite, voire violée (…).[270] ». Chez eux, l'honneur est une qualité héréditaire car la mère transmet ses propres qualités et défauts à ses enfants. L'honneur dans la virilité est transmis aux garçons et la pudeur aux filles. Et avec le temps, « l'honneur de ses enfants reflétera ses qualités en tant que mère ». Une honte liée à l'incapacité de l'épouse à préserver sa pureté sexuelle rejaillit sur ses enfants, d'où le pouvoir, selon l'auteur, « de l'insulte qui fait référence à la chasteté de la mère ».

La réputation familiale est donc prise en compte de façon implicite ou explicite dans l'élection du futur partenaire. De ce fait, choisir le futur partenaire de « bonne famille », c'est choisir le conjoint dont les ascendants ont bénéficié d'un jugement positif et dont on espère qu'il va rejaillir sur les descendants. Le fait de « connaître » le groupe familial de la personne convoitée, et non seulement la personne elle-même, fonctionne comme si la quantité de savoirs sur ses ascendants suffisait à informer sur la personnalité de l'individu. C'est « connaître la personne convoitée sans vraiment la connaître », c'est-à-dire sans vraiment avoir besoin de l'appréhender à travers une relation interpersonnelle. En effet, appartenir à une « bonne famille » ou une famille jugée comme telle crédite de facto ses membres d'une bonne réputation.

La réputation, la bonne, cristallise un ensemble de signaux comportementaux correspondant à un certain « idéal social et moral » qui sert de support à un schéma global de jugement et d'appréciation des individus. Le choix du conjoint s'appuie sur ces signaux comportementaux car c'est à travers eux qu'on anticipe la compétence d'une personne en tant que futur conjoint. C'est en ce sens que le choix du conjoint est en fin de compte un choix qui se base sur la confiance que l'individu se comportera de façon attendue au regard de ses signaux comportementaux.

[270] Cassar et Lapillonne, *L'honneur et la honte en Méditerranée*, 46.

II/ La confiance comme fondement du choix du conjoint

« Comme tous les organismes vivants » écrit G. Duby, « les sociétés humaines sont le lieu d'une pulsion fondamentale qui les incite à perpétuer leur existence, à se reproduire dans le cadre de structures stables. La permanence de ces structures est, dans les sociétés humaines, instituée conjointement par la nature et par la culture. Ce qui importe en effet, c'est la reproduction non seulement des individus mais encore du système culturel qui rassemble ceux-ci et qui ordonne leurs relations. Aux prescriptions du code génétique individuel s'ajoutent donc celles d'un code de comportement collectif, d'un ensemble de règles qui se voudraient elles aussi infrangibles et qui entendent définir d'abord le statut respectif du masculin et du féminin, répartir entre les deux sexes le pouvoir et les fonctions, contrôler ensuite ces événements fortuits que sont les naissances, substituer à la filiation maternelle, la seule évidente, la filiation paternelle, désigner enfin parmi tous les accouplements possibles les légitimes, entendons ceux qui sont seuls tenus pour susceptibles d'assurer convenablement la reproduction du groupe- bref de règles dont l'objet est, bien sûr, d'instituer un couple, d'officialiser la confluence de deux « sangs », mais plus nécessairement d'organiser, par-delà celle des deux personnes, la conjonction de deux cellules sociales, de deux « maisons », afin que soit engendrée une cellule de forme semblable. Le système culturel dont je parle est le système de parenté, le code dont je parle est le code matrimonial. Au centre de ces mécanismes de régulation, dont la fonction sociale est primordiale, prend place en effet le mariage.[271] ». Les sociétés humaines se reproduisent par le mariage. C'est pourquoi cette institution sociale est régie par des règles, des codes permettant d'assurer au mieux cette reproduction sociale et qui font que les individus ne se marient pas n'importe comment, ni avec n'importe qui. Ainsi, les attentes matrimoniales déterminent le type de conjoint à choisir. Le futur partenaire est sélectionné sur la base de signaux qui garantissent qu'il aidera à la réalisation de ces attentes. Autrement dit, le choix du conjoint, dans une certaine mesure, est basé sur la « confiance » en tant que « sentiment de celui qui se fie à quelqu'un », en tant qu'espoir qu'autrui va se comporter de façon à satisfaire nos attentes.

[271] Georges Duby, *Mâle Moyen âge : de l'amour et autres essais* (Paris: Flammarion, 1987), 11-12.

La « confiance » comme catégorie d'analyse est très peu présente en sociologie des pratiques matrimoniales. Cette absence s'explique, peut-être, parce que la confiance est une « notion de sens commun, moralement connotée, polysémique, sans définition unifiée, difficile à manier ou à démêler, renvoyant parfois à des institutions, parfois à des personnes, parfois à des projets, et dont les mécanismes internes apparaissent obscurs, n'a guère favorisé son appropriation par les sciences sociales.[272] ».

Si la confiance constitue un des leviers de toute interaction, que ce soit une interaction entre individus ou entre l'individu et une institution, le choix du conjoint comme moment d'interaction n'échappe pas au domaine de la confiance. Car pour se marier, on ne choisit pas n'importe qui.

En effet, à travers les discours des informateurs sur la question du choix du conjoint, il apparaît que les critères d'élection du futur conjoint mis en avant sont en fin de compte ceux perçus comme offrant la garantie que la personne convoitée en vue d'un mariage se comportera de façon attendue. En clair, les aspects du « corps visible » et du « corps invisible » qui font la valeur d'un individu sur le marché matrimonial en rapport avec les idéaux sociaux et moraux de la masculinité et de la féminité, sont ceux qui inspirent « confiance », c'est-à-dire permettent d'anticiper le comportement futur de l'individu dans la perspective d'une vie conjugale. La confiance comme sentiment de sécurité générée par la relation à l'autre semble constituer l'enjeu dans la phase d'élection du futur conjoint. C'est pourquoi, il nous paraît intéressant de partir de la notion de « confiance », pour comprendre ce qui se joue tant du point de vue des individus que des familles lors de la construction du projet de mariage. Mais avant de voir comment à travers l'élection du futur en vue d'un mariage se construit la confiance interindividuelle, essayons de saisir le ou les significations que revêt cette notion.

[272] Christian Thuderoz, "Introduction au propos: la confiance en questions," dans *Des moments de confiance. Un concept à l'épreuve de la réalité sociale* (Paris: CNRS éditions, 2003), 20.

II.1/ Qu'est-ce que la confiance ?

Le sentiment de confiance (ou de non confiance) fonctionne comme un support de la vie d'un individu : dans son rapport à autrui ou à une institution (avoir confiance à…), dans son rapport avec le temps (avoir confiance en l'avenir) et dans son rapport avec lui-même (avoir confiance en soi). Ainsi la confiance est définie dans *Le petit Larousse illustré* (1992) comme « le sentiment de sécurité de celui qui se fie à quelqu'un, à quelque chose. ». Quand ce sentiment de sécurité fait défaut, on parle de manque de confiance.

G. Simmel la définit comme « une forme antérieure ou postérieure du savoir sur un être humain ». Pour lui, c'est une hypothèse sur une conduite future, mais aussi un état intermédiaire entre le « savoir et le non-savoir sur autrui » ; car, « celui qui sait tout, dit-il, n'a pas besoin de faire confiance, celui qui ne sait rien ne peut raisonnablement même pas faire confiance.[273] »

La confiance n'est pas seulement un sentiment généré par une réaction mécanique de type physiologique. Elle est aussi un construit social car c'est lors des rapports sociaux, des interactions entre individus que naît la confiance. C'est dans ce sens que des auteurs ont tenté de conceptualiser la notion de confiance voire d'en proposer des types.

Ainsi, J-M. Servet définit la confiance comme « l'état d'une personne, d'un groupe ou d'une institution face à un objet, un mécanisme, un animal, un environnement physique, un groupe ou une institution; cet état est fondé sur des éléments affectifs, intuitifs ou sur un ensemble d'informations; il permet d'anticiper une réaction ou un comportement dans telle ou telle situation.[274] ».

Pour lui, le lien de confiance s'appuie sur trois éléments fondamentaux qui se trouvent en relation réciproque:

- « la foi (« au sens objectif et subjectif de ce terme ») dans les personnes et/ ou les institutions et qui implique une légitimité des règles et la transparence (ou savoir commun) entre ceux qui sont impliqués dans la relation »;

[273] Georg Simmel, *Études sur les formes de la socialisation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 356.
[274] Jean-Michel Servet, "Paroles données: le lien de confiance," *Revue du M.A.U.S.S. Trimestrielle*, no. 4 (1994): 39.

- « des éléments de validation et de preuve de la parole donnée » qui peuvent être écrits comme le contrat de travail d'assurance, ou non-écrits comme la « parole donnée », les « témoins » et qui constituent des garanties, des « sécurités »;

- la « mémoire individuelle ou collective » cristallisant les expériences passées, l'histoire, la routine qui permet de penser que les bonnes relations passées et l'intérêt de les renouer feront qu'il n'y aura pas rupture des engagements pris, qu'il y aura fidélité[275]. »

L'auteur distingue d'une part la « confiance verticale » structurant la relation hiérarchique entre supérieurs et subordonnés et qui, du fait de la dissymétrie de cette relation, implique la « confiance ascendante » et la « confiance descendante ». D'autre part il y a la « confiance horizontale » qui caractérise une relation entre individus égaux qui occupent des fonctions similaires[276].

F.Bidault et J. C. Jarillo identifient deux types de confiance : la « confiance morale » et la « confiance technique ». La première est basée sur l'éthique, sur le jugement du comportement de l'autre en termes « d'honnêteté » et de « malhonnêteté ». Quant à la seconde, elle fait référence aux connaissances techniques que l'on attend du partenaire et qui sont attribuées à un métier donné. Bidault et Jarillo pensent que ces deux types de confiance « sont complémentaires et non alternatifs, [car] on ne fait évidemment pas confiance à une personne très compétente mais malhonnête, de la même façon qu'on ne fait pas confiance à une personne honnête mais peu compétente.[277] ». Par conséquent, ils définissent la confiance comme « la présomption que, en situation d'incertitude, l'autre partie va agir, y compris face à des circonstances imprévues, en fonction de règles de comportement que nous trouvons acceptables.[278] ».

Pour V. Mangematin, selon le type d'interaction sociale et selon les acteurs engagés dans tel ou tel rapport, se construit un type donné de confiance. Il distingue trois types de confiance en fonction de leur mode de production. Il y a ce qu'il appelle la confiance « intuitu personae », la « confiance relationnelle » et la « confiance institutionnelle ».

[275] Ibid., 45.
[276] Ibid., 47.
[277] Francis Bidault et J. Carlos Jarillo, "La confiance dans les transactions économiques," dans *Confiance entreprise et société* (Paris: Éd. Eska, 1995), 113.
[278] Ibid.

Le premier type de confiance puise, selon lui, ses sources dans « les caractéristiques particulières des personnes : appartenance à une même famille, à une même ethnie, à un même corps ou à une même grande école[279]. ». La « confiance intuitu personae » qui repose sur les caractéristiques particulières des personnes est construite de manière exogène à la relation, donc non produite, *a priori*, par une interaction.

Le second type de confiance, la « confiance relationnelle » est générée par une interaction passée entre les acteurs lors de laquelle chacun se sera comporté selon les attentes de l'autre. « Car », dit-il, « on n'investit pas directement dans la confiance mais dans un ensemble de signes qui sont générateurs de confiance. Ces signaux constituent pour la personne ou l'organisation à qui on a accordé sa confiance une incitation au respect des engagements.[280] ». En effet, ce type de confiance, né de précédents rapports sociaux, rend possible la poursuite de la relation et la stabilité des partenaires qui s'y engagent dès lors qu'ils partagent une « culture commune », une « vision du monde similaire ». Cette « culture commune » et cette « vision du monde similaire » donnent naissance à un schéma de référence comportemental pour tous les acteurs. « La mise en place de routines communes, générées par des échanges fréquents et divers », poursuit l'auteur, « constitue l'une des sources principales de production de la confiance relationnelle.[281] ».

« La confiance institutionnelle » quant à elle, nait de la relation entre l'individu et une institution donnée. Ce type de confiance ne repose pas, selon V. Mangematin, sur une expérience passée, un ensemble d'échanges. Elle se construit sur la base d'un contrat social (au sens de Rousseau). C'est-à-dire que « chacun accepte d'abandonner une partie de sa liberté pour fixer des règles et accepte de déléguer l'autorité et les moyens de coercition à un tiers (l'État, l'Ordre des avocats, l'Église, etc.).[282] ». Ici la confiance est intrinsèque à l'institution du fait de son caractère légitime.

Chez V. Mangematin, la confiance relationnelle est générée par des rapports sociaux antérieurs. Or, pour que ces rapports puissent exister, il faut bien les entamer lors d'une relation initiale. Pour lui, c'est la « confiance institutionnelle » qui rend possible une relation initiale en tant qu'elle « repose sur un principe de délégation à une autorité

[279] Vincent Mangematin, "La confiance : un mode de coordination dont l'utilisation dépend de ses conditions de production," dans *La confiance : approches économiques et sociologiques* (Levallois-Perret ; Montéal: G. Morin, 1999), 38.
[280] Ibid., 39.
[281] Ibid., 43.
[282] Ibid.

supérieure qui garantit les individus contre les risques d'aléa moral et de sélection adverse auxquels ils s'exposent lorsqu'ils sont amenés à s'engager dans des actions pour lesquelles ils sont en situation d'asymétrie d'information.[283] ».

N. Luhmann, quant à lui, opère une distinction entre « confiance assurée » et « confiance décidée ». La première renvoie à des attentes dont l'individu est sûr, *a priori*, qu'elles ne seront pas déçues. Il donne comme exemple notre assurance que les voitures ne tomberont pas en panne ou qu'elles ne quitteront pas soudainement la route pour venir nous renverser alors que nous faisons une promenade[284].

La seconde renvoie à une possibilité de choix qui comporte des risques dont on a conscience *a priori*. Il donne l'exemple de l'achat d'une voiture d'occasion. On a le choix de l'acheter ou de ne pas l'acheter. Si on décide d'acquérir une telle voiture, on sait que l'on risque aussi d'acheter une épave. Donc ne pas l'acheter c'est aussi ne pas risquer d'acquérir une épave.

« La distinction entre confiance assurée et confiance décidée », dit-il, « dépend ainsi de la perception et de l'attribution. Si vous n'envisagez pas d'alternatives (vous quittez votre maison chaque matin sans vous armer !), vous êtes dans une situation de confiance assurée. Si vous choisissez une action de préférence à d'autres, en dépit de la possibilité d'être déçu par l'action des autres, vous définissez la situation comme une situation de confiance décidée. Dans le premier cas vous réagirez aux déceptions par des attributions externes. Dans le second, vous aurez à considérer une attribution interne et éventuellement à regretter d'avoir choisi de faire confiance. La distinction entre les deux types de confiance dépend de notre capacité à distinguer dangers et risques, qu'ils soient éloignés ou une affaire d'intérêt immédiat. Le problème est de savoir si oui ou non la possibilité d'une déception dépend de notre propre conduite préalable.[285]».

Dans la pensée de N. Luhmann, la « confiance assurée » renvoie à la relation entre l'individu et un système alors que la « confiance décidée » est relative aux rapports sociaux entre personnes. Toutefois, les deux types de confiance peuvent s'influencer mutuellement.

[283] Ibid., 51.
[284] Niklas Luhmann, "Confiance et familiarité. Problèmes et alternatives," dans *Les moments de la confiance. Connaissance, affects et engagements* (Paris: Economica, 2006), 12.
[285] Ibid., 13.

En effet, une « confiance assurée » peut devenir une « confiance décidée » dès que l'individu dispose de plusieurs choix possibles ; tout comme une « confiance assurée » devient une « confiance décidée » si les alternatives dont on dispose ne peuvent pas affecter le fonctionnement d'un système.
N. Luhmann précise aussi que la différence entre les deux formes de confiance relève d'une question de définition. Par exemple, la décision d'aller voir son médecin est soit une « confiance assurée », parce que inévitable dans un système médical, soit un choix risqué.

Malgré leur diversité, les différents types de confiance identifiés par ces auteurs peuvent s'apparenter. Ainsi, la « confiance assurée » de N. Luhmann correspond à la « confiance institutionnelle » de V. Mangematin. Car si l'on monte dans une voiture sans, *a priori,* se soucier d'un accident, c'est que l'industrie automobile opérant dans un cadre institutionnel qui veille à la « qualité » des produits, renvoie aux usagers des signaux leur garantissant une sécurité, une fiabilité optimale des voitures. Ces signaux génèrent donc une « confiance institutionnelle ».

La « confiance décidée » quant à elle s'apparente à la « confiance relationnelle ». Car à partir des échanges passés lors d'une première relation, laquelle est rendue possible par la « confiance institutionnelle » selon V. Mangematin, chaque acteur dispose des informations sur l'autre lui permettant de mesurer les avantages et inconvénients à poursuivre leurs rapports sociaux (confiance interpersonnelle). En s'engageant dans la relation en « connaissance de cause », on se retrouve alors dans le cas d'une « confiance décidée ». On est dans un cas de « confiance décidée » quand on dispose du choix d'agir ou de ne pas agir.

« La confiance » ne peut pas faire l'objet d'une définition consensuelle parce que chaque aspect de la vie sociale ou relationnelle génère un processus particulier de sa construction. C'est pourquoi V. Mangematin et C. Thuderoz estiment « qu'il n'existe pas une confiance, catégorie universelle et unidimensionnelle, mais des confiances (et donc des mondes de confiance).[286] ».

[286] Lucien Karpik, Vincent Mangematin, et Christian Thuderoz, *Des mondes de confiance : un concept à l'épreuve de la réalité sociale* (Paris: CNRS éd., 2003), 250.

II.2/ Le choix du conjoint chez les migrants sénégalais comme construction sociale de la confiance

Dans la représentation « négro africaine », un mariage réussi est une union qui dure dans le temps. Autrement dit, on ne se marie pas pour divorcer même si le divorce existe et il est tout à fait concevable. *« Un mariage, c'est quelque chose de durable […]. C'est pourquoi avant de se marier, il faut bien faire attention »,* confie Mamadou, 36 ans, bac+3, chauffeur livreur de combustible. L'attention qu'appelle cet informateur porte sur le choix du futur partenaire de qui la durée de l'union va dépendre en partie. Ainsi, le choix du conjoint requiert une « prudence » d'autant plus que l'engagement marital génère des coûts. Comme l'a dit B. Lemennicier : «Être marié, implique une perte d'indépendance et rompre le mariage ne se fait pas sans coût. Si le mariage n'entraînait pas ces difficultés, chacun épouserait la première personne rencontrée. Chacun profiterait du mariage dans un couple imparfaitement assorti et continuerait à prospecter, en même temps, d'autres partenaires. Une fois trouvé chacun quitterait l'ancien pour le nouveau. La perte d'indépendance interdit une prospection intensive et prive l'individu qui est marié de découvrir aisément un meilleur assortiment. Rompre la liaison avec son ancien partenaire n'est pas non plus une décision unilatérale. Elle engendre souvent des larmes. Elle entraîne des coûts. Il n'est donc pas dans l'intérêt de chacun d'épouser la première personne rencontrée […]. Exactement comme pour le choix d'un yaourt ou d'une automobile, chacun consacre du temps et de l'argent pour inspecter, évaluer et expérimenter les caractéristiques d'un conjoint potentiel.[287] ».

Ce n'est pas seulement la rupture du mariage qui engendre des coûts, contracter un mariage nécessite également un investissement. De la même façon qu'un entrepreneur investit son capital dans l'attente d'un retour d'investissement, on investit dans un projet de mariage en espérant un gain : avoir de l'amour et de la tendresse, avoir des relations sexuelles assorties d'enfants légitimes... L'entrée en union s'inscrit dans la réalisation d'un projet de vie conjugale. C'est ainsi que le choix porte sur le partenaire le plus disposé, *a priori*, à rendre possible la réussite du projet, celui dont la volonté de convoler

[287] Bertrand Lemennicier, *Le Marché du mariage et de la famille* (Paris: Presses universitaires de France, 1988), 56.

est mue par l' « affectio matrimonialis [288]» et non par l'obtention d'un avantage supplémentaire.

Le choix du conjoint requiert toute la prudence nécessaire surtout pour les migrants qui opèrent leur prospection matrimoniale au Sénégal. En effet, les futurs conjoints choisis dans le pays de départ sont souvent suspectés, en raison des lois restrictives sur l'immigration, de vouloir s'engager dans une union pour en tirer des avantages comme par exemple la possibilité d'entrer et de s'établir sur le territoire français. Cette suspicion génère de la méfiance exprimée à travers ces propos de Mamadou :

> *« Ici, il y a beaucoup de tentation, il y a beaucoup de gens qui ont fait venir leurs femmes, surtout les modou-modou* [ou bana bana][*]*, ça se passe souvent mal parce que les femmes une fois ici, changent. Et dans la vie on apprend des choses, j'ai vu des cas où les gars se sont faits avoir. Ils voient la beauté d'une fille, sans hésiter ils plongent, ils donnent de l'argent à la fille sans prendre en compte les conseils des membres de leurs familles […]. J'ai vu plein de cas comme ça. J'ai un ami à qui c'est arrivé. Il vivait en Italie pendant au moins dix ans. Il est allé en vacances au Sénégal, passant dans un coin, il a vu une fille près de chez elle, claire* [c'est-à-dire une fille de teint claire] *et tout. Un jour il a dragué la fille, il a commencé à lui filer de l'argent, rapidement il l'a épousée, lui a fait les papiers et l'a emmenée en Italie. Un mois après, la fille l'a quitté. Maintenant elle travaille en Italie, envoie de l'argent à sa mère qui s'est construit une maison à étages. Le gars n'a pas pu avoir une maison au pays, il est à la rue. La fille s'en sort bien lui n'y arrive pas, il ne s'en sort pas.»*

Ce discours illustre la méfiance des migrants envers les candidats au mariage présents sur le circuit matrimonial orienté vers le Sénégal. Ces derniers sont ainsi soupçonnés de passer des intentions affichées (« l'affectio matrimonialis ») lors de l'entrée en union aux intentions réelles (sortir de la vie conjugale, avoir sa liberté et son indépendance après avoir réussi à immigrer grâce au mariage) D'où la crainte d'épouser quelqu'un au pays et de le voir « changer ». Car « changer » signifie passer d'un état à un autre. Dans le cas donné par notre informateur, ce passage d'un état à un autre est perçu comme une forme de trahison se traduisant pour la « victime » par le fait de « se faire avoir ».

[288] Bénabent, "La liberté individuelle et le mariage," 441-495.

[*] Nom générique utilisé pour nommer les migrants sénégalais originaires des régions du centre du Sénégal et qui se livrent généralement à la vente ambulante.

Toute suspicion conduit, en effet, à prendre une mesure adéquate destinée à prévenir la réalisation d'un acte « illicite » moralement (« se faire avoir ») ou juridiquement. C'est en ce sens qu'elle est préventive parce qu'elle vise à empêcher la concrétisation de l'acte lorsque celui-ci n'a pas encore eu lieu. La prévention revient dans le cas de notre informateur à « bien faire attention » quand on choisit le conjoint, prendre en compte « les conseils des membres de la famille ». La précaution pour ne pas «se faire avoir » a consisté, dans son cas, à choisir le conjoint dans la famille élargie :

> *« Pour moi une femme, c'est comme le font nos parents, elle peut se réveiller à huit heures pour aller travailler et rentrer le soir s'occuper de son mari et de ses enfants. Mais en France ça ne se passe pas comme ça. Les femmes africaines viennent ici, un, deux ans, elles cherchent à faire comme les Européennes, avoir une liberté totale. Une fille que tu rencontres dans la rue, en boîte par exemple, tu ne la connais pas, tu ne sais pas qui elle est. Moi j'avais un peu peur de cela en fait. Pour se prémunir de tout ça, je suis allé dans la famille. Là, il n'y aura pas de problème parce qu'il y a la famille derrière, il ne peut pas y avoir de problème parce que vous allez vous dire : « il fait partie de ma famille donc je ne peux pas lui faire telle ou telle chose ». Et puis il y a les parents à côté qui viennent toujours au secours. C'est pourquoi avant de se marier, il faut bien faire attention, si tu peux même aller dans la famille élargie trouver quelqu'un qui te satisfait, il faut le faire. »* (Mamadou)

Si on se réfère à la typologie de V. Mangematin, l'entrée en union entre deux individus ne peut être fondée que sur une « confiance interpersonnelle » et non sur une « confiance institutionnelle » puisqu'aucune institution ne peut garantir contre une « trahison affective ». Par conséquent, les connaissances objectives dont les uns disposent sur les autres ne suffisent pas à générer une confiance parce que la formation du couple par le mariage implique un type spécifique de coopération entre les partenaires. Il faut donc que chacun s'assure des « bonnes intentions » de l'autre d'où l'importance d'avoir des informations sur la personnalité du futur partenaire.

Mais pour Mamadou, l'appartenance familiale est une source de confiance car la famille joue le rôle d'une institution qui garantit contre tout changement de comportement à l'intérieur de la relation maritale de la part de l'autre partenaire.

Elle offre une sécurité contre une éventuelle conduite « opportuniste » de la part d'un conjoint choisi dans le réseau familial élargi.

Dans un projet de formation du couple, l'enjeu demeure donc dans l'appréhension de la personnalité du futur partenaire dont il faut s'assurer des dispositions permettant la réussite, dans le temps, de la coopération. Pour ce faire, il faut disposer des informations se rapportant à sa personne. Selon G. Simmel, la quantité d'informations sur un individu nécessaire à générer la confiance dépend des enjeux, de l'ampleur que les acteurs veulent donner à leur relation. « Le commerçant moderne », dit-il, « qui entre en relation d'affaires avec un autre commerçant ; le chercheur qui entreprend une étude en collaboration avec un autre chercheur…- tous ceux-là savent sur leur partenaire, à quelques exceptions ou insuffisances près, exactement ce qui est nécessaire pour la relation qu'ils veulent établir. Les traditions et les institutions, le pouvoir de l'opinion publique et les positions tellement circonscrites qu'elles préjugent inéluctablement de l'individu, sont devenues si solides et si fiables que l'on n'a besoin de connaître sur l'autre que certaines données extérieures pour avoir la confiance requise par l'action en commun. Les qualités personnelles qui pourraient, en principe, assurer le fondement d'une modification du comportement à l'intérieur de la relation n'entrent plus en ligne de compte, la motivation et la régulation de ce comportement sont devenues à ce point objectives que la confiance n'exige plus la connaissance véritable de la personne.[289] ». Mais dès que la relation prend une signification particulière pour les acteurs, il faut que les connaissances objectives soient complétées par des informations subjectives de type personnel. « Il suffit au marchand », poursuit Simmel, « qui vend des céréales ou du pétrole à un autre de savoir si ce dernier est solvable ; mais dès qu'il en fait un associé, il ne lui suffit plus de connaître sa situation financière et certaines de ses qualités tout à fait générales, il doit aussi connaître à fond sa personnalité, savoir s'il est correct, s'il a un bon caractère, s'il est d'un tempérament entreprenant ou timoré ; et c'est cette connaissance-réciproque-qui fonde non seulement l'établissement de la relation, mais aussi sa poursuite globale, la collaboration quotidienne, la répartition des tâches entre associés.[290] ».

[289] Simmel, *Études sur les formes de la socialisation*, 356.
[290] Ibid., 357.

Les informations nécessaires à générer la confiance sur laquelle se base le choix du futur conjoint se rapportent, comme nous l'avons vu, au corps et à la corporéité. C'est ainsi que les qualités corporelles de la femme orientées vers l'obéissance et la soumission ainsi que celles de l'homme orientées vers son rapport au travail sont des informations génératrices de la confiance comme anticipation sur le comportement futur de la personne en tant que conjoint.

Avoir des connaissances sur une personne nécessite une longue exploration de sa personnalité. Autrement dit, la confiance que ces connaissances vont générer se construit dans la durée à travers des relations interpersonnelles fréquentes, entretenues dans une certaine proximité. C'est l'exemple des informateurs dont la relation amoureuse a précédé le mariage comme Papis qui s'est engagé dans un projet de mariage après une relation amoureuse de près de 10 ans avec sa future épouse :

> *« Quant au projet de mariage, comme on se fréquentait, chacun avait confiance en l'autre […]. La confiance est primordiale. Parce que même pour avoir une amitié durable avec quelqu'un, il faut que ça repose sur la confiance. C'est ce qui permet de sortir les choses les plus intimes. Pour moi, tant qu'on n'arrive pas à ce stade, je ne dis pas qu'il ne faut pas se lancer, mais ça vous rattrapera tôt ou tard dans la vie. »* (Papis)

Une relation amoureuse rend possible une proximité qui elle-même crée une familiarité entre les individus engagés dans la relation. La familiarité est, selon Francis Bidault et J. Carlos Jarillo, « un ingrédient majeur de la confiance ». « La familiarité », disent-ils, « implique une connaissance intime des individus, de leur ressort affectif, de leurs penchants, de leur savoir-faire...être familier, c'est connaître en profondeur, et donc être capable d'anticiper le comportement et la compétence de l'autre[291] ». La familiarité, à travers la proximité, comme la liaison amoureuse, permet ainsi aux individus engagés dans une relation d'exercer un contrôle social mutuel lors duquel chacun cerne la personnalité de l'autre à travers un ensemble de schèmes de jugement et d'appréciation généralement partagés. Ces schèmes, eux-mêmes, trouvent leur support dans le comportement et la conduite espérés par chacun en fonction de ses attentes, de ses projets, voire de ses intérêts.

[291] Bidault et Jarillo, "La confiance dans les transactions économiques," 116.

Une relation amoureuse préalable à l'entrée en union, place les futurs époux dans une situation d'interaction lors de laquelle chacun « inspecte », « évalue » et « expérimente » les caractéristiques comportementales de l'autre. Ce sont ces signaux comportementaux, s'ils sont jugés conformes aux attentes, qui inspirent la confiance. La relation amoureuse génère une « confiance interpersonnelle » en ce sens qu'elle entraîne une « mise en place de routines communes, générées par des échanges fréquents et divers » qui donnera naissance à une vision commune, partagée des choses. Cette vision commune produit à son tour une « confiance décidée » dès lors que les partenaires franchissent l'étape de la simple relation amoureuse au projet de mariage parce que chacun aura jugé l'autre partenaire compatible à la réalisation de la vie conjugale telle qu'il l'entend et l'attend.

Mais quand le projet de mariage n'est pas précédé d'une relation amoureuse, la confiance qui préside le choix du futur conjoint se construit autrement. En effet, quand la prospection matrimoniale est volontairement menée au Sénégal ou involontairement faute d'un meilleur parti en France, le fait d'être absent des espaces de sociabilité empêchent une participation au contrôle social permettant d'avoir une opinion personnelle sur de potentiels futurs partenaires. La crainte de « se faire avoir » due au manque d'informations sur les individus conduit à se fier à une source de confiance comme le fait de se référer au jugement de l' « opinion publique » ou à confier le choix du conjoint à la famille. C'est ainsi qu'après avoir pris la décision de se marier en 1986, Abdoulaye délèguera la prospection matrimoniale à sa famille qui lui trouvera comme épouse sa cousine germaine âgée de 19 ans et qu'il n'a jusqu'alors pas connue.

> « *Ce n'est pas facile pour quelqu'un qui est en Europe,* confie Abdoulaye, *de marier une femme qu'il ne connaît pas et dont il ne connaît même pas la famille. C'est plus facile si tu connais la femme, ses parents, si tu sais comment elle est voilà ! Donc moi j'ai préféré marier quelqu'un que ma famille connaît… c'est plus facile ».* (51 ans, scolarité primaire non terminée, marié, 2 enfants. Il a émigré en France en 1973 et travaille dans le Bâtiment et travaux publics.).

À la différence d'Abdoulaye, Saliou, trouvera sa future partenaire par l'entremise d'un ami :

> *« Ma femme c'est un ami qui vivait au Sénégal qui m'a mis en contact avec elle. C'est en discutant avec lui, comme on le fait avec des amis, je lui ai dit qu'en ce moment je souhaite me marier mais que je n'avais pas encore trouvé la femme idéale quoi ! Il m'a dit : « moi je connais une fille à Z… dont tout le monde parle, elle est bien éduquée. Vous pouvez bien vous correspondre parce que par rapport au tempérament, à mon avis vous pouvez être ensemble et former un beau couple ». Et voilà c'est parti de là, après il s'est procuré le numéro de téléphone de la fille, on s'est mis en relation et ça abouti au mariage. D'abord j'ai essayé d'entrer en contact avec elle, de voir ce qu'elle aime et n'aime pas. Après j'ai envoyé quelques membres de ma parentèle rendre visite à la fille, voir comment elle est ainsi que sa famille. Les membres de sa famille ont en général une bonne éducation, son père d'ailleurs était infirmier même ses sœurs, l'une est sage-femme les autres ont une activité professionnelle. Elle aussi faisait une scolarité convenable. C'est une fille croyante et elle pratique. Je me suis dit que compte tenu de tout cela, ça ne pourrait que correspondre à ce que je m'attendais. Donc ma femme je ne l'ai pas connue avant de l'épouser. Mais c'est à travers un ami, et par rapport au comportement de ce dernier, je me suis fié à ce qu'il m'a dit de la fille et les renseignements que je me suis procurés sur elle correspondaient bien à ce que l'ami m'a dit. Je ne la connaissais pas, elle aussi ne me connaissait pas. Par rapport aux échos que j'ai eus par mon ami, elle aussi par rapport aux échos qu'elle a eus de moi par cet ami, on s'est marié.* (28 ans, technicien en « structure métallique », en couple, un enfant)

Abdoulaye et Saliou n'ont pas entretenu une relation interpersonnelle préalable de type face à face permettant de saisir les signaux comportementaux des futurs conjoints. Donc leur choix n'est pas fondé sur une « confiance interpersonnelle » comme dans le cas de Papis. Leur assurance que les partenaires choisis ne vont pas modifier leur comportement dans la relation maritale est le produit de la confiance accordée à la famille concernant Abdoulaye et à l'ami pour ce qui est de Saliou. Le fait de se fier au jugement de l'ami ou de la famille pour le choix du conjoint, augure d'un partage des mêmes supports d'appréciation des qualités individuelles recherchées dans l'élection d'un futur conjoint. Cette vision commune des choses, la référence au même schéma de jugement et d'appréciation fonde la confiance accordée par les premiers aux seconds. Ici le choix du futur conjoint n'a pas nécessité une évaluation mutuelle préalable des individus dans un rapport interpersonnel de proximité comme la relation amoureuse.

Le jugement et l'appréciation de l'entremetteur dans le cas d'Abdoulaye et Saliou suffisent à générer la confiance ayant entériné leur choix du partenaire.

La confiance mobilisée ici est une « confiance transférée » de l'entremetteur à la personne convoitée pour un mariage. Le mécanisme qui fonde la confiance transférée fonctionne en deux étapes. Premièrement, le candidat au mariage et l'entremetteur entretiennent une relation antérieure lors de laquelle chacun a obtenu sur l'autre des informations personnelles génératrices de confiance. Dans le cas de Saliou et son ami, la première interaction génératrice de confiance a été d'abord verbale. Car la confiance se construit dès l'instant même où la parole est énoncée. Lors de cette interaction, l'usage de certains mots s'est avéré important dans le processus d'établissement du lien de confiance. L'échange verbal a commencé donc par l'annonce faite par Saliou à son ami de son intention de se marier s'il trouve la « femme idéale ». L'ami répondra en ces termes: « je connais une fille à Z… dont tout le monde parle, elle est bien éduquée (...) ». En décryptant cette réponse, on voit que l'ami de Saliou utilise deux sujets: « je » et « tout le monde ». « Je » renvoie à un jugement, une opinion singulière qui, à elle seule, n'a pas une grande force de persuasion. Or « tout le monde », sujet impersonnel et vague car dans « tout le monde » il fait allusion à un ensemble indéfini, non précis parce qu'on ne connait pas les individus qui composent ce « tout », (est-ce des jeunes, des femmes, des hommes et femmes…), renvoie à un collectif dont la référence donne plus de légitimité au jugement sur la fille. En effet, ce n'est pas l'ami seul, le « je » qui trouve que la fille est « bien éduquée », mais le « tout le monde ». Ainsi, l'invocation du sujet « tout le monde » donne plus de crédit au jugement sur la fille, donc il est plus apte à générer la confiance que le « je » plutôt personnel et moins légitime.

Mais pour que la confiance de Saliou en son ami gagne en intensité, il va procéder à une sorte de vérification du discours de ce dernier. « La confiance n'exclut pas le contrôle » dit l'adage. Pour ce faire, Saliou enverra des membres de sa parentèle chez la fille convoitée: (« *Après j'ai envoyé quelques membres de ma famille rendre visite à la fille, voir comment elle est ainsi que sa famille…* »).

La profession du père de la fille, de ses sœurs, et le niveau d'étude de celle-ci (car elle a obtenu le bac) sont des informations complémentaires constituant des « éléments de validation et de preuve [292]» du jugement de l'ami et qui ne font qu'augmenter le degré de confiance de Saliou.

Deuxièmement, la confiance de « l'entremetteur » en la personne convoitée en vue d'un mariage devient, de fait, la confiance de l'intéressé puisqu'il s'opère une sorte de transfert des schèmes de jugement et d'appréciation du second au premier, les deux se référant au même cadre normatif. Tout fonctionne, en effet, comme si les candidats au mariage et les « entremetteurs » étaient interchangeables et que placés dans les mêmes conditions, les uns et les autres auraient émis les mêmes jugements sur les individus convoités.

Dans le cas d'Abdoulaye c'est la famille et l'ensemble des savoirs qu'elle a sur la cousine germaine qui garantissent contre tout comportement opportuniste de la part de cette dernière. Quant à Saliou, ce sont les informations portant sur les membres de la famille d'appartenance de la personne (le père infirmier, la grande sœur sage-femme) et sur la fille elle-même, sa scolarité et surtout sa « croyance en Dieu » qui apportent cette assurance. En effet, la « croyance en Dieu » interdit à la personne qui est ainsi disposée de se comporter de façon opportuniste. Choisir le futur conjoint qui croit en Dieu, c'est avoir l'assurance qu'il va s'engager dans l'union dans le respect de ce qu'on pourrait appeler « l'étique de la vie conjugale » ou « affectio matrimonialis », c'est-à-dire apporter amour et assistance à son conjoint dans les pires comme dans les meilleurs moments. Celui qui croit en Dieu, avons-nous dit, se marie normalement au « nom de Dieu » et pas au nom d'un « avantage tentateur[293] » comme par exemple la possibilité d'émigrer.

L'entrée en union comme situation dans laquelle des individus s'engagent dans une sorte de contrat impliquant non seulement des droits et des devoirs mais aussi des obligations, la qualité du partenaire cocontractant demeure un enjeu de taille. Comme toute relation qui s'inscrit dans la durée, la sélection du conjoint en vue du mariage repose sur un ensemble de dispositifs et conventions associés à la reconnaissance de sa fiabilité, donc générateurs de confiance. En effet, la confiance comme anticipation du comportement de l'autre est générée par un ensemble de signaux que les partenaires engagés dans une interaction s'envoient mutuellement et qui leur servent d'éléments de jugement et d'appréciation.

[292] Servet, "Paroles données: le lien de confiance," 48.
[293] Alain Bénabent, "La liberté individuelle et le mariage," *Revue trimestrielle de droit civil*, no. 3 (1973): 472.

Ainsi, l'importance de la coopération entre conjoints, qu'implique la vie maritale, ne peut être possible sans que les futurs partenaires ne disposent l'un sur l'autre d'une quantité nécessaire de savoirs leur permettant de s'assurer que l'un ne va pas se comporter de façon à compromettre la réalisation des attentes de l'autre. Ce savoir n'est jamais total il est donc toujours limité et est relatif au domaine sur lequel va porter la coopération entre les individus. Lors du choix du futur conjoint, la « foi en Dieu », la « bonne éducation », l'« ouverture d'esprit », les dispositions à assumer les responsabilités d'adulte, sont des signaux assez suffisants pour générer la confiance. Toutefois, il n'y a pas de certitude que celui qui bénéficie de la confiance se comportera de façon attendue dans la vie maritale. C'est pourquoi, la confiance « implique toujours incertitude, risque, anticipation et calcul probabiliste, pari.[294] ». Autrement dit, là où il y a certitude, il y a peu de place pour la confiance. La confiance, c'est l'espoir, au regard de certains signaux, que l'individu va se comporter de façon attendue, convenable dans un type de coopération donné. Ce pari, sur le comportement non opportuniste de l'autre, qu'est la confiance, repose sur différentes sources d'informations.

Chez les migrants sénégalais de notre échantillon, la confiance en la personne choisie en vue du mariage se base sur deux types de savoirs: des savoirs de type personnels, c'est-à-dire relatifs à la personnalité propre à l'individu; des savoirs de type collectif, c'est-à-dire des connaissances se rapportant non pas à l'individu en tant qu'unité, mais à son groupe d'appartenance, en premier lieu sa famille.

Dans la seconde source, la confiance se fonde d'abord sur la réputation collective parce qu'il y a une conception « héréditaire » de la réputation ; alors que dans la première, la confiance se base sur la « réputation individuelle » qui elle-même se construit à partir du jugement porté sur le corps et la corporéité de l'individu à partir des normes et valeurs collectivement partagées.

La confiance est donc accordée de deux façons, soit directement à la personne convoitée à travers une relation interpersonnelle de type « face à face » comme la relation amoureuse, soit indirectement via un « entremetteur » qui dispose des savoirs sur la personne ciblée ou sur sa famille. Dans ce second cas, la confiance revient à « se fier » au jugement et à l'appréciation d'autrui.

[294] Servet, "Paroles données: le lien de confiance," 49.

De ce qui précède, il apparaît que la mise en couple par le mariage est soumise à une construction collective en raison de l'injonction de l'environnement social et familial dans sa validation. Malgré la diversité des histoires matrimoniales, les projets de mariage sont, presque tous, soumis à une validation collective dans la phase du choix du futur conjoint notamment. C'est parce qu'ils sont soumis à une validation collective que les projets matrimoniaux sont contrôlés par tout un système social omniprésent. Le contrôle des entrées en union de la part de l'environnement social et familial prend, nous semble-t-il, trois formes.

La première s'opère par « injonction directe ». Il s'agit des projets matrimoniaux initiés par la parentèle qui, d'une part, choisit le futur conjoint ; d'autre part détermine la temporalité de l'entrée en union. Autrement dit, c'est la parentèle qui définit le « temps de se marier » ainsi que la personne à épouser et laisse peu de marge de manœuvre au principal intéressé. Nous avons vu que cette « injonction directe » s'exerce aussi bien en France qu'au Sénégal mais ne s'appuie pas sur les mêmes registres de légitimation. En France, l'initiation du projet de mariage est légitimée par le souci de préservation des intérêts du groupe. Ces intérêts essentiellement symboliques, tournent autour de la préservation de l'honneur familial, lui-même fortement lié à la capacité d'une famille, en situation d'immigration, à témoigner sa fidélité aux membres de la société de départ en reproduisant les attributs socioculturels qui font le « nous ». Ces intérêts peuvent être liés à des enjeux migratoires, le projet de mariage aura pour but de permettre l'émigration en France d'un membre de la famille élargie. Mais cet élan de solidarité n'est, en général, pas clairement avoué pour convaincre les individus d'accepter le projet de mariage initié par les membres de la parentèle. Les arguments de légitimation souvent mobilisés sont orientés vers la défense des intérêts symboliques du groupe, tels que la préservation ou la défense de son honneur, de sa réputation.

Au Sénégal, les arguments légitimant l'injonction de la parentèle sont orientés vers la défense des intérêts de la personne elle-même, de ce qui est perçu par la famille comme quelque chose de « bien » ou de « mieux » pour elle ; car le mariage procure un gain symbolique personnel, à savoir la reconnaissance sociale.

Toutefois, les femmes subissent plus que les hommes cette « injonction directe » de la famille dans la construction du projet de mariage. Cette différence est liée au fait que les seconds ont plus que les premières la possibilité de résister à la pression au mariage en opposant au projet de la famille des arguments bénéficiant d'une légitimité sociale comme

l’instabilité professionnelle. Quant aux femmes, leur quasi impossibilité à se soustraire à un projet de mariage initié par la parentèle tient au fait que leur calendrier matrimonial dépend peu de leur insertion sur le marché du travail. La société leur reconnait deux modes d’ascension sociale quasi équivalents à savoir : la mise en couple par le mariage et l’insertion professionnelle. C’est ainsi que leur sortie du circuit scolaire au profit d’un mariage est rarement perçue comme un « comportement illogique » voire « irrationnel en finalité » puisque l’entrée en union pour une femme produit les mêmes effets que la conversion future de sa dot scolaire sur le marché du travail. D’où l’ambivalence des femmes vivant au Sénégal et mariées à des émigrés. Chez ces femmes, l’acceptation du projet de mariage initié par la famille et jugé contraire à leurs aspirations personnelles se présente comme une « chance » pour elles de trouver le « meilleur parti » et par conséquent d’être à l’abri des incertitudes du marché matrimonial. Le mariage leur procure alors un statut social aussi valorisant que l’activité professionnelle. Cela est moins vrai pour les descendantes d’immigrants pour qui accepter le mariage vise, avant tout, à la préservation de l’honneur familial dont elles sont, en partie, les garantes.

La deuxième forme de construction collective du projet de mariage se réalise par ce que l’on peut appeler une « injonction indirecte ». Ici, le projet de mariage n’est pas à l’initiative de la famille. À la différence de la première forme, la parentèle n'effectue pas, *a priori*, le choix du futur conjoint. Elle ne détermine pas non plus la temporalité de l’entrée en union, c’est-à-dire qu’elle ne définit pas le moment qui convient pour se marier. La pression au mariage de la part de la famille vise plutôt à inscrire une relation amoureuse préexistante dans « le cadre légal du mariage ». Cette injonction de l’environnement social et familial dans la construction du projet de mariage est liée à sa préférence pour le mariage, surtout si les partenaires sont jugés compatibles, plutôt que pour la « simple » relation amoureuse pré maritale. Elle est donc plus le fait d’une intolérance de l’entourage à une forme de relation entre les sexes contraire à son idéal social et moral.

Concernant la troisième forme de construction collective du projet de mariage, elle s'opère par « injonction passive ». Ici, la définition du calendrier matrimonial ainsi que le choix du conjoint sont à l’initiative de l’individu. Le rôle de l’environnement social et familial se limite donc à la validation ou à l’invalidation du conjoint choisi. Il veille, ainsi, à ce que le futur partenaire corresponde aux critères d’éligibilité collectivement formulés.

En effet, le choix du conjoint, même à l'initiative de l'individu, se fait en conformité aux attentes du groupe. L'entourage n'intervient pas explicitement dans le choix du conjoint. Il le canalise en mettant en place tout un ensemble de garde-fous qui orientent, de façon implicite, la sélection du futur partenaire en vue d'un mariage.

Cette typologie vient compléter celle déjà opérée par d'autres chercheurs.

Par exemple, en étudiant le mariage en fonction des modalités du choix du conjoint dans le pays d'émigration à partir d'un échantillon d'individus vivant en France, M.-C. Muñoz a identifié les quatre formes suivantes d'entrée en union :

- « le mariage prescrit » qui renvoie au choix du conjoint qui s'opère dans un cadre bien défini à l'avance comme la préférence chez les Arabes de l'union entre cousins parallèles patrilatéraux, ou encore quand des parents se promettent en mariage leurs enfants parfois avant même que ceux-ci ne naissent ;

- Le mariage arrangé avec accord des intéressés : « Il s'agit du mariage arrangé par les parents, ou un membre de la famille du demandeur…C'est avant tout une affaire de famille que la parenté prend en main quand les filles et les garçons sont en âge de se marier, sans que l'initiative leur revienne. Un jeune homme ou une jeune femme à marier, qui appartient à une famille « bien », respectée et respectable, est repéré (e) comme parti possible. Soit les parents se connaissent déjà, soit ils vont faire connaissance à l'occasion des premières tractations, et si les familles se plaisent, si l'entente entre elles est bonne, les jeunes gens seront informés des projets des parents et les présentations auront lieu. Les critères de jugement et de choix portent d'abord sur la famille. Du côté des jeunes gens, la connaissance du futur conjoint est généralement une des conditions posée à leur engagement, mais il arrive qu'ils s'engagent sur un simple échange de photographies et que la rencontre ait lieu au moment des fiançailles[295]. » ;

- « Le choix individuel avec accord des parents » : dans cette forme, le mariage intervient après une prospection matrimoniale à l'initiative des jeunes. Mais le choix du futur conjoint est réalisé à travers des critères conformes aux attentes familiales qui laissent peu de place au hasard. « Il y a une autonomie relative du sujet qui choisit son partenaire dans

[295] Marie-Claude Muñoz, "Épouser au pays, vivre en France," *Revue européenne des migrations internationales* 15, no. 3 (1999): 108.

des marges autorisées. Le jeune homme ou la jeune fille fait un choix conforme aux attentes parentales et reste dans la norme.[296] » ;

- « Le choix individuel » se caractérise quant à lui par la mise en avant de l'amour comme critère de réussite du mariage. Ici, le choix du futur conjoint est présenté comme étant l'expression de la seule volonté individuelle, sans aucune référence à l'accord des parents est le seul fait des hommes. Toutefois, M.-C. Muñoz précise que la rencontre avec le futur partenaire a lieu dans l'espace codifié du quartier, ou dans des familles qui se connaissent déjà.[297]

Pour faire le parallèle entre les formes de contrôle des mariages que nous avons identifiées et la typologie de M.-C. Muñoz, nous préciserons que chez nos informateurs, un seul cas de mariage a été noté entre individus dont les parents se seraient promis avant leur naissance. C'est l'exemple de Marème (39 ans, 1 enfant, scolarité primaire non terminée, Femme de chambre) qui a confié avoir épousé le fils (émigré, technicien en Télécommunication) de la meilleure amie de sa mère. Selon cette informatrice, les deux mères se seraient promis en mariage leurs enfants. Mais cette promesse, n'a pas ici un caractère prescriptif donc obligatoire car ce projet de mariage n'était pas prévu à l'avance surtout que Marème avait eu une promesse de mariage de la part de son petit ami qui n'était pas professionnellement établi et qui comptait l'épouser une fois qu'il aurait réussi à émigrer en Italie. Marème n'a pas voulu prendre ce « risque » et a donc préféré accepter la demande en mariage de son actuel époux qui, à ses yeux, a déjà rempli les conditions socialement requises de la part d'un homme pour fonder une famille. En plus, Marème place son mariage avec ce technicien en télécommunication sous le coup du hasard.

Dans la plupart des cas, les projets matrimoniaux ont été soit à l'initiative des familles, qui travaillent à les faire accepter aux « principaux intéressés » ; soit à l'initiative des individus mais avec l'adhésion des parents. Même quand la décision de convoler est prise par l'intéressé, le projet de mariage n'est pas présenté comme étant une entreprise exclusivement individuelle car il va être soumis à une validation collective.

[296] Ibid., 110.
[297] Ibid., 111.

La perpétuation des mécanismes de contrôle des unions, en dépit de la prééminence des valeurs qui promeuvent l'individu, est généralement présentée comme un attachement à certains aspects relevant de la tradition. L'acception des individus de l'injonction de la famille dans la construction de leur projet de mariage est interprétée comme étant la conséquence d'une « peur révérencielle » envers les parents. Le « chantage affectif » est aussi évoqué pour expliquer cette acceptation des descendants au projet de mariage initié par les parents. Donc la peur d'être rejeté, la peur de perdre l'amour des ascendants pousseraient certaines personnes à se soumettre à une union contraire à leurs propres aspirations.

Nous avons indiqué plus haut que la tradition n'est pas une entité qui est reproduite à l'identique. Ce sont plutôt certains traits considérés comme relevant du « passé » qui sont repris au présent non pas par simple nostalgie mais parce qu'ils servent les intérêts de ceux qui ont intérêt à les reproduire.

On peut certes penser que les individus se soumettent aux injonctions de la famille parce qu'ils ont été disposés à la soumission par l'intériorisation des structures sociales et mentales qui sous-tendent ces injonctions. Mais la soumission aux attentes collectives, lors de la construction des projets matrimoniaux, n'est pas qu'un simple déclenchement d'un *habitus* programmé à cet effet. Certains acceptent l'injonction de la famille, en premier lieu des parents, parce qu'ils y trouvent leur intérêt. C'est le cas de ceux qui cherchent les futures épouses disposées à la soumission et à l'obéissance, celles sur lesquelles ils pourront asseoir leur domination. Donc l'opposition entre les parents « bourreaux » et les « enfants victimes » devrait être tempérée.

D'une façon générale, le contrôle des unions est le résultat d'un rapport de force entre les membres d'une famille, précisément entre ascendants et descendants. Les premiers, pour veiller à la préservation des intérêts de la famille, de son unité, du devoir de solidarité entre ses membres, orientent dans ce sens les projets matrimoniaux des enfants. Ce qui, parfois, va à l'encontre des aspirations personnelles et génère des clivages entre ascendants et descendants. Les projets matrimoniaux de ces derniers cristallisent ainsi les rapports de force entre parents et enfants dont le concept de pouvoir permet, nous semble-t-il, de rendre compte.

Chapitre III : La construction du projet de mariage comme rapport de pouvoir

Le concept de pouvoir a des sens divers et variés. Il peut désigner la capacité d'action d'un individu (ou d'une institution) soit sur lui-même pour signifier sa capacité de maîtrise de soi ; soit sur autrui, dans ce cas, il s'agit généralement de sa capacité à influencer les actions de l'autre dans une relation interactive. Le pouvoir s'appréhende donc dans une relation d'échange.

Parler de rapport de pouvoir dans la construction du projet de mariage, c'est reconnaître, dans une interaction interpersonnelle, la capacité de certains individus à modifier le cours de l'action des autres. Même si cette interaction entre individus s'inscrit dans une relation d'échange, cet échange n'est pas équilibré. Il est donc favorable aux uns et défavorable aux autres. C'est sous cet angle que M. Crozier et E. Friedberg définissent le pouvoir comme « une relation d'échange, donc réciproque, mais où les termes de l'échange sont plus favorables à l'une des parties en présence[298] ». « C'est un rapport de force, dont l'un peut retirer davantage que l'autre, mais où, également, l'un n'est jamais totalement démuni face à l'autre.[299] ». En effet, ce qui permet, dans une relation de pouvoir, à certains individus d'avoir la capacité de changer le cours de l'action des autres, c'est la possession ou la maîtrise de ressources de la part des uns au détriment des autres. En ce sens, « le pouvoir réside donc », pour M. Crozier et E. Friedberg, « dans la marge de liberté dont dispose chacun des partenaires engagés dans une relation de pouvoir, c'est-à-dire dans sa possibilité plus ou moins grande de refuser ce que l'autre lui demande. Et la force, la richesse, le prestige, l'autorité, bref, les ressources que possèdent les uns et les autres n'interviennent que dans la mesure où ils leur fournissent une liberté d'action plus grande[300] ». Toutefois, ces ressources doivent être pertinentes au regard du cadre structurel dans lequel s'inscrit l'interaction entre les agents.

[298] Michel Crozier et Erhard Friedberg, *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective* (Paris: Éd. du Seuil, 1992), 69.
[299] Ibid.
[300] Ibid., 69-70.

Chez M. Crozier et E. Friedberg, le rapport de pouvoir est la résultante d'un jeu dans lequel chaque acteur mobilise de façon stratégique les ressources en sa possession pour obtenir de l'autre le comportement attendu.

F. Chazel reconnait aussi l'importance de la possession des ressources et de leur utilisation dans une relation de pouvoir. « L'exercice du pouvoir dans le cours de l'interaction », dit-il, « dépend de l'utilisation des ressources (…). Le pouvoir est relationnel mais il n'opère que sur la base des asymétries de ressources inhérentes aux structures de domination.[301] ». Mais il va au-delà de la seule possession de ressources et introduit une autre caractéristique du rapport de pouvoir à savoir la possibilité de recourir à des sanctions. Pour lui le pouvoir se caractérise par « la réduction de la gamme des cours d'actions ouverts à autrui d'une part, [et] l'éventualité d'un recours à des sanctions de l'autre[302] » « Le pouvoir consiste en la probabilité, pour une unité sociale A, d'obtenir la soumission à sa stratégie propre d'une unité sociale B (ou des unités sociales B et C, etc…) en réduisant la gamme des cours d'action ouverts (ou permis) à cette dernière sous l'effet de sanctions situationnelles négatives, qu'elles soient simplement invoquées à titre de menace ou qu'elles fassent l'objet d'une application effective.[303] ».
Pour saisir un rapport de pouvoir, il faudrait donc identifier les agents impliqués dans l'interaction, les ressources dont dispose chacun ainsi que les possibilités de sanction que ces ressources offrent.

Ces approches du pouvoir nous semblent traduire la relation entre individu et famille lors de la construction d'un projet matrimonial, car cette construction s'opère, dans la plupart des cas, dans une interaction entre l'intéressé et la famille où chaque partie essaye d'orienter le projet de mariage dans le sens de ses attentes. La relation est dissymétrique parce que la famille occupe la position dominante, l'autorité est de son côté. Il arrive que les projets de mariage fassent l'objet d'une négociation qui aboutit à un compromis entre considérations personnelles et attentes collectives. Mais cette négociation n'implique pas une réciprocité du rapport de pouvoir.

[301] François Chazel, "Pouvoir, structure et domination," *Revue française de sociologie* XXIV, no. 3 (1983): 387.
[302] François Chazel, "Pouvoir, cause et force," *Revue française de sociologie* XV, no. 4 (1974): 449.
[303] Ibid., 457.

Dans la construction d'un projet de mariage, l'individu ne jouit pas d'une plus grande marge de manœuvre car c'est la famille, de par sa position d'autorité, qui décide des concessions à lui accorder ou non en fonction des enjeux. Cette relation entre l'individu et la famille autour des questions matrimoniales ne s'inscrit pas, non plus, dans un jeu relationnel où chaque partie tenterait de développer des stratégies en fonction des forces et faiblesses de l'autre. Ici, les ressources et la possibilité de sanctions qu'elles offrent sont d'emblée du côté de la famille ; ce qui, la plupart du temps, réduit la marge de manœuvre de l'individu. Autrement dit, le rapport de force est le plus souvent en faveur de la famille. Ainsi, nous pouvons dire que la construction d'un mariage est un rapport de pouvoir qui se caractérise par la capacité de la famille à contraindre l'individu à conformer ses choix conjugaux aux attentes collectivement formulées.

I/ Le pouvoir de la famille dans l'orientation des choix conjugaux

La capacité d'un individu à exercer une contrainte sur autrui tient à sa possession de ressources sources de pouvoir. A. Toffler pense que « la force, la richesse et le savoir demeurent les leviers par excellence; ils constituent la triade fondamentale du pouvoir[304]». Ce sont, pour lui, les moyens utilisés par l'élite dirigeante, ou par les individus dans leurs relations privées pour exercer la violence. « Le pouvoir » dit-il « implique l'usage de la violence par la force physique, par la richesse, par le savoir.[305]».

De quelle (s) ressource (s) dispose la famille pour orienter les choix conjugaux des descendants ?

Les études sur le mariage ont montré que dans les sociétés traditionnelles caractérisées par une économie de type agricole et par une rareté de l'argent, la construction d'un projet d'union était du ressort des parents qui veillaient à l'assortiment des couples parce que le mariage correspondait à des stratégies intentionnelles des agents visant à augmenter ou conserver leurs capitaux économique et symbolique.

[304] Alvin Toffler, *Les nouveaux pouvoirs (Powershift). Savoir, richesse et violence à la veille du XXIe siècle.* (Paris: Fayard, 1991), 36.
[305] Ibid., 37.

Dans ces sociétés, les parents avaient une autorité sur les enfants parce qu'ils contrôlaient les outils de production tels que la terre, et qu'ils avaient un pouvoir d'exhérédation sur leur descendance.

Dans cette société, le chef de famille, donc le père (ou l'aîné en l'absence du père), détient l'économie familiale. « Il administre les terres, organise leur exploitation, gère les récoles.[306] ». En plus des questions économiques, il décide des questions sociales car « rien ne pouvait se faire sans son accord, y compris les mariages, divorces, règlements de conflits.[307] ». Cette position dominante lui permettait donc de contrôler les mariages.

Mais la structure socioéconomique de la société « traditionnelle » a changé car d'une économie essentiellement agricole, elle est passée à une économie de type industriel et de service brisant ainsi le lien de dépendance économique des enfants vis-à-vis des parents. Ainsi, ceux qui jadis étaient économiquement dominés peuvent acquérir une indépendance économique en travaillant pour leur propre compte hors de l'exploitation familiale.

Toutefois, nous avons vu que les transformations des structures sociales traditionnelles n'ont pas affecté les rapports entre générations en matière de construction des projets matrimoniaux. Certes, les individus sont devenus moins dépendants de l'économie familiale ce qui leur confère une certaine autonomie. Mais chez les migrants sénégalais l'indépendance économique semble ne pas équivaloir à une « autonomie ». En effet, les choix conjugaux restent encore, et à des degrés variés, soumis au contrôle collectif parce qu'un projet d'union dépasse la seule volonté des individus en ce sens qu'il met en rapport deux groupes familiaux. C'est pourquoi il est encore perçu comme une « affaire de familles ». Cette dimension familiale, donc collective, des projets matrimoniaux se caractérise par la prééminence de certains aspects de la coutume dans la conclusion des unions.

[306] Diop, *La Famille Wolof*, 159.
[307] Ibid., 177.

I.1/ La conclusion du mariage au confluent des trois sources du droit matrimonial sénégalais

Le Sénégal a connu de multiples influences ayant causé divers bouleversements dans tous les aspects de la vie sociale et économique des populations. Ces influences sont essentiellement exogènes et sont liées à l'introduction de l'Islam, à l'arrivée des missionnaires catholiques et à la colonisation.

Il est difficile de dire laquelle des deux religions fut la première à arriver au Sénégal. Mais nous pouvons, avec plus de certitude, dire que le Christianisme a été introduit par les missionnaires européens. « Les Portugais sont sans contredit les premiers qui envoyèrent des prêtres sur les côtes (sénégalaises)[308]». Ce sont eux qui ont commencé à mener des missions d'évangélisation. Leur présence s'explique par le fait que ce sont les Portugais qui furent les premiers à détenir des comptoirs commerciaux sur les côtes africaines en général, sénégalaises en particulier.

Les premiers missionnaires français arrivèrent en 1635 et commencèrent à évangéliser d'abord les habitants de Gorée[309], puis peu à peu, Saint-Louis[310] et Joal dans « la petite côte[311] ».

Quant à l'Islam, il est difficile de dire avec précision la période de son introduction même si certains historiens ont situé sa présence au Sénégal entre le IXe et XIe siècle. Selon Amadou Bamba Ndiaye, l'Islam y aurait été introduit, avant les vagues d'islamisation entreprises par les Arabes, par « le biais des mouvements migratoires des Toucouleurs venus d'Ethiopie […], et qui se sont installés définitivement dans les rives du fleuve Sénégal au Nord du pays qui porte le même nom[312] ». Pour lui, l'Islam aurait donc été introduit au Sénégal par les Toucouleurs. Cette thèse semble être confirmée par l'Abbé D. Boilat (1984), pour qui le « caractère général des Toucouleurs, c'est d'être tous de rigides observateurs du Coran ». Pour lui, « ils sont tellement fanatiques » qu'ils se sont lancés auprès des autres populations sénégalaises dans la propagation de l'islamisme.

---

[308] David Boilat, *Esquisses sénégalaises* (Paris: Éditions Karthala, 1984), 20.

[309] Gorée est une île sénégalaise située aux larges de Dakar (actuelle capitale du Sénégal). C'est par cette île que transitaient les négriers avant leur long voyage vers les Amériques.

[310] Capitale du Sénégal pendant l'époque coloniale.

[311] Pour plus de détails sur la présence les missionnaires français ainsi que leurs activités au Sénégal, voir Abbé David Boilat, 1984 : 20-60p

[312] Mamadou Bamba Ndiaye, "La famille musulmane au Sénégal entre la tradition et modernité," dans *Familles musulmanes et modernité, le défi des traditions* (Paris, 1986), 151.

Ces deux religions dites révélées à savoir le Christianisme et l'Islam, les deux plus grandes par le nombre de fidèles, vont influencer l'organisation sociale de nombreuses sociétés sénégalaises.

Une religion a deux aspects : un aspect rituel, à savoir les pratiques ; et un aspect juridique, c'est-à-dire l'ensemble des règles visant à réguler la vie sociale dans tous ses aspects. En effet, le «Droit chrétien » et le « Droit musulman » vont beaucoup influencer les jurisprudences des pays qui ont adopté ces religions même ceux qui se définissent comme des « États laïcs ». C'est le cas du Sénégal.

Le Code sénégalais de la Famille est au confluent de trois types de droit : le droit dit « coutumier », le droit dit « musulman » dû à la forte présence de l'Islam et le droit « moderne » inspiré du Code français napoléonien, lui-même influencé par le Christianisme et imposé par le colonisateur. Malgré la forte influence du Catholicisme et surtout de l'Islam, certaines coutumes « traditionnelles » se sont maintenues. La colonisation, à travers le droit « moderne laïc », n'a pas complètement affecté les pratiques nuptiales préexistantes. P. Antoine pense que si l'administration coloniale n'a pas substitué le droit français au doit coutumier et religieux en matière de famille, c'est pour ménager les chefs religieux et leurs fidèles[313]. Dès lors, trois droits matrimoniaux vont se côtoyer au Sénégal: le droit coutumier, le droit religieux et le droit civil. Chez les Musulmans, le mode dominant de conclusion des unions se fait suivant un mélange entre les deux premiers types de droit cités donnant naissance à ce que nous avons choisi d'appeler le « mariage traditionnel religieux ». Nous entendons par là tout projet d'union initié et conclu suivant la coutume et la religion.

Chez les Catholiques, le mariage coutumier précède le mariage civil et religieux. À la différence des Musulmans, les individus de confession catholique ne peuvent pas contracter un mariage religieux avant un mariage civil. Ce qui veut dire qu'ils adoptent partiellement le droit civil en matière d'union matrimoniale.

[313] Philippe Antoine, "La société dakaroise et le mariage civil : un compromis entre droit de la famille et religion," *Actes des colloques de l'Association Internationale des Démographes de Langue Française (Québec 2008)*, http://www.erudit.org/livre/aidelf/2008/001555co.pdf.

Il convient de préciser, au passage, que la dualité entre « droit laïc » et « droit musulman » existe aussi en matière successorale donnant lieu à des usages sociaux différents en fonction des intérêts en jeu. Par exemple, les musulmans peuvent, suivant les cas, adopter le code de la famille ou le droit musulman pour régler une succession.

Cette coexistence entre trois types de droits matrimoniaux et la prééminence du mariage coutumier perpétuent le caractère familial, donc collectif, des unions. Contrairement au mariage civil qui accorde une place prépondérante à la « volonté individuelle », le « mariage coutumier » confère une autorité aux parents parce qu'il leur accorde une position dominante dans la conclusion du projet d'union. Le mariage « coutumier » n'est donc pas une affaire de deux personnes car il a pour enjeu la stabilité familiale et la continuité filiale. C'est ainsi qu'en tenant compte de l'influence communautaire dans la construction des projets matrimoniaux dans les « sociétés traditionnelles camerounaises », A. C. Lomo-Myazhiom y distingue cinq fonctions principales du mariage :

- établir le lien entre vivants et morts ;

- assurer la continuité à travers la procréation ;

- préserver les traditions du groupe par les activités éducatives des sociétés initiatiques ;

- œuvrer à l'établissement de liens sociaux entre divers groupes ;

- promouvoir l'activité économique à travers les échanges importants qui se font au moment des unions[314].

Chez les individus de confession musulmane, la coutume et la religion interfèrent. Les fiançailles suivent les principes coutumiers. Après l'étape des fiançailles, l'union proprement dite est scellée selon les prescriptions du Coran.

Chez les Catholiques, les fiançailles sont suivies d'un mariage civil puis d'un mariage religieux.

[314] Aggée Célestin Lomo Myazhiom, *Mariages et domination française en Afrique Noire (1916-1958)* (Paris: Éditions L'Harmattan, 2001), 29.

Cette perpétuation des principes de la coutume fait qu'un projet de mariage apparaît comme une des occasions d'instaurer une alliance entre deux groupes familiaux par le transfert d'un individu d'un groupe A à un groupe B moyennant des garanties et surtout une compensation.

Le projet de mariage ouvre donc un cycle d'échanges entre deux groupes familiaux, échanges à la fois symboliques et économiques. C'est en ce sens qu'il dépasse la seule volonté des individus. Ces derniers n'ont généralement pas leur mot à dire et leur désir de convoler ne constitue en rien une garantie pour la conclusion du projet de mariage car celui-ci peut, à tout moment, être interrompu indépendamment de leur volonté.

I.2/ La conclusion du projet de mariage comme relation d'échange

L'échange dans son acceptation juridique est la « convention par laquelle deux propriétaires se cèdent respectivement un bien contre un autre bien ». En économie, la notion d'échange a été essentiellement développée pour caractériser la circulation des biens et des richesses entre les individus, les peuples par le troc ou par le commerce. Le concept a été aussi utilisé pour désigner la relation basée sur l'échange d'un service offert par la femme à l'homme en contrepartie d'une rétribution. C'est dans ce sens que P. Tabet[315], parle « d'échange économico sexuel » pour dire que la « classe des hommes » occupe la position dominante dans le domaine économique, position qu'elle utilise pour s'attacher les services sexuels des femmes moyennant une compensation financière. Cette conception des rapports d'échange entre les deux sexes a amené B. Lemennicier à avancer que : « De tous temps les hommes ont été prêts à acheter le privilège d'avoir des relations sexuelles avec les femmes.[316] ». « Le fondement du mariage, poursuit-il, est un échange où la femme offre affection, relations sexuelles et enfants légitimes en compensation d'un salaire ou d'un support financier accessoirement d'amour ou de tendresse assorti d'enfants légitimes.[317] ». Mais le mariage n'est pas qu'un échange de services entre deux individus.

[315] Paola Tabet, *La grande arnaque : sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, trad. Josée Contreras (Paris: L'Harmattan, 2004).
[316] Lemennicier, *Le Marché du mariage et de la famille*, 54.
[317] Ibid., 55.

Comme nous l'avons dit, le couple ainsi formé ne constitue pas une unité domestique distincte. Il vient s'agréger à la cellule familiale de base dont il est le prolongement. Même si le « communautarisme » au sens d'A. B. Diop, n'est plus le mode d'organisation sociale dominant, l'union entre deux individus ne vise pas à créer un ménage indépendant. Elle a pour objectif d'assurer la continuité filiale et familiale. Par conséquent, un projet de mariage n'a pas comme seule finalité un échange de services entre l'homme et la femme mais aussi et surtout une alliance de deux groupes familiaux : le groupe de la femme et celui de l'homme. Autrement dit, le projet de mariage instaure un cycle d'échange qui dépasse les seuls intéressés.

Le mariage comme système d'échange collectif est la thèse de C. Lévi-Strauss à travers sa théorie de la « réciprocité » appliquée au mariage dans les sociétés dites « primitives ». Dans ces sociétés, l'échange comprend une « catégorie de biens les plus précieux, les femmes[318] ». Si les femmes constituent le bien le plus précieux, c'est au regard de leur importance dans le système des valeurs des primitifs. C. Lévi-Strauss pense que dans des groupes où la satisfaction des besoins économiques repose entièrement sur la société conjugale et sur la division du travail entre les sexes, non seulement l'homme et la femme n'ont pas la même spécialisation technique, et dépendent donc l'un de l'autre pour la fabrication des objets nécessaires aux tâches quotidiennes, mais ils se consacrent à la production de types différents de nourriture. Une alimentation complète et surtout régulière, dépend de cette véritable coopération de production que constitue un ménage.

L'importance de la femme dans la reproduction des communautés est la thèse de C. Meillassoux. Pour lui, c'est le besoin pour chaque communauté de renouveler ses membres qui justifie le besoin de redistribution des femmes pubères disponibles. Les femmes sont donc incontournables dans ce processus de reproduction des sociétés agricoles d'auto subsistance du fait de leurs qualités reproductives. C'est ainsi que dans ces communautés, la richesse d'un homme ne se mesure pas par le nombre de terres mais par la force nécessaire pour travailler la terre que constituent les femmes et les enfants. En effet, plus un homme possède de femmes plus il est riche, ces dernières assurant la force de travail de par leurs qualités reproductives. Dans ces sociétés agricoles d'auto subsistance, « l'échange de femmes se fait soit bilatéralement, soit multilatéralement.

[318] Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 71.

Le premier se pratique entre deux communautés alliées et généralement en raison de leurs faibles effectifs- à terme- la remise d'une femme entraîne la promesse d'une autre. Le second limite les transactions au nombre de femmes pubères dont disposent les deux communautés en présence et les étale sur une longue période[319] ».

Chez C. Lévi-Strauss et C. Meissalloux, la femme est l'objet d'échange sur le marché matrimonial. La thèse de P. Tabet va aussi dans ce sens. Pour elle, « ce qui semble le plus évident, le plus constant et de surcroît clairement déclaré, c'est que, dans toutes les relations, le rapport entre les sexes est un rapport d'échange économique: il incombe aux hommes de payer ce que les femmes leur donnent en matière de sexualité[320]». Toutefois, elle distingue deux domaines dans lesquels la personne de la femme n'est pas soumise au même usage. Dans le mariage, la femme est objet d'échange, échange qui concerne l'ensemble de ses capacités (« la reproduction, travail, sexualité »). En acquérant une femme, l'homme acquiert:

1- « le droit à l'usage physique direct de la personne de l'épouse: usage sexuel et usage reproductif;

2- « le droit à l'usage (quasiment illimité) de la force de travail de l'épouse ».

Mais dans le domaine où l'échange ne concerne spécifiquement que la sexualité, *a priori*, non reproductive comme la prostitution, « les femmes peuvent parfois se poser en partenaires et sujets de la transaction et non pas comme objets de celle-ci (...) ».

Si dans les rapports de vente et achat de services sexuels, l'échange « économico-sexuel » engage l'homme et la femme, dans le mariage l'échange met en rapport des groupes sociaux, des familles. Nous conviendrons donc avec Lévi-Strauss que « le mariage est l'occasion particulièrement favorable à l'ouverture ou au déroulement d'un cycle d'échanges » entres deux groupes sociaux. Même si c'est parce qu'une femme est convoitée que s'ouvre le cycle d'échange, le mariage n'est pas qu'un échange économique, c'est-à-dire une sorte « d'achat/ de vente » des capacités de la femme. Si le mariage n'était qu'un échange économique, les femmes comme « biens d'échange » ne seraient cédées qu'aux groupes les mieux dotés du point de vue matériel et économique.

[319] Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, 97.
[320] Tabet, *La grande arnaque*, 71.

Certes, le mariage est une « transaction » lors de laquelle la femme est transférée d'un groupe à un autre contre une compensation. Mais cette « transaction » est toujours précédée d'un « échange symbolique » comme ensemble de valeurs sociales et morales qui augure de la qualité des groupes engagés dans l'échange. Car avant la demande et le versement de toute prestation matrimoniale, encore faut-il que « le principe de négociation soit admis et que la qualité des partenaires soit reconnue.[321] »

I.2.1/ L'échange symbolique

Puisque tout projet matrimonial a pour objectif de créer une nouvelle unité domestique qui s'inscrit dans le prolongement des unités préexistantes, il s'ouvre par un échange de capitaux « symboliques » (honneur, réputation) entre les groupes sociaux concernés. Cet échange de « biens symboliques » correspond généralement à l'étape du choix du conjoint dont nous avons dit qu'elle constituait la phase déterminante dans la construction d'un projet de mariage. Cet échange est donc préalable à l'échange « économique » parce qu'il détermine la compatibilité ou l'incompatibilité des futurs partenaires et, à travers elle, l'intérêt des familles à s'allier ou ne pas s'allier.

Les partenaires n'étant jugés compatibles que s'ils ont les dispositions correspondant aux attentes que la société formule envers eux en fonction du sexe et qui sont appréhendées à travers le corps et la corporéité dans leurs dimensions « visible » et « invisible ». Nous avons vu le pouvoir de l'opinion publique dans la détermination de la compatibilité ou de l'incompatibilité des partenaires. Elle fonctionne comme une instance de classement et de déclassement des individus ainsi que de leurs familles sur le marché matrimonial. L'opinion publique fait la réputation de l'individu et de sa famille, par conséquent, elle fait sa valeur sur le marché matrimonial. Ainsi, la première forme d'échange est d'ordre symbolique parce que la poursuite du projet d'alliance entre deux individus, et à travers eux leurs familles, dépend de leur réputation. Chaque individu veut s'unir avec une personne bénéficiant du jugement positif de la part de l'opinion publique.

[321] Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, 106.

Comme nous l'avons dit, le projet de mariage a pour enjeu la préservation des intérêts d'une famille. On choisit donc la personne ou la famille la mieux disposée à favoriser l'atteinte de cet objectif. D'où la prise en compte aussi bien des qualités propres à la personne que celles de son groupe d'origine, en premier lieu sa famille. La réputation s'hérite et chacun des membres d'une famille est responsable à la fois de sa construction et de sa préservation.

Le mariage est l'occasion du « transfert » de la femme du « groupe donneur » au « groupe receveur » pour reprendre les termes de C. Meillassoux. Ce « transfert » introduit la femme dans une nouvelle famille dont elle doit contribuer à maintenir la stabilité, l'harmonie, la solidarité entre ses membres. On dit généralement qu'elle « doit être le fil et l'aiguille » signifiant qu'elle doit jouer le rôle de rassembleur dans une famille en proie à la désunion et non en être la source. C'est pourquoi les attentes envers la femme en termes de qualités morales et individuelles en rapport avec les attributions féminines sont beaucoup plus élevées que celles formulées à l'endroit de l'homme. On peut d'ailleurs penser que l'absence d'attributs qualificatifs du corps et de la corporéité de l'homme « idéal » par rapport à la future épouse recherchée tient au fait que la femme passant d'un groupe à l'autre a beaucoup plus à prouver pour y être acceptée en tant que membre à part entière. C'est ainsi que les qualités qui font la future bonne épouse sont celles qui se rapportent aux dispositions du corps et de la corporéité tournées vers l'intérieur, l'espace domestique et vers le bas à savoir la soumission et l'obéissance.

Mais le fait que c'est la femme qui passe d'une famille à une autre ne dédouane pas le prétendant et sa famille de certains attributs sociaux et moraux qui en font des alliés de « bonne qualité ». La réputation ne concerne donc pas seulement la femme. Elle s'attache aussi à l'homme, le candidat au mariage dont la valeur sociale va être évaluée par la future belle famille. En effet, un prétendant dont le comportement sera jugé contraire à « l'idéal social et moral » aura moins de chance d'épouser la personne convoitée. À la différence de la femme, le prétendant doit avoir des dispositions qui garantissent sa capacité à pouvoir subvenir aux besoins de sa future épouse, bref la « traiter convenablement » tant du point de vue matériel qu'affectif. « La charia » dit S. Diouf, « reconnaît à la femme mariée des droits essentiels que tout mari est forcément tenu de respecter sous peine de rompre son mariage. Ces droits que l'on pourrait qualifier de vitaux ou des droits domestiques sont la *nafaqa* (droit à l'entretien), le droit aux relations intimes et le droit à la garde de l'enfant

(la *Hadana*). La *Nafaqa* est l'obligation qui incombe au mari de nourrir sa femme, de la vêtir et de la loger.[322]».

La compatibilité des futurs partenaires et la nécessité ou non des familles à s'allier se détermine dès l'initiation du projet de mariage. Même quand celui-ci est à l'initiative des individus eux-mêmes, c'est-à-dire dès que deux personnes expriment leur désir de convoler, ils sont dépossédés du projet de mariage qui, dès lors, devient une affaire de familles. Ainsi, le projet d'union dans ses aspects coutumiers et religieux obéit à un processus parfois long du fait de l'évaluation à laquelle sont soumis les individus y compris leur famille d'appartenance. Ce processus est jalonné de démarches qui sont toujours effectuées par les parents ou par des individus désignés mais jamais par le principal concerné. Il est très rare d'ailleurs que ce soient les parents géniteurs qui les fassent. En général, ces démarches sont du ressort des oncles. Chez les Diolas par exemple, les *Fogny* précisément, ce sont les oncles paternels (ou maternels en l'absence des premiers) et toujours les plus âgés qui se chargent des transactions matrimoniales après accord ou approbation du projet de mariage par les parents géniteurs. Chez les Sérères, présentés comme étant une société matrilinéaire où la parenté se définit par les femmes, cette tâche revient aux oncles maternels qui sont considérés comme étant les « véritables pères » :

> *« Disons que comme on est en pays étranger, on a essayé d'adapter les coutumes par rapport à la situation. Cela veut dire que même au pays ce ne sont pas tes propres parents qui te marient, souvent cette tâche est confiée à tes oncles. Là naturellement comme j'ai un oncle ici, ça tombait bien. C'est cet oncle qui s'est chargé de rencontrer la famille de ma future femme. Quand les choses ont commencé à devenir très sérieuses, il s'est chargé lui-même d'appeler ses frères, mon père, les autres oncles et tout pour leur en parler. Ça s'est passé comme ça. Moi je n'ai pas eu de contact direct avec eux. Ils ont dit à l'oncle « on te fait confiance, de toute façon ce sont tes enfants au même titre que nous ».* (Salif, 39 ans, marié, 1 enfant, Bac+5, professeur contractuel)

En clair, si un homme convoite une fille, ce n'est pas lui qui effectue les démarches mais plutôt ses ascendants. Après le choix du conjoint, choix toujours soumis à une validation collective rappelons-le, les personnes désignées vont rencontrer les parents de la future épouse pour leur notifier de façon « officielle » la demande en mariage.

[322] Seydou Diouf, "Les droits de la femme dans le mariage en droit musulman d'après la jurisprudence musulmane sénégalaise du XIXe au XXe siècle" (Thèse de doctorat d'État en droit, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2000), 23.

Cette démarche initiale est appelée génériquement « faire les premiers pas». Cette première rencontre s'accompagne d'une transmission de cadeau de la part de la famille visiteuse soit en argent soit en nature. Il peut aussi s'agir d'une remise de noix de cola pour les Musulmans ou de boisson alcoolisée pour les Catholiques :

> *« Il y a plusieurs étapes, plus d'une étape en tout cas. C'est d'abord une délégation, si on peut l'appeler comme ça, une délégation de ta famille qui va voir la famille de ta future épouse. Après c'est toujours le truc classique, pour mon cas, tout le monde savait qu'on était ensemble, mais la tradition veut que par respect pour ma future femme et sa famille, que mes parents se déplacent. Mon père n'est plus, donc j'en ai parlé à mon papa à l'Africaine c'est-à-dire son frère qui s'occupe de nous maintenant. C'est lui qui a jugé nécessaire d'emmener telle et telle autre personne. Ils sont allés voir la famille de ma future épouse même si celle-ci savait. On discute déjà du jour de la rencontre. Les deux familles conviennent du jour, ma famille apporte des trucs ça peut être du vin. Ça, c'est une première étape et c'est pour demander la main de la fille. Dans mon cas ça été tout de suite « oui ». De là, si vous décidez d'organiser une cérémonie, moi je suis catholique, je n'ai pas encore fait de mariage à l'église, mais je l'ai fait à la mairie. Après on décide de fixer une date pour le mariage. À partir de ce moment c'est un peu à la française, à l'occidental avec toutes les festivités. Il y a différentes étapes... »* (Jean, 36 ans, marié, 1 enfant, étudiant niveau Bac+5)

« Le cadeau de fiançailles », écrit A. B. Diop, « s'est institué [chez les Wolofs] grâce essentiellement, à deux facteurs convergents : d'abord l'avènement de l'économie monétaire favorisant une inégalité socio-économique, ensuite, l'atteinte au système traditionnel d'échange des femmes : conséquence du premier et, plus généralement, de la colonisation. Dans l'ancienne société, la concurrence en vue d'obtenir des épouses était rare, dans la mesure où la structure de parenté déterminait, elle-même, les conjoints préférés. Les fiançailles se concluaient par entente entre les familles qui sauvegardaient de bonnes relations ; il était superflu de faire un don important pour obtenir une promesse de mariage. La dot (ou compensation matrimoniale) existait mais avait une autre signification, différente de celle de l'actuel cadeau de fiançailles et son montant (en nature) dépendait de la condition sociale traditionnelle des fiancés.[323] ».

[323] Diop, *La Famille Wolof*, 104.

Ainsi, avec la valeur numéraire de plus en plus accordée au cadeau de fiançailles, l'obtention d'une femme chez les Wolofs se mérite suivant l'importance de ce cadeau. Plus la somme d'argent et les biens sont conséquents, plus le prétendant a de chances d'obtenir la main de la fille convoitée ; ce qui laisse place à la compétition entre les prétendants selon A. B. Diop. Dans ces conditions, les sentiments que la fille peut éprouver envers le garçon qui la convoite n'ont plus d'importance car ce qui compte c'est la capacité du garçon à offrir plus que le rival.

I. L. Thiaw rapporte que chez les Sérères, la première visite des parents du prétendant auprès de la famille de la fille est sanctionnée par la remise d'un cadeau symbolique appelé *degeera caf* signifiant « ce qui sert à couper le pied », « c'est-à-dire que ce cadeau constitue une garantie pour le premier prétendant, et écarte les autres candidats... Et une fois ce présent accepté, si un autre prétendant vient, on lui dira : « une parole t'a devancé » : *o ñuxur a adwang*.[324] »

Après cette demande officielle en mariage, les parents de la fille peuvent l'accepter aussitôt ou différer leur réponse. Souvent, une réponse est immédiatement donnée quand une « enquête de moralité » a été préalablement menée par la famille hôte sur la famille visiteuse. À défaut de cette enquête, la réponse est différée le temps d'en savoir plus sur les qualités de la famille demandeuse. La demande en mariage peut aussi être interrompue si certaines dispositions de la personne convoitée ou de sa famille sont perçues comme étant contraires à l' « idéal social et moral ».

Des informateurs ont confié que chez les Sérères, la famille du prétendant se rend dans celle de la fille convoitée en vue d'un mariage à certains moments de la journée, en général le matin. Si, les visiteurs trouvent la fille chez ses parents, de surcroît en train d'effectuer une quelconque tâche domestique, ils concluent que c'est une bonne future épouse. Mais si la fille s'absente, sauf dans le cas d'une absence « légitime » ou jugée comme telle, par exemple aller à l'école, ou s'ils la trouvent encore au lit, car « rester au lit » invoque la paresse, ils concluront que c'est une mauvaise épouse, ce qui peut stopper les transactions matrimoniales.

[324] Issa Laye Thiaw, *La femme seereer (Sénégal)* (Paris: l'Harmattan, 2005), 123-124.

Celles-ci sont aussi interrompues si le prétendant a la réputation d'être « paresseux », « feignant ». Le paresseux, le feignant c'est celui qui « a peur du travail ». Il s'oppose ainsi au « brave », au « courageux » qui lui, ne craint aucun travail. Le courage invoque la capacité à se battre pour réussir dans la vie.

La réputation est donc l'enjeu principal lors de cette première phase car elle constitue une garantie pour la famille demandeuse que le futur nouveau membre se comportera de façon attendue :

> *« [Mes parents] ont demandé à l'oncle est-ce que ma future femme est une française, c'est-à-dire est-ce que c'est une blanche. L'oncle leur a dit que c'est la fille de son ami et tout. Pour mon cas, mes parents ont adhéré tout de suite sans avoir vu la fille. Ma mère qui porte le même nom que ma femme, tout de suite avec ça elle était rassurée. Une semaine après j'ai appelé, mon père m'a dit que l'oncle lui a informé. Il m'a dit « c'est très bien, tu as ma bénédiction, je souhaite que ça se passe bien ». J'appelle ma mère aussi, elle m'a dit la même chose. Elle a dit qu'elle était très contente, que quand l'oncle le lui a annoncé elle était très inquiète parce qu'elle se demandait quel genre de femme je lui ai emmené, est-ce une fille qui serait susceptible de comprendre ma culture ? Parce que c'est là le problème. Les parents ils sont toujours inquiets parce que sachant que leur fils a des frères et sœurs, des cousins et cousines qui font partie intégrante d'une famille, ils s'inquiètent. Quand quelqu'un se marie ce qui préoccupe les parents c'est de savoir si la femme parviendra à laisser le mari évoluer dans le jargon familial, ou au contraire, va-t-elle tenter de l'en exclure ? Dès lors qu'ils sont rassurés sur le fait que la femme essaiera de maintenir le mari intact dans le cadre familial, qu'elle soit, à mon avis, ça c'est une interprétation personnelle, blanche ou noire, ça les rassure tout de suite.* (Salif)

Pour la « famille donneuse », la garantie porte sur l'assurance que le membre « cédé » sera convenablement traité. C'est pourquoi, l'échange symbolique est en fin de compte un échange de confiance entre les familles dont la réputation est le principal générateur.

À la différence d'une relation d'échange de type marchand dans laquelle le vendeur n'a besoin que des connaissances objectives sur l'acheteur, donc savoir s'il est solvable ou pas, pour la poursuite de la relation, l'échange matrimonial est une relation qui donne lieu à une alliance qui se veut durable entre deux groupes familiaux.

Pour qu'une telle alliance puisse se poursuivre, les dispositions économiques et matérielles du groupe demandeur ne suffisent plus. Elles doivent être complétées par des informations subjectives d'ordre symbolique, relatives aux qualités morales. Ainsi, le « groupe donneur », dans le souci de veiller à la sécurité et au bien-être du membre « cédé », a besoin de s'assurer que ce dernier ne subira pas de mauvais traitements. Par conséquent il faut que le « groupe receveur » détienne, incarne les dispositions correspondant à l'idéal social et moral communément partagé. En effet, le transfert de la femme d'une famille à une autre que sanctionne le mariage n'est pas un transfert définitif. Il ne clôt pas les relations entre les deux groupes familiaux qui, nous l'avons dit, ont vocation à être poursuivies à travers l'unité domestique ainsi formée. Autrement dit, le membre « cédé » n'est jamais définitivement « perdu ». Il est tout simplement confié à l'autre groupe et peut être repris si les « termes du contrat » ne sont pas respectés c'est-à-dire en cas de mauvais traitements. D'où la cérémonie du *denkané* chez les wolofs sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Bref, le désir de se marier ne suffit pas à conclure un projet de mariage. Car pour le faire, il faut que les familles s'accordent à s'allier. Les informateurs sont conscients de ce rôle quasi incontournable de la famille, principalement des ascendants. C'est pourquoi le projet de mariage n'est jamais construit en exclusion des ascendants, ni en désaccord avec eux. Les intéressés savent qu'il leur est difficile de se passer d'eux au moment d'entamer les démarches de demande en mariage. Ce qui vient renforcer le sentiment que le mariage est plus une affaire de familles que de deux individus :

> *« Chez nous quand on se marie même s'il y a un mariage civil, il y a le mariage traditionnel et pour qu'il y ait mariage traditionnel, il faut que les gens se déplacent, qu'ils aillent demander la main de la fille à sa famille. Si les parents ne sont pas d'accord, qui va faire cette démarche ? Vous pouvez toujours me dire que j'aurais pu trouver d'autres gens pour le faire, mais ça s'est toujours fait comme ça. »* (Ibrahima, 43 ans, marié, 3 enfants, Doctorat 3e cycle obtenu)

> *« Moi je dirais qu'il n'y a pas de couple en Afrique parce que c'est la famille qui prime sur l'individu. Vous avez beau être modernes, être ceci, être cela, tout se fait avec la famille élargie. Quand vous décidez de votre projet* [de mariage] *et tout, vous le déléguez à la famille. C'est la famille qui va rencontrer l'autre famille. Même sur le plan religieux, vous êtes représentés par vos familles respectives, ce que je trouve absurde d'ailleurs. Le couple est relégué au second plan. Sur le plan traditionnel, je pense que les gens ont mis des gardes fous pour la cohésion de la famille, du clan et tout. C'est pour lutter*

contre l'individualisme et tout que les gens agissent de cette manière. Si bien que quelle que soit la modernité du couple, ils sont condamnés à se référer à la famille... Même si je suis très réservé par rapport à certaines pratiques traditionnelles, je pense que ça c'est une valeur et il faut continuer dans ce sens, associer la famille. Tous les gens qui peuvent apporter un plus au futur couple, je pense qu'il faut les associer. Je pense que c'est fondamental. Les gens parlent de pérennité de la famille, de cohésion de la famille, c'est pourquoi ils mettent des gardes fous pour que ça se perpétue tout en étant moderne. Et puis, ça fait plaisir de voir quand on se marie que tout le monde est content, toute la famille est autour, l'autre famille aussi, qu'il y a un brassage entre les familles qui ne se connaissaient pas bien avant. Dans la conscience africaine, c'est subjectif bien sûr, mais le respect qui est voué à l'un ou l'autre membre du couple par rapport à la belle famille, dépend du rôle et du comportement de sa famille par rapport au projet de mariage. Donc c'est très important. Si on est respecté dans sa propre famille, la belle famille va abonder dans le même sens. Mais quand elle se rend compte que tu ne fais pas l'unanimité dans ta propre famille, la belle famille dira « mais ce type là ne fait pas l'affaire » comme on le dit en wolof. Tu as beau aimer la personne, si tu vas voir ses parents, ils vont te dire : « mais où sont tes parents ». Dans l'imaginaire africain c'est comme ça. Et puis ça rassure la belle famille de savoir qu'il y a toute ta famille derrière ». (Papis, 36 ans, Bac+4, divorcé, 1 enfant)

Même si ce ne sont pas eux-mêmes qui vont entreprendre les démarches, l'accord des parents au projet de mariage demeure presqu'une condition à sa réalisation. Quasiment personne ne prend la responsabilité de conclure une union sans le consentement des ascendants des principaux intéressés. Nous avons vu dans le cas de Jacques, le refus qui lui a été exprimé par l'Imam de sa ville de célébrer son projet de mariage avec la fille musulmane dont les parents étaient contres.

Une fois cette garantie mutuelle apportée quant à la qualité des futurs partenaires, les deux familles discutent des prestations matrimoniales. Là aussi, la détermination de la compensation matrimoniale appelée génériquement « dot » n'est pas du ressort des principaux intéressés. Ce sont leurs représentants, donc les familles, qui en discutent, qui fixent les termes.

I.2.2/ L'échange économique

Nous avons dit que le mariage est l'occasion du transfert de la femme d'une famille à une autre moyennant une compensation appelée génériquement « dot ». La dot est l'ensemble des biens transférés du « groupe receveur » au « groupe donneur » c'est-à-dire de celui du prétendant à celui de la personne convoitée lors de la conclusion du mariage. Elle est différente du *douaire*, qui est l'ensemble des biens que la mariée emporte avec elle au domicile conjugal, biens qu'elle reçoit souvent de son groupe d'origine.

La dot est aussi à différencier des cadeaux que la fiancée reçoit ou peut recevoir de son prétendant.

La dot est conventionnelle, son montant est fixé à l'avance après négociation entre les deux parties et son versement se fait en présence de témoins. Par contre, les cadeaux reçus par la femme de son fiancé, ou le *douaire* relèvent de « l'arbitraire », du « bon vouloir ».

Il est difficile de situer l'origine du transfert des biens du groupe demandeur de femme au groupe donneur. Cette règle aurait une origine religieuse. C'est la thèse de L. Maïr pour qui « dans la religion musulmane, pour qu'un mariage soit légal l'homme doit offrir à sa femme un cadeau- le *mahar*- mot que nous traduisons par le mot « dot », parce que c'est une dotation qui devient sa propriété personnelle.[325] ».

J. Chabas pense aussi que la dot aurait été instituée par l'Islam. Son versement se justifie par la « dignité qui s'attache au mariage, et dans une certaine mesure, par la protection de la femme.[326] ».

Un autre élément de réponse pourrait venir de la représentation sur la place, le rôle de la femme dans un ménage. Une informatrice confie : « *un homme quelle que soit sa fortune, sa richesse, n'a pas de valeur aux yeux de la société s'il n'a pas une épouse* ». La femme, ou plutôt l'épouse, donnerait donc de la valeur, de la respectabilité à l'homme.

[325] Lucy Mair, *Le Mariage : étude anthropologique*, trad. Marie Matignon (Paris: Payot, 1974), 67.
[326] Jean Chabas, *Le Mariage et le divorce dans les coutumes des Ouolofs habitant les grands centres du Sénégal* (Paris: Libr. générale de droit et de jurisprudence, 1952), 23.

C. Coquery-Vidrovitch[327] a souligné que dans les sociétés de subsistance, la richesse de l'homme ne se mesurait pas à l'étendue de ses terres, mais au nombre de bras dont il dispose pour les travailler. Donc l'homme riche était celui qui possédait beaucoup de femmes et d'enfants. En effet, pour s'attacher les services reproductifs et domestiques de la femme, l'homme doit payer d'où le versement de la dot.

Le versement de la dot, dans le contexte africain, correspondrait au paiement pour l'obtention de certains droits sur la femme. « Ceux-ci sont de deux sortes : les droits qu'a un mari sur sa femme, sans lesquels il n'y aurait pas de mariage, et les droits qu'un père a sur ses enfants et que le mariage ne lui donne pas toujours. Dans tout mariage le mari compte que sa femme sera sa partenaire sexuelle, qu'elle fera la cuisine et tiendra sa maison (ou dirigera les domestiques). Ce sont là les droits du mari, les droits maritaux- des droits *in uxorem* […].[328] » Les droits *in genetricem* sont les droits du père sur les enfants, les droits de paternité.

Mais, le versement de la dot ne détermine pas les droits des époux en rapport avec leurs rôles et places au sein du ménage. Ces droits, nous semble-t-il, varient selon que la société est régie par le patriarcat ou le matriarcat[329]. Chez les Sérères où la parenté est matrilinéaire avec une importance accrue des oncles maternels considérés comme étant les « véritables pères », le versement de la dot n'accorde aucun droit *in genetricem*. Les enfants n'appartiennent pas au père géniteur encore moins à sa lignée. Ils dépendant de la lignée maternelle.

Aucun de nos interlocuteurs n'a fait référence à ces droits en parlant de la dot qu'il a payée. Peut-être l'obtention de ces droits leur semble-t-elle si évidente qu'il n'est pas nécessaire de les évoquer, ou peut-être ne savent-ils pas pourquoi ils doivent payer pour pouvoir épouser la personne convoitée. Pour eux, le paiement de la dot est quelque chose de « normal » puisqu'il relève de la tradition, de « ce qui a toujours été », de « ce qui s'est toujours fait ». Le paiement de la dot bénéficie ainsi de la « légitimité traditionnelle ».

[327] Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines, Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*.
[328] Mair, *Le Mariage*, 53.
[329] Matriarcat ne signifie pas, pour autant, que les femmes ont le pouvoir sur les hommes.

Si le versement de la dot correspond aux droits du mari sur l'épouse, on oublie aussi que dans un ménage, le mari a des devoirs envers sa femme ce qui veut dire qu'elle a des droits sur lui. Les droits sexuels ne sont pas l'exclusivité de l'homme sur la femme. L'homme a également des devoirs sexuels (ou devoirs conjugaux) envers son épouse. A. B. Diop a souligné que dans la famille wolof traditionnelle, la femme pouvait demander le divorce en cas de manquements du mari à ses devoirs conjugaux en raison d'une impuissance ou d'une absence durable (l'exemple de l'émigration). Il y a aussi les droits à l'entretien évoqués plus haut et dont le non-respect peut aussi entraîner le divorce. C'est pourquoi, la dot versée par le prétendant ou par sa famille à celle de la femme convoitée ne devrait pas être perçue comme une acquisition de droits de l'époux sur l'épouse. La vie maritale est une coopération entre les conjoints dont la division sexuée des tâches est l'expression.

La dot ne correspond pas, non plus, à un « achat de femme ». En payant le prix de la fiancée, la femme n'appartient pas au « groupe preneur » puisqu'elle continue à garder le contact avec son groupe d'origine qui a le « devoir de la protéger des mauvais traitements de son mari et de ses proches ». Le versement de la dot n'est pas un achat de femme parce qu'à la différence de l'achat d'un objet mettant en rapport un vendeur et un acquéreur, ce paiement ne clôt pas la « transaction » entre le « groupe donneur » et le « groupe receveur ». Elle ouvre un cycle d'échanges de dons et de contre dons. Quand on achète un bien de consommation comme une télé par exemple, la relation vendeur-acheteur est close une fois la transaction conclue c'est-à-dire dès le paiement du prix par le client et la remise du produit par le vendeur. La relation peut encore se poursuivre jusqu'à échéance de la garantie. Ce qui n'est pas le cas dans une « transaction matrimoniale ». Cet échange n'est jamais clos c'est-à-dire qu'il ne s'arrête pas une fois le mariage conclu. Il se poursuit entre les deux groupes à travers la nouvelle unité domestique en raison de la continuité filiale et familiale.

P. Rospabé pense que le « groupe donneur » est une unité domestique qu'il appelle « quantum de vie » dans laquelle la coopération de tous les membres permet la survie du groupe. L'échange matrimonial, c'est-à-dire la cession d'un membre à un autre groupe constitue une perte. Le paiement de la dot est donc pour lui la compensation que le « groupe donneur » reçoit du « groupe receveur » pour le déséquilibre causé à son « quantum de vie » par le départ d'un de ses membres.

Il trouve l'origine du paiement pour la fiancée dans l'exogamie. « Celui-ci apparaît quand il y a échange différé à la génération suivante. Il prend une importance considérable là où domine une large exogamie, donc une forte dispersion des mariages. Autrement dit, l'existence et même l'importance du *bridewealth* (le « paiement pour la fiancée ») sont liées au degré d'incertitude quant au retour d'une femme.[330] ». « Avec l'échange immédiat de sœurs, le risque encouru est nul, d'où l'absence de paiement. Avec l'échange différé, souvent à la génération qui suit, les biens précieux font figure de gage de retour d'une épouse, en ce qu'ils en sont la promesse, le groupe qui les a cédés s'étant engagé à remettre la femme due. Avec l'échange généralisé, le paiement devient la garantie d'une réciprocité qui n'est plus que discours.[331] ».

Comment est fixé le « prix pour la fiancée » ? Qui en bénéficie ?

Les biens qui peuvent constituer la dot sont très variables, même si de nos jours, elle est presque toujours versée en numéraires. Toutefois, un montant minimum est exigé en guise de dot. Il serait de 21 fr.25 selon J. Chabas[332]. A. Samb dit que ce sont « 20 francs et 30 sous qui constituaient la dot[333] », alors que pour A. B. Diop, elle était constituée au minimum d'un quart de dinar (or). Cette somme symbolique minimale aurait été fixée pour permettre à tout individu de contracter un mariage quelle que soit sa situation sociale. Dans la « société traditionnelle », pouvaient constituer une dot les céréales (mil ou sorgho), le bétail, les étoffes. Mais avec l'avènement de l'économie monétaire, ces biens sont, dans la plupart des cas, remplacés par du numéraire ou des objets précieux (l'or). La dot et sa composition a donc évolué. Chez les Sérères, rapporte I. L. Thiaw, elle était symbolisée par un coq destiné à la famille paternelle et une poule pour la famille maternelle. « À une certaine époque », dit-il, « la dot a compris un bœuf que le mari donnait à son beau-père, et une génisse pour sa belle mère[334] ». C'est pourquoi on peut dire avec J. Chabas que le principe et la nécessité de la dot, c'est la loi, la coutume véritable, immuable parce que nul ne peut y déroger; son montant, sa composition c'est la coutume fuyante, variable, instable c'est-à-dire la coutume sujette aux usages sociaux.

---

[330] Philippe Rospabé, *La dette de vie : aux origines de la monnaie sauvage* (Paris: La Découverte, 1995), 32-33.
[331] Ibid., 92.
[332] Chabas, *Le Mariage et le divorce dans les coutumes des Ouolofs habitant les grands centres du Sénégal*.
[333] Amar Samb, "Un mariage musulman au Sénégal en 1973," *Notes Africaines, Bulletin trimestriel d'information et de correspondance de l'IFAN*, no. 144 (Octobre 1974): 99-101.
[334] Thiaw, *La femme seereer (Sénégal)*, 124.

La fixation de la dot n'est pas, comme nous l'avons vu, du ressort des principaux intéressés. C'est la femme qui est dotée mais là aussi, son avis n'est pas souvent demandé. C'est ce qui explique sans doute l'incapacité de nos informatrices à dire le montant de la dot qui a été versée pour leur mariage, nous renvoyant auprès des époux. Les hommes savent plus ou moins le montant versé sans pour autant qu'ils aient eu l'initiative de sa détermination :

> *« Tout ce que je sais c'est que moi, on m'a réclamé pour la dot 750 euros comme ça, l'équivalent de 500. 000 francs CFA. C'est ce que j'ai donné. Pour le mariage, ce sont les membres de ma famille, et ceux de la famille de ma femme qui s'en sont chargés. J'ai remis le montant de la dot à mon oncle qui a rencontré les parents de ma femme. D'ailleurs les termes de la négociation, on ne m'a rien dit. Il m'a expliqué qu'il leur a donné. Moi j'avais dit à mon oncle que je n'avais pas beaucoup de moyens. Je pense que si j'étais au Sénégal, on ne m'aurait pas demandé 500 000 francs CFA, somme que je trouve élevée. Et même pour la dot, j'ai beaucoup râlé, j'ai même à un moment fait de la résistance, je ne voulais pas faire d'effort pour donner. Jusqu'au jour où mon frère est venu me voir pour me demander de donner parce qu'une femme, on ne l'achète pas…, il m'a convaincu comme ça. Donc j'ai donné. Pour revenir à ce qui t'intéresse, la dot, je pense qu'ils l'ont adaptée à la situation. C'est un constat que je fais. De plus en plus on adapte la dot par rapport à la situation réelle ou supposée du marié ou de sa famille. En France, la famille de ma femme a supposé que 750 euros, l'équivalent de 500 000francs CFA, c'est quand-même raisonnable, que je pouvais payer, ce n'est pas beaucoup d'argent par rapport au niveau de vie d'ici. Moi je suis sûr et certain que si j'étais au Sénégal, on ne m'aurait pas demandé ce montant. Parce que j'ai un frère qui est au Sénégal, il est professeur de collège, on ne lui avait même pas demandé le quart de ce qui m'a été demandé. Je vais aussi ajouter que ce n'est pas légal religieusement. D'après ce que j'ai appris, la dot est fixée à 30 francs CFA, quelque chose comme ça. On voit que les gens tordent le coup au règlement selon les situations. Parce qu'on se réclame musulman, or dans la religion musulmane, c'est 30 francs symboliques. Donc les 750 euros, qu'est-ce qui les justifie ? Donc ça ne se repose sur rien du tout. »* (Saliou)

La dot, sa composition varie d'un groupe à un autre, d'une famille à l'autre. Dans certains groupes familiaux, elle peut être fixée à l'avance et s'appliquer invariablement à travers plusieurs générations. Mais dans la plupart des cas, sa détermination est l'objet de négociations entre les protagonistes :

> « *Chaque famille a sa façon de sceller les unions, les familles sont différentes les unes des autres. Les familles ne demandent pas la même chose car chacune a sa façon de faire. Il y en a qui demande deux cent mille, trois cent mille francs (305€, 457€) et plus comme compensation matrimoniale. Ça varie en fonction des familles. Le prix peut aussi varier selon que le prétendant appartient à la famille élargie ou s'il est d'une autre famille ou encore d'un autre village* ». (Homme, 55 ans, a beaucoup pris part à des échanges matrimoniaux en tant que tuteur matrimonial de migrants).

Il y a donc un usage social de l'institution dotale. Ce que révèlent ces propos, c'est la variabilité du montant de la dot en fonction du degré de proximité des deux partenaires. En clair, plus les partenaires sont « proches » moins la dot est importante et plus ils sont « éloignés » plus le montant de la dot est élevée. On peut penser que le fait pour certains informateurs de choisir la future épouse dans le réseau de proximité et précisément la proximité familiale (un membre de la parentèle) ou résidentielle (la personne du même quartier), permet d'être exonéré de certaines prestations qui allègent le montant de la dot. Le prétendant qui n'a aucun lien de proximité avec la famille qui donne l'épouse, c'est « l'étranger », l'autre, le différent. C'est celui à qui on va pouvoir faire payer « sans gêne » la dot la plus élevée. Tout fonctionne comme si dans l'échange matrimonial le mariage au plus proche, en premier lieu « l'endogamie familiale », est récompensée, donc favorisée ; alors que le « mariage exogame », c'est-à-dire celui qui s'éloigne des critères de proximité, est sanctionné, donc surtaxé.

Les informateurs ne se souviennent pas toujours de la somme exacte déboursée pour le paiement de la dot et se contentent de donner un chiffre approximatif.

Par exemple Souleymane confie avoir donné 460 euros environ pour la dot lors de la célébration de son mariage au Sénégal. Rappelons que lui et sa future épouse n'ont aucun lien de parenté et ne sont pas de la même ethnie.

Nous avons vu que Salif a donné 750 euros alors que son oncle qui s'est chargé de la « transaction matrimoniale » est l'ami du père de sa fiancée. La même somme a été versée par Saliou pour son mariage au Sénégal avec celle qu'il a choisie par l'entremise de son ami et qui n'est ni de son ethnie ni de sa famille élargie.

Mamadou qui a épousé sa cousine germaine a, quant à lui, donné près de 1500 euros.

Il est donc difficile, à partir de ces quelques exemples, de soutenir la thèse de la variation du montant de la dot en fonction du degré de proximité des futurs conjoints. La détermination de la dot relève de la combinaison de plusieurs facteurs comme par exemple :

- la qualité des parents du fiancé engagés dans l'échange au regard de leur capital symbolique et de leur talent de négociateurs,

- le point d'honneur du prétendant, c'est-à-dire que le candidat au mariage peut choisir de verser un montant « élevé » par point d'honneur, donc pour montrer qu'il en est capable ou pour montrer que « la fiancée en vaut le coût ». C'est pourquoi tous ne perçoivent pas ces montants comme étant « abusifs ». Mamadou, par exemple, ne trouve pas chers les 1500 euros déboursés (« *Ce n'était pas beaucoup. On m'a demandé de l'argent pour une armoire, un lit, des bijoux en or, de l'argent pour sa maman. En gros ça doit m'avoir coûté un million de francs CFA* [1500 euros]. *Pour moi ce n'est pas beaucoup. Ça ne m'a pas coûté cher* ».)

Il y a aussi le fait que la dot s'accompagne d'autres prestations qui varient selon les ethnies et qui sont comprises dans le montant total. C'est ainsi que chez les Wolof par exemple, en plus de la dot religieusement obligatoire, d'autres prestations relevant plutôt de la coutume entrent en compte comme, entre autres, le « cadeau de légitimation du mariage » donné au père et qui, selon A. B. Diop, constitue une consolation pour lui du fait de la perte de sa fille et du *lekku ndey* ou « nourriture pour la mère » donc versée à la mère de la fille. Leur équivalent chez les mandingues est le « *fa domoro* » et « *ba domoro* » (« nourriture du père » et « nourriture de la mère »). Nous retrouvons ici la thèse de Rospapé du paiement de la « dette de vie » de la famille requérante à la famille donneuse pour la perte d'un membre du « quantum de vie ». Sous cet angle, la dot ne joue pas la même fonction dans une société où elle circule dans un sens inverse, c'est-à-dire, du groupe « donneur de femme » au groupe demandeur comme l'Inde.

V. Bénéï a souligné que dans le Maharashtra en Inde, « ceux qui fournissent une dot expliquent qu'ainsi, leur fille ne manque de rien dans sa nouvelle famille, et que cette dernière ne peut lui reprocher d'y avoir fait son entrée « les mains vides ».

Autre argument présenté en termes économiques tant parmi les familles de garçons que de filles : la fille ne travaillant pas, une fois mariée, devient *ipso facto* une charge économique pour sa belle famille.[335] ». La dot y apparaît donc pour la famille d'origine de la femme comme un paiement par anticipation des frais de sa prise en charge dans sa famille d'accueil. Alors que dans le cas africain, le versement de la dot vise à « compenser » la perte que subit le groupe donneur pour le départ d'un de ses membres.

Dans le contexte africain, le versement de la dot a lieu au moment de la célébration du mariage religieux (pour les Musulmans) et en présence de témoins. Muni du montant de la « compensation matrimoniale » et des autres prestations obligatoires ainsi que la noix de cola, le ou les représentants du garçon se rendent à la mosquée ou au domicile du représentant de la fille ou *wâli* mais en présence de l'Imam qui doit présider la cérémonie. Le représentant du garçon vient s'asseoir devant le représentant de la future épouse et prononce la formule d'usage : « Mon neveu untel qui aime votre fille une telle souhaite se marier avec elle et vous demande par conséquent sa main selon la prescription divine (*farata=fard en arabe*) et la tradition de Mahomet (*sunna*) ». Le tuteur de la jeune fille prononce lui aussi une formule d'agrément, accepte la dot de 3000f, se retourne vers l'imâm et lui demande de bénir le mariage. Ce dernier récite quelques formules consacrées comprenant des versets coraniques et invoque la *baraka* pour les jeunes conjoints.[336] ».
Après le mariage religieux, hormis d'autres cérémonies et prestations matrimoniales dont celle de la consommation du mariage, pratiquées chez les Wolofs[337], l'étape finale du processus est l'accompagnement de la mariée au domicile conjugal. Dans presque toutes les sociétés sénégalaises, cette pratique est encore d'actualité même dans les grandes villes. Lors de cette cérémonie, la jeune mariée ne s'habille pas à « l'occidental ». Elle porte un pagne et est couverte d'un autre de couleur blanche en général. Elle est assistée pendant le « voyage » par sa cousine paternelle accompagnée d'un cortège de femmes et d'amies de sa génération. La mariée et son assistante marchent regard baissé afin qu'elles ne sachent pas l'itinéraire car rejoindre le domicile conjugal signifie aussi un « voyage sans retour ». Cela garde son sens en milieu rural où les distances entre deux villages peuvent se parcourir à pied, mais perd ce sens dans les grandes villes où les déplacements se font à l'aide de moyens de transports modernes (voitures).

[335] Véronique Bénéï, "Les représentations sociales de la dot en Inde. Une étude de cas au Maharashtra," *Cahiers internationaux de sociologie* 100 (Janvier 1996): 135.
[336] Samb, "Un mariage musulman au Sénégal en 1973."
[337] Pour plus de détails sur ces cérémonies, Voir A. B. Diop (1985)

Le « voyage » de la mariée au domicile conjugal se poursuit avec la cérémonie « de conseils aux nouveaux mariés » qu'A. B. Diop appelle « les recommandations ». Cette cérémonie peut, selon les cas, avoir lieu avant le départ de la mariée pour le domicile conjugal ou à son arrivée. Lors de cette cérémonie (*dénkaane*, recommandations chez les Wolof et *kagamène,* chez les Diolas), les nouveaux mariés reçoivent de la part de leurs représentants respectifs des conseils et des recommandations quant à la façon dont ils doivent se comporter en tant que époux.

Ainsi, le représentant de la mariée tiendra à celle-ci les propos suivants : « Ma fille, les conseils que j'ai à te donner c'est de suivre ton maître de maison (ton mari). Ne prends jamais une voie différente de la sienne. Exécute tout ce qu'il te demande de faire. Abstiens-toi de tout ce qu'il t'interdit. Sois l'amie de tous ses amis. Ne te lie avec personne contre son gré. Le mariage [la vie conjugale] n'est pas une chose facile, il faut de la patience pour le rendre agréable […].[338]».

Le *wâli* de la mariée va s'adresser au marié à travers son représentant en lui disant ceci : « Je te confie ma fille instamment. Considère-la comme ton enfant. Mets-la en garde, si tu vois qu'elle agit mal, conseille-la, elle est jeune et de ce fait, n'a pas d'expérience. Surpasse-toi pour ce mariage car la femme n'est que défauts. Je voudrais que tu m'honores en la gardant avec tous ses défauts […].[339] ». Le représentant du mari répond par ces termes : « Je fais la promesse qu'elle sera bien traitée, elle ne reviendra pas ici [chez ses parents] pour se plaindre de la moindre chose, ni à propos de nourriture, ni à propos d'habillement. On ne la battra pas, on ne lui dira pas de mal […].[340]».

Cette cérémonie d'accompagnement de la mariée au domicile conjugal ne se fait pas toujours, surtout si le mariage a lieu en absence des principaux intéressés. Mais les conseils et recommandations peuvent se faire à distance :

> *« Les parents m'ont dit d'aider ma femme, de la respecter, de savoir que le mariage* [la vie maritale], *ce n'est pas facile car il y a des hauts et des bas. Déjà que ce n'est pas facile de vivre ensemble même sans se marier et même entre mecs en colocation par exemple. À plus forte raison avec une femme avec qui tu partages ta vie. Donc, ils m'ont dit d'être compréhensif, d'être pacifique, de ne pas trop m'emporter, de ne pas s'énerver, d'essayer de solutionner les*

[338] Diop, *La Famille Wolof*, 129.
[339] Ibid.
[340] Ibid.

problèmes à chaque fois. On ne peut pas respecter quelqu'un si on ne se respecte pas. Le respect c'est un devoir pour une personne : l'aimer, la chérir, lui parler tranquillement, faire d'elle son meilleur ami. Essayer de se comprendre pour atténuer les problèmes ». (El hadj, 30 ans, est venu en France en tant qu'étudiant, un enfant, Bac+3, employé dans une pizzeria. Sa femme, 23 ans, fille d'immigrants, a émigré en France à l'âge de 12 ans. Elle est caissière dans un super marché et a étudié jusqu'au niveau du secondaire).

T. Baba et Mounasse ont reçu les mêmes conseils :

« Ce que les parents m'ont dit [au téléphone] *c'est de protéger mon mariage* [ma vie conjugale]*, d'être tolérante et compréhensive, de supporter tous les méfaits car la vie conjugale, c'est difficile ».* (Mounasse, 28 ans, Bac+5. Travaille dans la restauration rapide)

« Moi, c'est mon père qui m'a téléphoné le jour même pour me dire que le mariage a été célébré. Il en a profité pour me prodiguer les conseils du genre, il faut soutenir ta femme, avoir de la compassion à son égard, la comprendre…Voilà ! Des petits conseils comme ça. On n'a pas eu une séance solennelle comme cela se fait au Sénégal ». (Le mari, 30 ans, étudiant en médecine, livreur de pizzas)

Les conseils ou recommandations prodigués aux nouveaux mariés ont pour but de les préparer à la vie conjugale considérée comme étant une épreuve difficile en raison des concessions que chacun doit faire pour maintenir une harmonie dans leur vie. À l'épouse, on donne des conseils de soumission, d'obéissance et de silence (« protéger mon mariage », « supporter tous les méfaits car la vie conjugale, c'est difficile» ; « Ma fille, les conseils que j'ai à te donner c'est de suivre ton maître de maison (ton mari). Ne prends jamais une voie différente de la sienne. Exécute tout ce qu'il te demande de faire. Abstiens-toi de tout ce qu'il t'interdit »).

Au mari, on prône la tolérance, le calme (« ne pas s'énerver, ne pas s'emporter »).

Dans l'imaginaire collectif, la femme est perçue comme une personne inexpérimentée, pas assez mûre, donc susceptible de commettre des erreurs. Cette représentation est non seulement née du processus « d'infériorisation » de la femme, mais aussi du fait que dans les unions, le mari est souvent plus âgé que l'épouse. Et puisque l'expérience et la sagesse s'acquièrent avec l'âge, le mari est présenté toujours comme étant le plus expérimenté, le plus sage et de ce fait, il doit guider la femme, l'orienter, la conseiller.

Donc les conseils visent à le préparer à cette mission (« Considère-la comme ton enfant. Mets-la en garde, si tu vois qu'elle agit mal, conseille-la, elle est jeune et de ce fait, n'a pas d'expérience. Surpasse-toi pour ce mariage car la femme n'est que défauts. Je voudrais que tu m'honores en la gardant avec tous ses défauts »).

Mais « considérer son épouse comme son enfant » sont des propos qui sont tenus à une époque où l'écart d'âge entre les futurs conjoints était important, donc une époque où les unions entre des hommes et des filles de l'âge de leurs enfants étaient probablement plus fréquentes. La nature des propos change avec la réduction de l'écart d'âge entre les conjoints. Dorénavant, il est demandé au mari de considérer sa femme comme sa sœur, son amie…

Ce mariage « traditionnel » qui est, chez les Musulmans, une continuité du mariage religieux célébré à la mosquée, est de moins en moins souhaité. Les individus le perçoivent comme étant superflu surtout par rapport à son aspect festif et dispendieux. Ils savent aussi qu'un tel mariage échappe généralement à leur contrôle notamment par rapport aux dépenses à engager pour son organisation.

Le mariage religieux, par contre, demeure quasi incontournable. Il est perçu d'ailleurs comme étant le plus important. Il est généralement simple et se limite au versement de la dot exclusion faite des autres prestations obligatoires du point de vue de la coutume. C'est lui qui marque de façon officielle le début de l'union.

Le mariage religieux est généralement suivi d'un mariage civil sauf pour les Catholiques qui doivent célébrer le second avant le premier. Au Sénégal, le mariage civil n'est pas obligatoire pour les Musulmans. Dans son enquête menée à Dakar en 2001, sur un échantillon de 1290 individus comportant trois générations à savoir ceux nés entre 1942 et 1956, entre 1957 et 1966 et entre 1967 et 1976, P. Antoine note une baisse des enregistrements des mariages à l'état civil. Cette baisse est surtout remarquée dans la génération plus récente que dans la plus ancienne avec respectivement 33 et 25% des cas pour un premier mariage. Elle est encore plus significative pour les cas de remariage. Alors qu'on devrait s'attendre à ce que le processus de modernisation qui touche les plus « jeunes » entraîne une hausse des unions civiles.

Chez les migrants sénégalais musulmans rencontrés, le mariage religieux est toujours suivi de son enregistrement à l'état civil. Parfois, un mariage civil peut précéder un mariage religieux surtout si l'union a lieu en France et ce, par souci de se conformer à la réglementation française qui ne reconnait que le mariage civil.

Le mariage civil est généralement sous le contrôle des principaux intéressés qui ont plus de latitude dans son organisation contrairement aux tractations matrimoniales dans le cas du mariage « coutumier-religieux » qui, comme nous l'avons souligné, sont plutôt sous le contrôle des familles. Car les principaux intéressés sont rarement consultés. Ils sont tout simplement informés des décisions prises ça et là :

> *« En ce qui nous concerne, notre mariage s'est passé en deux phases. La première phase c'était le 23 août 2003, c'était le mariage civil à la mairie de Nantes. Là c'est nous qui avions quelque part pris l'initiative. Pourquoi je dis que c'est nous qui avions pris l'initiative, la date c'est nous qui l'avions choisie. Après on a invité les copains au restaurant…. En France c'est le civil qui compte or chez nous c'est le religieux qui compte, on a essayé d'adapter les choses comme nous sommes en pays étranger en faisant d'abord le mariage civil. Donc en septembre on a fait le religieux et c'est en ce moment qu'on a eu droit à une grande fête. Le religieux pour nous mettre en adéquation avec nos coutumes mais à partir du religieux on n'a rien maîtrisé. Pourquoi ? Parce que ce sont les parents, ceux de ma famille et ceux de la famille de ma femme qui se rencontraient, qui discutaient. Nous, ils venaient juste nous informer. La salle, l'argent qui a été effectivement dépensé, je peux te dire que je ne sais rien du tout. Comment ils ont obtenu la salle, rien du tout. Tout ce que je sais c'est que moi, on m'a réclamé pour la dot 750 euros comme ça l'équivalent de 500000 francs CFA. C'est ce que j'ai donné. Pour le mariage, ce sont les membres de ma famille, et ceux de la famille de ma femme qui s'en sont chargés. Je sais que les membres de ma famille ont chacun cotisé 100 euros. Moi-même j'ai eu à donner 100 euros. Pour résumer, mariage civil où on avait l'initiative et mariage religieux qui était entièrement à la charge des parents. Moi j'avais dit à mon oncle que je n'avais pas beaucoup de moyens. Au début, toutes les deux familles étaient d'accord pour ne pas faire une grande fête parce que les principaux concernés ont dit qu'ils n'ont pas les moyens. C'est à la dernière minute qu'une tante à ma femme a décidé qu'étant donné que ma femme est la fille aînée de sa famille, ce n'est pas commode pour un premier mariage dans la famille surtout de la fille aînée, qu'on l'amène, je répète bien les mots : « qu'on l'amène se marier comme un poulet », c'est l'expression même qu'elle a utilisée. Qu'on l'a confie à son mari comme un poulet qu'on envoie à l'abattoir. Elle a dit qu'elle ne peut pas concevoir cela. C'est de là qu'est venue l'idée d'une cérémonie grandiose. Mon oncle n'était pas content.*

Il estimait qu'ils avaient changé les termes de ce sur quoi ils s'étaient entendus. Donc cela a créé une petite cacophonie qui n'a pas eu un grand impact. » (Salif)

Le mariage civil ou la transcription d'un mariage religieux au civil a une visée administrative. « Les deux principaux facteurs qui expliquent le mariage civil ou la transcription du mariage », dit P. Antoine, « sont l'instruction et l'activité. Plus la personne est instruite plus les chances de conclure une union civile sont grandes. De même les personnes occupant des emplois salariés qualifiés ont plus de chance de formaliser leur union que les travailleurs du secteur informel (vendeur ou artisan).[341] ». Selon lui, les prestations sociales familiales ne concernent que les salariés de l'administration ou du secteur moderne et c'est pour ces raisons qu'ils ont besoin d'un certificat de mariage. La dualité formel/informel existant sur le marché du travail se retrouve également dans les pratiques matrimoniales.

Chez les migrants, la migration constitue l'enjeu principal de la reconnaissance du mariage par l'état civil. Pour les besoins de demande de regroupement familial, un certificat de mariage est requis. D'où l'intérêt de faire un mariage civil ou de transcrire un mariage religieux à l'état civil.

La prédominance de la coutume et de la religion dans le processus de conclusion des unions confère du pouvoir aux parents. Mais ce pouvoir ne tient pas seulement à leur position quasi incontournable dans la conclusion d'un projet de mariage mais aussi et surtout dans sa validation ou son invalidation en amont. Les projets matrimoniaux désapprouvés par les parents ne sont souvent pas conclus. La plupart des informateurs croient qu'un mariage conclu en désaccord avec les ascendants est voué à l'échec. Les parents, à la différence des descendants, possèderaient une expérience de la vie qui leur confère une certitude dans leurs décisions. Et s'ils s'opposent à un projet de mariage c'est « qu'ils ont de bonnes raisons » de le faire car ils auraient la capacité de pressentir les risques encourus donc les échecs potentiels.

[341] Antoine, "La société dakaroise et le mariage civil : un compromis entre droit de la famille et religion."

II/ De la certitude de l' « ancien » à l'incertitude du « jeune »

Dans le projet de mariage, même si sa construction semble de plus en plus être l'objet de négociation entre descendants et ascendants, le rapport de force reste toujours favorable aux seconds. Autrement dit, en cas de désaccord des parents, la tendance va à la renonciation de la concrétisation du projet de mariage. La plupart des informateurs hommes ou femmes ont soutenu qu'ils préféreraient ne pas se marier si les parents s'opposaient ou maintenaient leur désapprobation quant à leur projet de mariage. Il peut toutefois arriver que certains tentent de convoler malgré la désapprobation des parents comme le cas de Souleymane qui avait voulu se marier dans un premier temps avec la première partenaire de son choix en dépit du désaccord de son père pour cause d'incompatibilité des futurs conjoints détectée par divination. Souleymane aurait pu mener son projet à bout mais a préféré y renoncer.

« Depuis que la conduite des hommes est devenue objet de censure morale » dit E. Westermarck, « le droit de faire ce qu'il leur plaît leur a été refusé; et en résistant au mal les hommes n'ont pas seulement entravé, de façons diverses, la liberté du prochain: ils ont, de plus, considéré qu'ils avaient le droit ou même le devoir d'y mettre ces entraves.[342] »

Le pouvoir des parents à orienter les projets matrimoniaux des descendants leur aurait été conféré par la loi ou la coutume qui donne autorité aux ascendants sur leurs descendants. Nous avons vu que l'évolution du rapport à l'enfance, et l'injonction de plus en plus grandissante des pouvoirs publics dans la régulation de la vie familiale, ont transformé les relations entre les générations. Dès lors l'autorité parentale est encadrée voire considérablement réduite. Généralement, cette autorité varie selon l'âge des enfants. Plus ils sont « jeunes » plus grande est l'autorité parentale. Celle-ci s'amenuise avec la prise d'âge des enfants. Mais comme l'a noté Westermarck « l'expiration du pouvoir paternel, au sens propre du terme, n'implique pas nécessairement la perte de toute autorité sur les enfants. Dans tous les cas, le père conserve les droits inhérents à son âge supérieur, et chez beaucoup de peuples (…), ces droits sont nombreux. La vieillesse inspire le respect et

[342] Edvard Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, trad. Robert Godet, vol. 1 (Paris: Payot, 1928), 593.

confère l'autorité. Non seulement la vieillesse, mais aussi la supériorité d'âge donne un certain pouvoir.[343] »

Les parents estiment avoir le droit d'entraver la liberté au mariage de leurs enfants surtout quand le projet matrimonial leur paraît risqué. Cette injonction tient du « pouvoir de l'ancien ». L'ancienneté établit un rapport hiérarchique basé sur l'antériorité dans le cycle de naissance. Pour C. Meillassoux[344], « l'antériorité comme principe d'autorité se prolonge par une phase normative d'édification d'une institution qui l'entérine. Cette institution, c'est l'aînesse, qui associe l'âge à l'autorité, (...) ». Ainsi, l'aînesse se conquiert par l'acquisition et le contrôle du savoir qui, selon lui, est de trois ordres:

- un « savoir vital, qui se rapporte à la production des nécessités de la vie (l'exemple des techniques agricoles, de chasse, de pêche...) »;
- un « savoir social comme la connaissance des règles matrimoniales, des cycles de dévolutions des épouses, des milieux où les mariages sont possibles, des partenaires accessibles etc. »;
- un « savoir artificiel qui possède la propriété de ne pas pouvoir être découvert ni par l'observation, ni par le raisonnement comme le savoir de type religieux ou ésotérique...

Par l'addition du savoir vital, du savoir social et des savoirs artificiels, l'individu accède ainsi à l'aînesse en même temps qu'à la sagesse. La hiérarchie de la connaissance est ainsi étroitement associée à l'âge: les plus vieux en viennent à être considérés comme « naturellement » sages.

La possession du « savoir vital » conférait du pouvoir à ses détenteurs dans une société caractérisée par une faible avancée scientifique et technique, et où la survie ne dépend que de la maîtrise de connaissances accumulées avec l'âge. Ces connaissances sont donc détenues par les plus anciens et leur transmission s'opère via le droit de primogéniture ou encore à travers des rites d'initiations qui se déroulent de façon cyclique.

[343] Ibid., 1:598-601.
[344] Meillassoux, "La conquête de l'aînesse."

Mais la transformation des modes de transmission de ce savoir fait qu'il est aujourd'hui acquis de façon institutionnalisée, c'est-à-dire via le circuit scolaire et différents supports médiatiques. Dès lors, le « savoir vital » devient de plus en plus accessible à tous et son accumulation dépend moins de l'ancienneté. D'où l'affaiblissement du pouvoir des aînés, des anciens et par conséquent de leur autorité dans certains domaines de la vie.

Chez les migrants sénégalais, le contrôle des mariages par les parents nous semble être lié à leur possession des « savoirs social et artificiel ». Nous avons vu que les transformations des structures sociales ont très peu affecté l'importance du « savoir social, » celui se rapportant aux alliances matrimoniales grâce au maintien des pratiques coutumières en matière de conclusion des unions.

Le « savoir artificiel » est présenté comme étant un savoir qui se capitalise avec l'âge. Mais là aussi, la maîtrise des connaissances religieuses n'est pas fondamentalement soumise au principe de séniorité qui voudrait que les plus « vieux » sachent plus que les plus « jeunes ». C'est plutôt la reconnaissance sociale de ce savoir et son exercice qui dépendent encore de l'ancienneté. Un « jeune » peut avoir, plus qu'un « vieux », des connaissances religieuses ou posséder des dons « surnaturels », il bénéficiera tout de même d'une légitimité sociale moindre que celle accordée à un « vieux ». C'est que l'exercice de l'autorité dans certains domaines, y compris d'ailleurs dans celui *a priori* soumis par l'acquisition d'une compétence sanctionnée par un diplôme, semble être encore lié à l'ancienneté. Pierre Bourdieu et Monique de Saint-Martin ont montré comment l'ancienneté permet aux « anciens » d'accéder aux différentes sphères de pouvoir dans les grandes entreprises malgré la thèse moderniste qui fait de la compétence le seul capital essentiel pour y parvenir[345].

Certes l'ancienneté ne dépend pas toujours de la séniorité, mais les plus « anciens » sont généralement aussi les plus « âgés ». L'ancienneté dans le rang de naissance procure des capitaux symboliques que sont l'*expérience* et la *sagesse* elles-mêmes constitutives d'un savoir source de pouvoir. La sagesse c'est l'expérience de la vie et le savoir sur la vie, qui dépassent la seule accumulation d'un « savoir vital » aujourd'hui moins dépendant du principe de séniorité parce que ce savoir est sans cesse évolutif.

[345] Pierre Bourdieu et Monique De Saint Martin, "Le patronat," *Actes de la recherche en sciences sociales* 20, no. 1 (1978): 3-82.

On reconnaît donc au plus âgé l'expérience. Et même dans les sociétés « modernes productivistes », l'expérience liée à l'ancienneté semble encore fonctionner comme critère de classement. Elle régit l'avancement dans la carrière professionnelle autant voire plus que la seule possession de la connaissance relative au domaine de compétence elle-même souvent sanctionnée par un titre scolaire. C'est ainsi que les plus « âgés » peuvent plus facilement accéder à des sphères de responsabilité, en raison de leur expérience, que les plus « jeunes » qui en sont dépourvus. L'expérience se capitalise avec le temps, le vécu donc avec l'âge qui confère le statut de *Mag*. *Mag* en wolof désigne l'aînesse, la séniorité. Cependant il se rapporte généralement à la personne « âgée », à celui qui a franchi plusieurs étapes de la vie au cours desquelles il a emmagasiné de l'expérience. *Mag* vient de *ma ag* c'est-à-dire : *aller jusqu'à arriver*. Les parents sont des *Mag* en ce sens qu'ils ont du vécu. Leur « savoir social » se rapportant au domaine des pratiques matrimoniales tient au fait qu'ils sont parvenus, ils ont eux-mêmes franchi et vécu cette phase de la vie.

G. Mboj dit que c'est l'arrivée d'un petit enfant qui marque l'entrée dans la catégorie de *Mag* c'est-à-dire celle des personnes âgées. Toutefois, ce statut n'est pas nécessairement lié à la vieillesse entendue comme affaiblissement des capacités physiques conduisant à une retraite dans certains domaines de la vie comme la production et la reproduction (surtout pour les femmes). Le statut de *Mag* des parents nous semble plutôt lié à leur position de géniteur et surtout de leur expérience dans le vécu marital. C'est cette expérience qui légitime leur injonction dans la construction des projets matrimoniaux de leurs descendants. Nos informateurs reconnaissent aux parents cette expérience de la vie qui les prédispose à « sentir » les événements (heureux et malheureux) se rapportant à l'avenir matrimonial de leurs descendants comme le dit cet adage wolof rapporté par une informatrice : *« un mag resté en bas peut apercevoir des choses qu'un jeune perché en haut d'un arbre ne pourra pas apercevoir ».*

Cette expérience de la vie fait que « les parents ont généralement de bonnes raisons de s'opposer à un projet de mariage », pensent certains informateurs:

> *« Quand un adulte, a fortiori un parent n'adhère pas à un projet de mariage, c'est qu'il a de bonnes raisons. Des fois il ne peut pas trop te les expliquer, mais il a souvent de bonnes raisons. »* (A. Diop, 36 ans, divorcée, 2 enfants, scolarité primaire terminée, Aide à domicile)

Forts de leur expérience, de leur savoir sur la vie, les parents, eu égard leur statut de *Mag* (d'anciens) ont de bons conseils à donner ; il faut les écouter voire les associer dans toutes les entreprises y compris dans la construction du projet de mariage :

> *« Tu sais nous en Afrique, on ne fait rien sans les parents. Si on décide de faire quoi que ce soit, on demande l'avis des parents même s'ils sont à Dakar et qu'on est ici* [en France]*, on demande leur avis. En tout cas, les parents ont toujours de bons conseils à donner à leurs enfants. Que tu sois près ou loin, ils ont tout le temps de bons conseils à donner aux enfants, ils ne donneront pas de mauvais conseils. Cela, tout le monde doit le savoir. Même les Français, il y en a qui le savent. Chaque parent aime tellement ses enfants qu'il ne leur donnera jamais de mauvais conseils. On aime tous nos enfants. Je ne sais pas comment ça se passe dans les autres pays mais au Sénégal on demande toujours l'avis des parents avant de se marier. Ils peuvent se tromper aussi, ils n'ont pas toujours raison. Pour moi, ce n'est pas encore arrivé. Tout le monde se trompe dans la vie. Mais quand on écoute les parents, on se trompe rarement. Et moi jusqu'à présent, mes parents me guident encore. Et pourtant j'ai des enfants et des petits enfants mais avant de prendre une décision ou faire quelque chose, je les consulte jusqu'à présent. »* (Fanta, 47 ans, mariée, 6 enfants, sans emploi)

> *« Si tu rencontres quelqu'un avec qui tu veux te marier, il faut tout faire pour que les parents adhèrent. J'ai vu des gens qui se sont mariés malgré l'opposition des parents en leur disant par exemple : « moi que vous soyez d'accord ou pas, je vais me marier ». Ce n'est pas bon de tenir de tels propos à ses parents et un mariage qui se déroule dans de telles conditions ne tiendra pas longtemps. Si tu t'engages dans un projet auquel n'adhère pas la mère qui t'a mis au monde, je n'y vois aucun lendemain. Dans la plupart des cas, ces personnes reviennent auprès de leurs parents en pleurant. J'ai vu beaucoup de cas comme ça. Je pense donc que c'est très important que les parents adhèrent au projet de mariage. Si ta mère par exemple y adhère, souvent ça marche parce qu'elle peut t'aider à convaincre le père. Je pense qu'il vaut mieux avoir du respect vis-à-vis des parents, suivre leurs conseils et tôt ou tard ça te servira beaucoup. »* (F. Kiné, 37 ans, en couple, 3 enfants, scolarité primaire achevée, femme de chambre dans un Hôtel.)

La plupart des informateurs pensent que tout projet de mariage initié sans l'accord des parents est voué à l'échec et ne manquent pas d'exemples pour le justifier. A. Diop donnera comme illustration son propre cas. Elle a tenu à épouser un homme dont sa mère ne voulait pas. Le mariage a abouti à un divorce qu'elle a demandé pour cause d'alcoolémie et de violence de la part du conjoint.

> *« En général »,* dit-elle, *« les mariages dont les parents ne sont pas d'accord ne tiennent pas longtemps. En tout cas, la plupart des unions pour lesquelles les parents n'étaient pas d'accord ne marchent pas. La preuve, pour le mien, ma mère n'était pas d'accord. Ma mère ne voulait pas. Elle a découvert que mon futur époux buvait de l'alcool. C'était son principal défaut. Autrement, il n'avait aucun problème. Ce n'était pas un refus catégorique. Puisqu'elle savait que je voulais me marier, elle a essayé de me convaincre. Mais moi, c'était le seul homme que je voyais. Je ne suis pas entrée en conflit avec ma mère. Il n'y a pas eu de tiraillements là-dessus. J'ai essayé plutôt de négocier avec elle, j'ai discuté avec elle jusqu'à ce qu'elle accepte. »*

L'expérience de la vie reconnue aux parents leur permettrait de pressentir les dangers, les risques. C'est en ce sens qu'elle leur confère de la certitude alors que les « jeunes » qui en sont dépourvus demeurent, en général, dans l'incertitude. Les parents estiment qu'en plus de leur inexpérience, les « jeunes » sont plus portés par leur passion et prennent peu en compte les recommandations des ascendants lors de la construction des projets de mariage. D'où, selon certains, l'augmentation des divorces.

L'entrée en union est généralement perçue comme une entreprise risquée où le choix, même à l'initiative de l'intéressé, n'est jamais certain. Nous avons vu qu'un projet de mariage constitue un gros investissement qu'il faut préserver. C'est pourquoi les individus se représentent la vie maritale comme un projet qui doit s'inscrire dans la durée même si le divorce existe et qu'il est tout à fait accepté. Le « risque matrimonial » conduit donc les individus à privilégier un projet de mariage consensuel, donc construit en accord avec la famille. Ce faisant, ils espèrent se prémunir contre un échec grâce à l'expérience des parents.

Il faut aussi préciser que si les individus associent la famille dans la construction du projet de mariage, c'est surtout pour bénéficier de la solidarité collective en cas de problèmes conjugaux. C'est ainsi que Souleymane ayant voulu dans un premier temps réaliser son projet matrimonial malgré la réticence du père a dû se raviser réfléchissant aux conséquences ultérieures en cas d'échec. À la différence de son père, Souleymane n'a pas le « savoir social » lui permettant de s'assurer de la réussite de son entrée en union. Son avenir matrimonial relève donc du registre de l'incertain. Or l'incertitude, le doute, requièrent la prudence d'où l'intérêt de « *faire attention* » en choisissant un conjoint « consensuel ».

« La certitude est une source difficile à obtenir, et c'est afin de l'obtenir qu'une personne s'associe ou se soumet à d'autres » dit S. Moscovici.[346].

Le projet matrimonial individuel, réalisé hors du cadre consensuel, implique de porter individuellement les conséquences de son échec qui peut aboutir à un divorce. Tout fonctionne comme si l'individu préférait une gestion collective du « risque matrimonial » approché par : « J*e peux le faire* [Je peux me marier sans l'accord, le consentement du père] *si ça marche tant mieux au cas où ça ne marche pas, les gens vont dire « pourtant il a été averti, il s'est entêté à le faire »*. (cf : encadré n°5)

Donc ce qui est craint, c'est de porter seul la responsabilité d'un éventuel échec. On choisit la « culpabilité collective » socialement et psychologiquement plus supportable que la « culpabilité individuelle ». Prendre des décisions univoques et personnelles, c'est aussi prendre le risque de perdre la solidarité collective en cas d'insuccès dans ses entreprises. Un projet de mariage initié et conclu en exclusion des parents engage la seule responsabilité de l'individu en cas d'échec. En cas de problèmes conjugaux, par exemple, les parents se garderont de toute intervention puisqu'ils n'en ont pas la légitimité. Or leur participation à la construction du projet de mariage, engage leur personne dans sa réussite ou son échec :

> *« Dire que je suis assez grand pour choisir ma femme, comme dans tous les mariages quand ça se passe bien : «très bien, il a fait le bon choix ». Mais quand ça va se passer mal, les parents vont en profiter pour te dire : « voilà, tu aurais dû nous consulter. Nous connaissons mieux par rapport à notre expérience ». L'implication de la famille c'est très important. Parce que quand on exclut la famille, le jour des pépins, elle dira « mais nous il ne nous a pas consulté ». C'est un couteau à double tranchant. C'est aussi très important pour la femme parce qu'on a vu, des fois, quand la femme a de bonnes relations avec ta famille et qu'elle a des problèmes avec son mari, souvent les membres de ta famille se rangent du côté de la femme. La famille fait pression sur le mari pour qu'il arrête certaines conneries et tout. Nous croyons toujours avoir le choix dans notre mariage et tout. Mais que l'on soit en Europe ou ailleurs, nous avons toujours ce vernis culturel qui fait que notre famille est omniprésente dans notre mariage, dans notre manière de faire. »* (Salif)

[346] Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, trad. Anne Rivière, 3 éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1991), 38.

Le besoin d'associer la famille dans la construction du projet de mariage en vue de se prémunir d'éventuels « risques matrimoniaux » est, nous semble-t-il, beaucoup plus grand chez les femmes que chez les hommes. En effet, l'entrée en union fait passer la femme de la protection du père à celle du mari. Ce passage, toujours incertain, présente un risque dont il faut se préserver et qui peut pousser certaines à accepter un futur conjoint consensuel plutôt que d'épouser un homme correspondant à leurs attentes personnelles. C'est ainsi que Nafi, choisie par sa famille comme future épouse de son cousin Abdoulaye, émigré, a accepté ce mariage, confiant ne pas avoir eu le choix.

> *« C'est que tu n'as pas le choix. Parce que si tu refuses c'est mal vu. Tu es obligé d'accepter. Si tu es d'accord ou pas, tu le gardes pour toi. Si tu refuses et que tu tombes sur quelqu'un d'autre, si le mariage tourne mal, ils* [les parents] *vont dire que c'est ta faute, que tu aurais dû accepter celui* [l'homme] *qu'ils t'ont proposé. Il y a toutes ces choses en jeu. »* (41 ans, en couple, 2 enfants, scolarité primaire non terminée, aide de cuisine)

Un mariage contraire aux attentes collectives expose l'individu à des sanctions sociales négatives comme le fait pour la famille de se désolidariser de lui en cas de problèmes conjugaux. « Le mariage », dit F. B. Dial, « peut relever d'un choix plus ou moins libre de la jeune fille. Elle privilégie alors ses propres critères et intègre faiblement ceux de ses parents. Elle ne recherche pas l'adhésion de tous et agit donc sous sa propre responsabilité. En cas de difficultés par la suite, elle sera tenue de l'assumer jusqu'au bout. Elle n'aura pas pris sa famille à témoin, ce qui, traditionnellement lui aurait épargné la stigmatisation en cas d'échec de son choix. Sa responsabilité serait dégagée. La société lui aurait trouvé des subterfuges : « cela devait arriver » ; « l'individu ne maîtrise rien de son destin, c'est Dieu qui décide.[347] ».

Nous avons dit que le passage de la femme d'une famille à l'autre, moyennant compensation, ne signifie pas un abandon de son groupe familial d'origine. Même si officiellement elle n'est plus sous la responsabilité de celui-ci, elle continuera, de manière officieuse, à bénéficier de sa protection. Si bien qu'en cas de problèmes, par exemple, de maltraitance avérée, les membres de sa famille peuvent demander son retour temporaire en attendant que sa belle-famille offre plus de garanties. Le retour définitif signifie donc le divorce qui peut être suivi ou non d'un remariage avec la même personne.

[347] Dial, "Le parcours matrimonial des femmes à Dakar : subir le mariage, s'approprier le divorce," 141.

Mais si le mariage a été initié sans l'approbation des parents, la famille ne peut pas intervenir en sa faveur puisqu'elle n'en a pas la légitimité. La capacité d'une famille à protéger ses membres lors des problèmes conjugaux est fonction de son adhésion ou non au projet de mariage. La famille joue le rôle de régulateur dans la vie conjugale. Elle peut intervenir pour arranger les problèmes de couple et « rappeler à l'ordre » le conjoint « déviant ». C'est pourquoi son association dans la construction d'un projet matrimonial offre une sorte de « protection magique » en ce sens qu'elle ne garantit pas une non-dissolution de l'union, mais elle aide dans le règlement des problèmes conjugaux ou à atténuer la souffrance engendrée par un divorce. Tout fonctionne en effet comme si la préservation des relations familiales, source de sécurité, était préférée à la « liberté individuelle ». « Plus on est libre dans une relation » dit J. Godbout, « moins on reçoit d'elle la sécurité […]. La famille fait donc partie de ces institutions qui procurent la sécurité au détriment, traditionnellement du moins, de la liberté [...].[348]»

La soumission des individus aux injonctions de la famille tient donc au souci d'avoir les siens avec soi, de bénéficier de leur protection donc de cette solidarité rapprochée source de tranquillité voire de bonheur. Le projet de mariage est donc rarement construit dans le conflit avec les parents mais plutôt dans la négociation, le consensus. S'il n'y a pas de consensus, c'est généralement l'individu qui se plie à la volonté parentale. C'est ainsi que les informateurs dont les familles se sont opposées au projet de mariage ont choisi d'y renoncer à défaut de pouvoir faire accepter leur choix à la famille. Ce renoncement vise surtout à éviter la rupture familiale qui, elle-même, entraîne généralement la perte de la sécurité qu'offre la famille surtout quand les individus ont été préparés par l'éducation de base à ne pas envisager leur existence en dehors de ce cadre sécuritaire que constitue le cercle familial :

> *« Moi je n'ai rien d'autre que ma famille. Quoi que je puisse avoir dans la vie si ce n'est pas ma famille, je n'ai rien. Il faut essayer de trouver le juste milieu, essayer de jongler entre les deux avoir sa famille acquise, et jouir de tout le bonheur que l'on peut avoir dans la vie. Et pour moi, la moitié de ce bonheur c'est avoir ma famille pour moi déjà. Il se complète par avoir la femme que l'on aime, avoir des enfants, réussir socialement se sentir bien dans ma peau. Je me demande si j'aurais été si heureux si j'avais dit « non » à la volonté de ma maman. Mais là je suis vraiment très content quoi. »* (Jean, 36 ans, marié, 1 enfant, étudiant niveau Bac+5)

[348] Jacques Godbout, *L'esprit du don* (Paris: Éd. la Découverte, 1992), 52.

Si Jean a préféré se soumettre au refus de sa mère quant à son projet de mariage avec la partenaire de type européen rencontrée en France, c'est aussi surtout pour lui témoigner son respect et sa soumission. Cette « sujétion » est le fait de la dette de reconnaissance qu'un individu est censé avoir contracté envers ses ascendants.

III/ Du don de la vie à la dette de reconnaissance

La capacité de la famille et particulièrement des parents à orienter les projets matrimoniaux dans le sens des attentes collectives tient à la dépendance des descendants vis-à-vis du groupe familial. Cette dépendance est « pratique » parce que d'une part, les individus peuvent difficilement se passer des parents pour mener à bout leur projet d'union en raison de la prédominance du mariage « coutumier-religieux » ; et d'autre part, en raison du souci de « ménager » la famille afin de bénéficier de sa protection.

Mais la soumission des individus à l'injonction des parents dans la construction du projet matrimonial tient aussi du « respect filial » éprouvé envers les ascendants ; respect qui, lui-même, tire sa source de la « dette de vie », c'est-à-dire du sentiment de reconnaissance envers ceux qui ont donné la vie. Cette dette crée une obligation qui est le devoir au respect et à l'obéissance.

Le pouvoir des parents d'influencer les choix conjugaux tire donc sa source de cette « dette symbolique » que les enfants ont contractée vis-à-vis de leurs ascendants pour leur avoir donné naissance. Les enfants n'ont pas demandé à naître mais ce « don de la vie » reçu des géniteurs les place, malgré eux, dans une posture de débiteur. « D'abord, la naissance est un don » dit J. Godbout, « don de soi par excellence, donc de la vie, don originel, fondant le rapport de don et l'inscription dans l'état de dette de toute personne [...].[349] ». Ce don initial qui s'accompagne d'autres formes de don à savoir l'ensemble des soins aussi bien matériels qu'affectifs apportés à l'enfant, ainsi que toutes les formes de solidarité reçues dans le cercle familial sont autant de dons qui constituent, en tout, la dette que la personne contracte involontairement envers ses géniteurs.

[349] Ibid., 60.

J. Godbout fait une différence entre le don et le contrat. S'il reconnait qu'il y a du contrat dans le don, comme il y a du don dans le contrat, il précise que « l'esprit du contrat n'est pas l'esprit du don ». « Un contrat n'est pas un don parce que le don n'est pas légalement « exécutoire ». C'est une promesse non légalement exécutoire. ». Pour lui, le contrat a pour objectif « de limiter le plus possible la liberté des partenaires… ». « Le contrat vise à enlever au receveur cette liberté de donner à son tour, même s'il ne réussit pas entièrement. Il vise l'intérêt mutuel vis-à-vis de ce qui circule, et non pas vis-à-vis de la relation. [350]».

Le don, quant à lui, n'est pas un contrat en ce sens qu'il n'y a pas une obligation explicite ou explicitée d'un retour. « Donner, c'est libérer l'autre de l'obligation contractuelle de rendre, d'échanger. Ou encore: donner, c'est une forme de circulation des choses, une forme de transfert qui libère les partenaires de l'obligation contractuelle de céder quelque chose contre autre chose.[351] ». En ce sens, le don ne garantit pas un retour, voire un contre-don. J. Godbout appelle « don pur » tout acte par lequel une personne donne un objet ou rend un service sans rien attendre ni recevoir en retour.

Même si le don est par essence gratuit parce qu'il est un acte désintéressé, en tout cas généralement présenté comme tel, il a toutefois la propriété de créer une dette, donc une obligation à être remboursé.

C'est ce qui a conduit N. Sarthou-Lajus à faire la distinction entre la « dette mutuelle » et la « dette unilatérale ». La première s'inscrit dans une logique de réciprocité et maintient les individus dans une posture symétrique puisque chacun est en mesure de rendre à l'autre l'équivalent de ce qu'il a reçu. La « dette mutuelle » rend les individus égalitaires par l'équilibre qu'elle permet entre ce qui est donné et ce qui est reçu. À la différence de la « dette mutuelle », la « dette unilatérale » se caractérise par le rapport dissymétrique qu'elle instaure entre celui qui donne et celui qui reçoit. « Contrairement à la dette mutuelle, la dette unilatérale établit un rapport créancier-débiteur qui est foncièrement inégalitaire. Elle introduit ainsi dans la relation sociale une asymétrie qui brise la logique échangiste et instaure un rapport de dépendance susceptible de se transformer en rapport de pouvoir.[352] ». Cette dissymétrie est d'autant plus grande que la dette demeure impayable comme celle engendrée par le « don de la vie ».

[350] Jacques Godbout, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre* (Paris: Éd. du Seuil, 2007), 111.
[351] Ibid., 127.
[352] Nathalie Sarthou-Lajus, *L'éthique de la dette* (Paris: Presses universitaires de France, 1997), 7.

En effet, la relation parents-enfants est basée sur cette dissymétrie liée à cette dette unilatérale qu'est le don de la vie. « L'inégalité caractérise le rapport parental, même si dans le temps cette asymétrie peut se renverser. La réciprocité dans l'échange n'est pas l'état normal des relations de parenté, ce qui permet d'identifier le rapport parental au rapport créancier-débiteur. L'enfant reçoit plus qu'il ne donne, ce qui augmente sa dette à l'endroit de ses parents.[353] ». Ce qui rend la dette des enfants envers les géniteurs « unilatérale », c'est qu'ils ne pourront jamais, à leur tour, donner la vie à leurs ascendants. Ils peuvent toujours rembourser cette dette mais sans que ce qui est restitué soit de valeur égale avec ce qui a été reçu, à savoir la vie.

Donc le « don de la vie » même s'il n'implique pas de façon explicite un remboursement de la part de ceux qui l'ont reçu, engendre toujours chez eux le sentiment d'avoir contracté une dette qui maintient les enfants dans une situation de dépendance du fait qu'ils ne pourront jamais restituer aux parents l'équivalent de ce qu'ils ont reçus d'eux.

Le don et la dette, « malgré leur opposition apparente, ont en commun le pouvoir de fonder la dépendance et même la servitude [...]. Un don qui n'est pas restitué crée un lien durable, une obligation, limitant la liberté du débiteur qui est condamné à une attitude pacifique, coopérative, prudente [...]. Une des seules manières de « tenir quelqu'un » durablement consiste à faire durer une relation dissymétrique telle que la dette.[354] » Cette « dette de vie » contractée auprès des parents demeure « quasi éternelle » parce qu'elle exige un paiement en tout temps qui s'effectue sous forme de respect, d'obéissance, voire de soumission :

> *« Je n'aimerais pas arriver avec ma maman à un stade où elle me dira « fais ta vie, je ne veux plus te voir, ce n'est plus moi ta maman ». Je serais malheureux. À force de tirer sur la ficelle ça aurait pu aboutir à ça. Même si j'ai essayé de lui tordre la main entre guillemets, mais j'ai essayé de le faire diplomatiquement. Sans trop qu'elle ne voit que je prends mes distances vis-à-vis d'elle. Je voulais toujours lui montrer que je l'aime que c'est elle ma vie, que c'est grâce à elle que je suis là aujourd'hui au point de tomber amoureux d'une femme que j'aimerais épouser, et que si elle n'avait pas voulu que je vive je n'aurais pas survécu. Donc je lui dois mon existence et je ne pourrais jamais lui payer cela qu'en acceptant sa volonté. Comme on le dit, on ne peut jamais*

[353] Ibid., 39.
[354] Pierre Bourdieu, "Les modes de domination," - *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2 (1976): 122-132.

> *payer sa maman pour tout ce qu'elle fait pour toi quoi que l'on puisse lui donner, on ne peut jamais lui payer. Ne serait-ce que lui faire plaisir passe nécessairement par lui obéir au moins. »* (Jean)

Nos informateurs reconnaissent devoir leur existence à leurs parents. Cette dette de reconnaissance se restitue par le respect et l'obéissance. Ce qui, comme nous l'avons vu, pousse les individus à se soumettre à un projet de mariage initié par la famille même si celui-ci est contraire à leurs aspirations personnelles. Le cas de Mariama en constitue un exemple car son acceptation du mariage initié par les membres de la parenté est comme une façon pour elle de faire don de sa personne pour préserver l'honneur de ses parents. Ce comportement peut être interprété comme une forme de remboursement de la « dette de vie » contractée envers les géniteurs. En effet, se désolidariser de la famille, ne pas contribuer à la préservation du capital symbolique familial apparaît comme un comportement « ingrat » passible d'une sanction sociale négative. La culpabilisation des enfants, suite au déshonneur des parents dans le cas d'un refus ou de rejet d'un projet de mariage initié par la parentèle, constitue une de ces formes de sanction sociale. Celle-ci se manifeste aussi par la prononciation de certaines paroles de rejet de la part des parents (« Fais ta vie », « je ne veux plus te voir », « ce n'est plus moi ta maman ») ou encore les propos du genre « *s'il veut se marier, qu'il le fasse »* formulés à l'endroit de Souleymane suite à son insistance à vouloir épouser la partenaire désapprouvée par son père. Ces paroles qui « n'ont l'air de rien », pour quelqu'un qui n'est pas doté des structures sociales et mentales pour en déceler le sens, sont symboliquement chargées. Proférées parfois sciemment, elles constituent une forme de « violence masquée », déguisée et visent à rappeler aux enfants leur devoir de reconnaissance, leur obligation à l'obéissance. Elles sont redoutées et c'est pour les éviter que les individus se soumettent à la volonté parentale.

Si le contrat est différent du don en ce sens qu'il engendre une obligation explicite de remboursement assortie d'une sanction juridique, un don de la vie qui n'est pas remboursé à travers l'expression du respect et de l'obéissance, expose les débiteurs, en l'occurrence les enfants, à des sanctions de la part des créanciers c'est-à-dire les parents. Si la profération des paroles citées ci-dessus en exemple inspire la crainte, c'est parce qu'elles sont sous-jacentes à une autre forme de sanction tout aussi redoutée.

III.1/ Le pouvoir de sanction des parents

« Défier ses parents » est non seulement perçu comme un manque de respect à leur égard, mais expose aussi l'individu à leur pouvoir de sanction. Selon les croyances largement partagées, les parents seraient dotés d'une capacité à sanctionner positivement ou négativement leurs enfants. Cette capacité tient au « pouvoir de bénir et de maudire » reconnu aux parents. Pour avoir leur bénédiction, l'enfant doit être en phase avec eux. Il doit éviter d'avoir une conduite susceptible de les énerver. En cas de désaccord sur tel ou tel point, il doit savoir négocier avec tact et éviter de prendre des décisions univoques. Contredire ses parents ou entrer en conflit avec eux, est perçu comme un acte de défiance et de désobéissance. Défier donc désobéir à ses parents, c'est risquer de ne pas avoir leur bénédiction (leur *baraka*).

Les paroles de rejet évoquées plus haut sont généralement l'expression de la colère des parents face à la désobéissance d'un enfant. C'est pourquoi elles inspirent la crainte parce que la colère des parents est tout aussi redoutée. Mais ce n'est pas la colère de n'importe quelle personne qui inquiète. Il y a une catégorie d'individus dont la colère est particulièrement redoutée. C'est le cas par exemple des vieilles personnes à qui les « croyances populaires » attribuent des pouvoirs mystiques. Elles auraient la capacité de réaliser leurs souhaits bons ou mauvais. C'est peut-être pour cela que leurs prières sont particulièrement recherchées et c'est peut-être aussi pour cela que les « vieux » inspirent le respect dans les sociétés africaines en particulier. Dans la plupart de ces sociétés, le déclin de la force physique qui apparaît avec le vieillissement procurerait des dispositions surnaturelles. D'où la propension des personnes âgées à y occuper les fonctions, par exemple, de sorciers et/ ou de guérisseurs.

Pour comprendre les manifestations de la force dont disposeraient les parents à atteindre positivement ou négativement leur descendance, nous allons nous appuyer sur les travaux de J. Fravret-Saada sur la sorcellerie et de ceux de R. Jamous sur les *Iqar'iyen*, un peuple du Rif marocain.

Le sorcier aurait donc des dispositions surnaturelles lui permettant d'atteindre positivement ou négativement une personne.

Dans son analyse sur la sorcellerie dans le Bocage, J. Favret-Saada montre que le sorcier atteint un individu via trois types de médiations :

La première est la parole car certains propos, comme ceux indiqués plus haut, sont chargés d'une force qui peut être bénéfique ou maléfique. Sous ce rapport, les prières peuvent avoir une visée destructrice ou réparatrice.

La seconde est le toucher. Par ce contact physique, le sorcier atteint sa victime en lui transmettant cette charge magique qui a pour but d'affecter sa « force vitale » à savoir sa capacité de :

- « survie (maladies et mort des bêtes et des gens);
- reproduction (stérilité des bêtes et des gens);
- production (épuisement de la force de travail, détérioration des moyens de production, tarissement des vaches, stérilité des terres, contrainte à des dépenses improductives. [355]»

Le regard est le troisième moyen par lequel un sorcier peut atteindre sa « victime ».

Comme l'a précisé J. Favret-Saada, il est impossible pour la future victime de repérer la force magique du sorcier en vue d'anticiper ses effets. On ne déduit son action qu'après la manifestation de certains événements malheureux qui se succèdent suite à une parole, un regard ou un toucher suspicieux.

Il existe une autre catégorie de personnes dotées d'une force magique leur permettant d'affecter positivement ou négativement le sort d'un individu. Ce ne sont pas des sorciers en ce sens que leur force est d'origine divine et ceux qui la possèdent ne sont pas en marge de la société mais plutôt au sommet de la hiérarchie sociale. C'est le cas par exemple des *chorfa* (pluriel de *chérif*) chez les *Iqar'iyen*, un peuple du Rif marocain qui sont réputés posséder la *baraka*, qui leur aurait été transmise par Dieu.

La *baraka* est une sorte de force surnaturelle déposée par Dieu chez certaines choses et certains êtres et qui a la propriété d'affecter les individus à travers différents modes de médiation. Cette *baraka* d'origine divine ne s'hérite pas. Sa possession se mérite et c'est Dieu qui choisirait le dépositaire parmi plusieurs personnes.

[355] Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts* (Paris: Gallimard, 1977), 335.

R. Jamous rapporte que chez les *Iqar'iyen*, la catégorie d'individus à qui Dieu aurait transmis la *baraka* sont les *chorfa*. Ce privilège tiendrait, selon lui, à leur descendance de la lignée du Prophète. Mais l'auteur précise que tout individu appartenant à la famille des *chorfa* ne reçoit pas pour autant la *baraka*. Si elle n'est transmise qu'aux descendants du prophète, tous n'ont pas la chance de la posséder en raison de la sélection divine de ses futurs dépositaires car sa réception est basée sur le mérite et non pas seulement sur la filiation.

« Ceux qui utilisent ou reçoivent ces *baraka* doivent les manipuler avec prudence. Il leur faut, avant de les toucher, procéder à leurs ablutions. Il s'agit alors d'une « force », d'une « puissance », d'un pouvoir surnaturel qui leur permet de transformer les êtres et les choses, et de réaliser des prodiges et des miracles. Cette *baraka* est conçue comme étant localisée dans leur être et en même temps comme les dépassant et les élevant au-delà d'eux-mêmes. Les *chorfa* sont donc détenteurs d'une modalité de la bénédiction divine.[356] ».

Le détenteur de la *baraka* ne peut donc pas manipuler sa force pour réaliser des actions négatives. Il doit l'utiliser pour servir ceux qui en sont dépossédés c'est-à-dire, pour reprendre le terme de R. Jamous, les « laïcs ». Cette force lui donne la possibilité de réaliser des actions surhumaines : « …il transforme des pierres en or pour aider un pauvre nécessiteux ; il se transforme en oiseau ou autre animal aérien ; il a des dons de médium : il peut voir ce qui se passe à de grandes distances et prévoir les événements à venir ; il se transporte en un clin d'œil à la Mecque […] ; il est en fait toujours vivant, tout en ayant rejoint le paradis, les hommes lui construisent un mausolée dans lequel on place son cercueil, et qui est un lieu sacré ainsi qu'un sanctuaire. Sa présence dans ce lieu continue à se manifester par les prodiges et les miracles qu'il réalise.[357] ».

À la différence du *chérif*, le sorcier est généralement en marge de la société. Il est parfois repérable à travers les caractéristiques du corps présentant une certaine difformité. Il ne fait pas l'objet de vénération comme l'est le *chérif*. « Le *chérif* à qui l'on reconnaît la *baraka* n'est pas simplement un contemplatif, un mystique. En vertu de son pouvoir surnaturel, il intervient dans la vie sociale des laïcs. La possession de cette vertu divine le

[356] Raymond Jamous, *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Cambridge: Cambridge university press, 1981), 202.
[357] Ibid., 203.

place dans une position particulière qu'il doit assumer, celle d'être un médiateur entre les hommes et Dieu, et entre les hommes eux-mêmes. [358]»

Le sorcier mène une vie marginale, les individus n'ont recours à ses compétences que quand ils pensent être victimes de « magie noire ». Il est un « laïc » tout comme ceux qui ont recours à ses services en tant que « désorceleur » ou « ensorceleur ». Le *chérif* quant à lui, participe à la vie de la cité par sa position supérieure dans la hiérarchie sociale. Il intervient pour régler les conflits mais toujours de façon pacifique. Faisant l'objet de vénération en raison de sa proximité avec Dieu ainsi que sa possession de cette force magique qu'est la *baraka*, les laïcs recherchent son contact, voire sa compagnie. C'est en ce sens qu'il draine les foules, propriété que n'a pas le sorcier.

« La compagnie du *chérif* de la baraka », dit R. Jamous « est très recherchée par les laïcs. Ceux-ci lui rendent fréquemment visite et lui offrent des cadeaux, ou une part de leur récolte. Il est d'usage qu'il les reçoive avec générosité et les bénisse en posant la main droite sur leur tête. Par ce contact, il leur transmet la baraka qui leur sera bénéfique. [359]»

L'auteur précise que le *chérif* ne sert pas seulement de médiation entre Dieu et les « laïcs », et entre les « laïcs » eux-mêmes dans la régulation de leur vie sociale comme le règlement pacifique des conflits. Il peut aussi être le guérisseur ou le provocateur de certaines maladies. Il rapporte que les *Iqar'iyen* distinguent trois catégories de maladies :

- les maladies qui peuvent atteindre un humain suite à un sacrilège comme la profanation d'un lieu « saint » ;
- celles causées par l'attaque d'un sorcier ;
- les maladies liées au contact avec des *jinn* : ces êtres qui vivent sur terre et investissent certains endroits comme les cours d'eau, les forêts…La fréquentation de ces endroits « hantés » est généralement interdite, surtout à certains heures de la journée considérées comme étant leurs heures de circulation et pendant lesquelles les chances de les croiser et de s'attirer leur malveillance augmentent. La perception des *jinn* requiert des capacités surnaturelles souvent reconnues aux sorciers.

[358] Ibid., 205.
[359] Ibid.

Les maladies comprises dans la première catégorie sont celles, par exemple, à caractère contagieux comme le choléra, la peste, la variole auxquelles il faut ajouter certains cas d'accès brusques de fièvre, la paralysie, les spasmes, les syncopes, etc. « Elles sanctionnent des fautes graves commises envers la loi musulmane par le malade ou ses proches : inceste, manque de respect ou insulte proférée par un fils à son père, violation d'un mausolée ou du territoire-sanctuaire de la *zawiya*, impureté rituelle lors de la prière dans la mosquée. Les malades sont dits avoir attiré sur eux la malédiction de Dieu ou des *chorfa* de la Baraka […].[360] ».

Les maladies qui relèvent de la sorcellerie sont, le plus souvent, des maladies à caractère psychologique ou psychosomatique : l'impuissance sexuelle, les troubles du comportement. Grâce à certaines techniques, le sorcier provoque l'impuissance sexuelle ou inflige certaines modifications du comportement.

Les maladies provoquées par les *jinn* sont, en particulier, celles qui surgissent brusquement. Ce sont les accès de fièvre, la paralysie, le coma, etc. L'origine de ces maladies est attribuée au contact d'un humain avec un *jinn*. Elles sont l'expression de sa possession par le *jinn*.

Pour le traitement des maladies liées aux attaques de sorcellerie ou de *jinn*, les individus ont recours à l'aide du sorcier ou du *chérif*. Mais les deux n'utilisent pas les mêmes procédés de guérison. Le premier combat le *jinn* car il a les dispositions surhumaines lui permettant d'entrer en contact avec eux. « Le *chérif* n'entre pas en contact avec les *jinn*, il donne sa *baraka* à la personne atteinte, c'est-à-dire qu'il lui transmet une force qui va lui permettre de résister au mal. ».

Au Sénégal, les personnages qui semblent remplir le même rôle que les *chorfa* chez les *Iqar'iyen* sont les marabouts « chefs religieux » appelé *Serigne*. Les *Serigne*, comme souligné par ailleurs, sont à la tête de confréries telles que la confrérie *tijane*, la confrérie *mouride*, *layenne*…Ils sont au dessus de l'échelle sociale et prennent part à la vie sociale, économique et même politique. Ils disposent de fidèles appelés *talibé* (élèves) qui les vénèrent et qui sont constamment à la recherche de leur *baraka*. La *baraka* reçue des *Serigne* tient de leur proximité avec Dieu.

[360] Ibid., 206.

Mais à la différence des *chorfa*, la *baraka* des *Serigne* est héréditaire. La succession à la tête d'une confrérie se fait via les membres de la famille fondatrice. Elle est basée, dans la plupart des cas, sur le principe de primogéniture ; et celui qui hérite de la confrérie, hérite en même temps de la *baraka* de son prédécesseur.
Le contact avec le *Serigne* est aussi très recherché par le *talibé* qui cherche par ce moyen à s'attirer la *baraka* de son guide. C'est pourquoi lors des manifestations religieuses comme les *Magal* (célébrations), les foules de personnes se dressent devant le domicile du chef spirituel. Le but étant de le toucher ou mieux de l'avoir en face de soi pour lui exprimer ses désirs de succès dans un domaine donné d'activité (sport, économie, politique…) et recevoir les prières appropriées synonymes de bénédiction. Le *talibé* ou fidèle donne généralement un cadeau au *Serigne* en contre partie de la *baraka* reçue ou à recevoir.

Tout comme le rapport *chérif*/« laïc », la relation *Serigne/ talibé* est basée sur la soumission du second au premier car le *Serigne* se situe en haut et le talibé en bas. Ce rapport est la condition de la circulation de la *baraka* de son possesseur au requérant. Et une attitude de non soumission de la part du *talibé*, synonyme de profanation, entraîne la malédiction du *Serigne*.

La *baraka* est de l'ordre de la croyance et nos informateurs croient que les parents, à l'instar du *chérif* ou du *Serigne*, possèdent la *baraka* qu'ils peuvent transmettre. Autrement dit, les parents auraient le pouvoir d'atteindre positivement ou négativement. L'atteinte négative est la malédiction et son contraire la bénédiction. C'est par cette dernière que les parents transmettent la *baraka* qu'ils possèdent. Mais cette force magique ne leur est pas transmise par Dieu. Elle est intrinsèque à leur personne, elle est liée à leur statut de géniteurs. Ils ne peuvent transmettre leur *baraka* qu'à leurs propres enfants à travers leurs prières qui auraient la propriété d'être exaucées.

À la différence des autres détenteurs de ce « pouvoir magique », celui des parents à une portée qui ne se limite qu'à leurs propres enfants. En clair, l'efficacité de ce pouvoir ne se définit que dans la relation ascendants/ descendants. Pour avoir la bénédiction des parents donc leur *baraka*, l'enfant doit avoir de la considération pour eux, c'est-à-dire les traiter avec beaucoup d'égard. Tout comme la relation chérif /« laïc » ou *Serigne*/ talibé, la transmission de la baraka des parents aux enfants ne s'opère donc que dans un rapport de soumission des seconds au premiers. En effet, l'enfant doit contenter ses parents et pour se faire il doit leur obéir c'est-à-dire respecter leurs interdits, suivre leurs conseils :

> *« Selon moi, tu as droit ou tu n'as pas droit* [à la bénédiction des parents]. *Si tes parents sont contents de toi, si tu respectes leurs interdits et que tu fais tout ce qu'ils te demandent ou attendent de toi, tu les soutiens, tu les respectes; les respecter, tout le monde respecte ses parents, mais c'est le fait de suivre leurs interdits, de faire ce qu'ils te demandent même si c'est contre ton gré. S'ils t'interdisent des choses et que tu respectes l'interdit malgré toi, ils s'en aperçoivent. Ils sauront que tu l'as fait à contrecœur, et c'est par respect à leur égard que tu l'as fait et non parce que tu as peur d'eux. Si tu te comportes ainsi envers les parents, ils se disent : « untel vaut la peine qu'on prie pour lui ». Même s'ils ne te l'avouent pas, ils prient pour toi, parce que tu leur as donné un respect, ce n'est même pas un respect mais une satisfaction, en te conformant à leurs interdits, à leurs désirs ou souhaits. La bénédiction, ce n'est pas une question d'argent, c'est le respect, c'est le fait que tes parents soient contents de toi. S'ils sont ravis de toi, c'est qu'en quelque sorte toutes les portes du succès s'ouvrent à toi. Il te suffit juste de tourner le poignet, d'ouvrir et de rentrer. La bénédiction on ne la cherche pas, on ne force pas pour l'avoir, c'est en faisant ton devoir que tu l'obtiens. »* (Samba, 41 ans, Bac+5, en couple, 3 enfants, Manager d'un restaurant)

Le devoir de tout enfant, est un devoir de reconnaissance et d'obéissance envers ses ascendants. Obtenir l'accord des parents, donc leur adhésion au projet de mariage est une des façons de leur témoigner sa reconnaissance. L'accord ou l'adhésion des parents à un projet de mariage engendre leurs prières, donc leur bénédiction par laquelle ils transmettent la *baraka* à l'enfant reconnaissant.

Il ne faut pas mécontenter les parents. Tout comportement visant à les contrarier est sanctionné par leur malédiction. Mécontenter les parents, c'est-à-dire les exclure du projet de mariage ou le mener à bout contre leur gré, est passible d'une sanction symbolique qui se manifeste par le malheur. Comme souligné plus haut, si une union conclue en désaccord avec les parents se solde par un divorce, on l'attribuera à la malédiction des ascendants. Mais si le mariage est approuvé et que l'union tient dans le temps, on attribuera cette durée à la bénédiction des parents. Dans ce dernier cas, la désunion sera toujours considérée comme le résultat d'une volonté divine qui transcende celle des humains, y compris celle des parents :

« Prier c'est quelque chose d'important même si on vit en Europe. Ici c'est le modernisme, nous sommes venus ici pour étudier, travailler, mais nous venons de quelque part où l'on a nos croyances. Si le mot bénédiction figure dans le dictionnaire français, c'est que ça signifie quelque chose. Pour nous, c'est quelque chose de bon, avoir la bénédiction. Même dans la religion chrétienne, on dit "tu es béni". Quelqu'un de béni c'est celui qui a la chance, la baraka comme on dit en Arabe. Nous en Islam, on dit que si tu as la bénédiction des parents, donc si les parents prient pour toi, c'est la prière la plus importante de toute. On dit qu'après le bon Dieu, ce sont tes parents. Donc, pour nous, la bénédiction des parents est quelque chose de très important pour moi et elle aussi. Et tout le monde prie pour vous, ça ne se limite pas seulement à papa et maman, c'est toute ma famille et toute sa famille. Ce sont tous ceux qui ont accepté le mariage qui prient pour vous. C'est peut-être pour cela que nous fêtons cette année notre douzième année de mariage, cette bénédiction a contribué à cela même si c'est à un petit pourcentage ». (Samba)

Pour s'assurer de la pérennité d'une union, il faut s'attirer la bénédiction des parents. Pour l'obtenir, il faut non seulement les associer dans la construction du projet de mariage mais aussi et surtout obtenir leur adhésion, voire leur accord. L'adhésion des parents au projet de mariage est perçue comme une façon pour eux de donner leur bénédiction qui est censée apporter une protection symbolique aux futurs mariés. Cette bénédiction offrirait donc une garantie contre tout événement qui pourrait causer la dissolution de l'union. Et se marier en désaccord avec les parents entraîne la perte de cette protection qui se traduit par des problèmes conjugaux qui atteignent leur apogée avec le divorce comme le précise F. Kiné :

« Si tu rencontres quelqu'un avec qui tu veux te marier, il faut tout faire pour que les parents adhèrent. J'ai vu des gens qui se sont mariés malgré l'opposition des parents en leur disant par exemple « moi que vous soyez d'accord ou pas, je vais me marier ». Ce n'est pas bon de tenir de tels propos à ses parents et un mariage qui se déroule dans de telles conditions ne tiendra pas longtemps. Si tu t'engages dans un projet auquel n'adhère pas la mère qui t'a mis au monde, je n'y vois aucun lendemain. Dans la plupart des cas, ses personnes reviennent auprès de leurs parents en pleurant. J'ai vu beaucoup de cas comme ça. Je pense donc que c'est très important que les parents adhèrent au projet de mariage. Je pense qu'il vaut mieux avoir du respect vis-à-vis des parents, suivre leurs conseils et tôt ou tard ça te servira beaucoup. Je pense que si tu vis avec tes parents et que tu les énerves tout le temps de par ton comportement, ils ne vont pas prier pour toi. Ils ne vont pas te souhaiter de

mauvaises choses mais ils ne vont pas non plus te souhaiter du bonheur. Même si tu ne leur donnes pas de l'argent, suis leurs conseils, respecte leurs paroles, évite d'avoir des rapports conflictuels avec eux. Ils prieront pour toi, ils ne te souhaiteront que du bonheur. Mais si tu les mécontentes tout le temps, ils ne vont pas te souhaiter du malheur, mais ils ne prieront pas pour toi. Il y a des gens qui vivent dans la galère et qui échouent dans toutes leurs entreprises. Ils ne comprennent pas pourquoi. On dit souvent de ceux-là que leurs parents n'ont pas prié pour eux. Ça se dit très souvent. Ces gens, s'ils se souviennent avoir mécontenté leurs parents, doivent aller leur demander pardon, se réconcilier avec eux. Souvent leur situation se décante après une telle réconciliation, ils sortent de la galère dans laquelle ils se trouvaient. » (37 ans, en couple, 3 enfants, scolarité primaire terminée, Femme de chambre)

Les parents auraient donc ce pouvoir de sanctionner positivement ou négativement leurs enfants. Ce pouvoir parental se manifeste par l'apparition d'événements heureux ou malheureux. Mais ces événements ne doivent pas être ponctuels. Ils doivent marquer la vie de l'individu dans la durée. Nos informateurs croient en ce pouvoir qui les rend dépendants de leurs ascendants. Cette « dépendance symbolique » génère une peur des enfants envers les parents, la peur de les mécontenter et, par conséquent, de s'attirer leur malédiction. Ce qui conduit les individus à adopter une attitude de soumission, à accepter un projet de mariage initié par les ascendants même si un tel projet ne correspond pas à leurs propres aspirations. C'est le cas de Mariama qui justifie l'acceptation de son mariage décidé par ses parents par la peur de leur pouvoir de sanction négative :

« Moi, on m'a éduqué en me disant depuis que j'étais toute petite : "si tu n'écoutes pas tes parents, si tu ne fais pas plaisir à tes parents, si tu mens à tes parents,[…], *tout ce que tu entreprendras dans ta vie, tu ne le réussiras pas parce que tu as fait pleurer tes* parents, *parce que tu as dit "non" à tes parents …Je suis toujours, et je le suis encore, dans la lobotomisation, dans la peur des parents. La peur si je leur fais du mal, ça va me retomber dessus par des formes d'échecs…Voilà ! Moi, on m'a fabriqué comme ça, c'est une lutte permanente de ne pas penser comme ça. Si j'ai un échec c'est extrême difficile pour moi de ne pas me dire : « ah, tu t'es fâché avec tes parents, tu es entrain de payer ». Parce que toute m'a vie on m'a dicté ça. Ma réussite, mon bonheur, tenait à mon obéissance totale à mes parents. Donc je ne pouvais pas faire autrement. »* (33 ans, en couple, 1 enfant, responsable d'une association)

La peur des parents, engendrée par la croyance en leur pouvoir de sanction négative, conduit les individus à la prudence dans leurs rapports avec les ascendants, voire à la soumission.

Les souhaits bons ou mauvais exprimés à travers leurs prières auraient la propriété de se réaliser. Mais personne ne peut déterminer le délai de leur prise d'effet. Leur efficacité est donc dans l'indétermination de l'intervalle de temps de sa manifestation concrète et c'est peut être là une des sources de son « efficacité symbolique ». La malédiction va-t-elle s'abattre à l'instant, le lendemain, dans un mois ou dans un an ? Nul ne peut le dire avec certitude. La seule chose qui semble certaine, c'est qu'elle finira par atteindre l'enfant « ingrat », « irrespectueux ». La bénédiction va-t-elle se réaliser dans l'immédiat, dans le jour, la semaine, le mois ou l'année qui suit sa prononciation ? Personne ne peut le prévoir. Elle affectera positivement son destinataire sans possibilité ni pour les parents ni pour l'enfant de déterminer le moment de sa prise d'effet.

La malédiction ou la bénédiction aurait aussi la propriété de se réaliser à travers les générations. Autrement dit, elle peut ne pas affecter la personne concernée, mais touchera sa descendance. Mais le fait de contenter les parents assure, par ricochet, de leur bénédiction et rassure l'individu quant à son avenir scolaire, professionnel, matrimonial...

Il convient de préciser que la *baraka* des parents transmise à leurs enfants est supérieure à celle qu'un *Serigne*, par exemple, peut transmettre à un fidèle. La *baraka* des parents est donc sans égale et aucune autre force magique ne peut la contrer. Le pouvoir de malédiction n'aurait pas, lui aussi, d'équivalence et aucune autre force ne peut réparer ses effets. Autrement dit, la force magique que détiendraient les parents et qui leur permettrait d'atteindre négativement leurs enfants ne peut être contrecarrée ni par un sorcier ni par un marabout. Sous cet angle, les parents seraient plus puissants que tout autre être détenteur d'un pouvoir magique, hormis bien sûr, Dieu. C'est peut-être pour cela que leur bénédiction est recherchée et leur malédiction redoutée. Mais, faut-il le rappeler, la portée de leur puissance ne se limite qu'à leur descendance. En clair, l'efficacité du pouvoir magique des parents est liée à leur statut de « parents » alors que celui du marabout ou du sorcier dépasse les frontières filiales et familiales, même si un père ou une mère peut détenir les pouvoirs surnaturels d'un sorcier ou la force magique d'un marabout pour étendre sa puissance au-delà de sa descendance.

Si aucun être sur terre ne dispose d'un pouvoir magique pouvant empêcher celui des parents d'atteindre leurs enfants, la distance ne peut pas, non plus, la contrarier. Autrement dit, ce n'est pas le contact physique qui permet à la bénédiction ou la malédiction parentale de parvenir à la personne visée. Les parents n'ont pas besoin de toucher la tête du destinataire de leur *baraka* pour la lui transmettre. Elle peut les atteindre quelle que soit la distance parce que les comportements de déférence des enfants peuvent être exprimés en dépit de la distance. La portée des prières des parents résiste donc au temps et à l'espace.

Ce pouvoir des parents à affecter, à travers leurs prières, les descendants, trouve une part de sa légitimité dans les textes religieux auxquels se rapportent nos informateurs pour souligner son importance :

> *« Dans le Coran, Dieu a dit qu'après lui, ce sont tes deux parents. Donc le fait d'avoir la bénédiction de tes parents, de ta mère, de ton père…, c'est très important parce qu'on se dit toujours que si cette bénédiction ne me profite pas, elle pourrait plus tard profiter à mes enfants. Donc c'est important, la bénédiction c'est important, sur le plan moral c'est nécessaire de sentir qu'au sein de ma famille les gens font des efforts pour que mes projets se réalisent dans de meilleures conditions. Je ne sais pas comment ça se passe chez les Blancs, mais nous, on est fier lorsqu'on sent que dans la famille, les gens sont mobilisés, ils font des efforts, des sacrifices* [propitiatoires] *pour que tu sois dans les conditions les meilleures, pour que Dieu veille sur toi etc. Je pense qu'on est fier de sentir que les gens prient pour nous ».* (Mohamed, 41 ans, marié, 2 enfants)

Le pouvoir de bénir ou de maudire des parents n'est pas un pouvoir dont ils peuvent user de façon « abusive ». Cette capacité magique de sanctionner positivement ou négativement n'a d'effet que si elle est justifiée. Par exemple, un enfant qui témoigne son respect et sa gratitude à ses ascendants bénéficie systématiquement de leur bénédiction alors que celui qui adopte une conduite inverse s'attire leur malédiction. Les parents n'ont donc pas le contrôle sur ce pouvoir. Ils ne peuvent pas transmettre leur *baraka* a un enfant « ingrat » et « irrespectueux » tout comme ils ne peuvent pas maudire un fils bienveillant. Ainsi, l'action de ce pouvoir dépend plus du comportement des enfants vis-à-vis de leurs parents que de la capacité de ces derniers à le contrôler, à le manipuler à leur guise. À la différence d'un parent, le sorcier, par exemple, a la maîtrise de sa force magique.

Il peut atteindre un individu indépendamment de son comportement approuvé ou désapprouvé par l'idéal social et moral. Mais le sorcier peut être contrarié dans son action pour une force supérieure à la sienne.

Précisons aussi que l'efficacité symbolique du pouvoir de bénir et de maudire dépend si les parents ont fait (ou pas) preuve de leur devoir de protection, d'entretien et d'assistance envers les enfants. Si ce devoir est fait ou est reconnu, par les descendants, avoir été fait, leur sentiment de dette envers les ascendants s'en trouve renforcé. Mais en cas de faillite dans ce devoir, par exemple en cas d'abandon des enfants, l'idéal social et moral accusera les parents « négligents » d'être les responsables de la souffrance des personnes délaissées. Le sentiment de dette en viendra à s'amoindrir, voire à disparaître ; ce qui fait perdre aux parents « malveillants » leur pouvoir de maudire.

Nous avons dit que la capacité qu'ont les parents à transmettre la *baraka* donc leur bénédiction, ou à atteindre négativement, par la malédiction, leurs descendants ne s'inscrit que dans un rapport de soumission. Autrement dit, le pouvoir de bénir et de maudire ne s'exerce que dans un ordre hiérarchique avec les parents qui occupent la position supérieure et les enfants la position inférieure. L'action de ce pouvoir va toujours du haut vers le bas et non inversement. Ce qui veut dire qu'un enfant ne peut jamais bénir ou maudire ses parents. « Il faut souligner », note Abas Hadji, « que le pouvoir de bénir/ maudire est étroitement lié à la notion d'autorité. Ainsi, au sein de la parenté, la bénédiction/ malédiction ne peut être efficace que lorsqu'elle vient des générations ancestrales ou ascendantes, non vice versa, ce qui signifie qu'un fils n'a pas la capacité ni l'autorité lui permettant de prononcer la malédiction ou la bénédiction vis-à-vis de ses parents (père ou mère). Autrement dit, pour les comportements positifs et les gratitudes des enfants à leur égard, les parents bénissent tandis que les premiers remercient pour leur attitude réciproque.[361] »

Le pouvoir de bénir ou de maudire n'est pas nécessairement lié à l'ainesse. Autrement dit un aîné ne peut pas sanctionner positivement ou négativement son cadet. La possession de la *baraka* et la capacité à la transmettre ou non se rapporte à la parentalité.

[361] Abbas Haji, "Pouvoir de bénir et de maudire : cosmologie et organisation sociale des Oromo-Arsi," *Cahiers d'études africaines* 37, no. 146 (1997): 12.

C’est de là qu’elle tire sa force et son efficacité. Dès lors, on comprend pourquoi Abdoulkhadre a conclu son premier projet de mariage malgré l’opposition du grand-frère mais a contracté un second mariage pour se soumettre à la volonté de sa mère.

Si les enfants ont obtenu des parents le don de la vie, ils doivent par contre aller chercher leur bénédiction. Certes, elle est fortement liée à l’amour filial, donc à la propension de tout parent à donner toujours plus et le sentiment de ne jamais donner assez aux enfants. Tout parent soucieux de la réussite et du bien-être de sa descendance formule des prières à son endroit. Mais les enfants ne doivent pas s’en contenter. Il leur faut rechercher la bénédiction des parents voire l’« acheter » comme nous l’ont confié certains informateurs. Rechercher ou « acheter » la bénédiction des parents, c’est leur témoigner sa reconnaissance et sa gratitude. Mais ces actes ne doivent pas être ponctuels et éphémères, ils doivent être renouvelés constamment :

> *« Le fait d'avoir de la considération pour la personne, le fait de montrer à ton père ou à ta mère, qu'après tout, ce sont eux qui t’ont mis au monde et que tu ne peux pas faire tout ce que tu veux parce que tu es grand, tu es adulte et majeur et tu t’en fous d'eux, non ! Tout ce que je veux faire, surtout pour un projet de mariage, je dois d'abord les consulter, avoir leur avis avant de prendre une décision. Il y a plusieurs façons d'obtenir la bénédiction des parents. Par exemple en allant en vacances, tu peux acheter un cadeau à ta mère, à ton père, à tes grands parents. Si tu donnes un cadeau à une personne, elle te dit « merci ». Ce remerciement engendre la baraka. En te remerciant, la personne prie pour toi, elle te bénit. Je ne dis pas qu'il faut faire des cadeaux aux parents pour avoir leur bénédiction. Naturellement, ils prient toujours pour toi. Mais des fois, il faut savoir aller chercher leurs prières, leur bénédiction en faisant le pas vers ton père, vers ta mère, vers ton oncle, vers tes grands parents, leur témoigner ta considération. Donc les prières et la bénédiction se cherchent, ça s'achète. Tes parents, même si tu ne leur donnes rien, ils prieront et te béniront. Mais en tant que fils, tu ne dois pas te contenter de leur bonne conscience. De temps en temps, tu fais un geste en leur direction pour qu'ils sentent que tu sollicites leur bénédiction et leurs prières. C'est pourquoi les sages disent que les prières et la bénédiction s'achètent. »* (Mohamed)

L’individu doit sans cesse témoigner sa gratitude à ses parents. Cette gratitude ne doit donc pas se limiter au respect de leurs interdits. Elle doit aussi aller jusqu’à la réalisation de leurs désirs et attentes. Il ne faut pas que l’enfant se contente d’attendre que ces désirs et attentes lui soient exprimés, il doit savoir les anticiper à travers ses actes généreux envers les parents, comme le don de cadeaux, et recevoir en contrepartie, les prières appropriées. C’est que la relation ascendants/ descendants s’inscrit dans un rapport d’échange de type donnant-donnant.

III.2/ L’intérêt « désintéressé » dans les rapports ascendants/ descendants

Nous avons indiqué, plus haut, que ce qui fait la différence entre le contrat et le don c’est que le premier est exécutoire c’est-à-dire qu’il implique explicitement un remboursement alors que le don se caractérise par l’absence de l’explicitation d’un contre-don. Contrairement au contrat, la particularité du don est le risque de non retour qu’il engendre. Dans l’imaginaire collectif, le don est par essence gratuit. Il se définit par la générosité de l’acte du donateur. Cela est surtout vrai pour les dons à l’intention de victimes de catastrophes naturelles ou de conflits armés. Un individu qui fait un don humanitaire ne s’attend pas à un retour en raison du caractère impersonnel de son don. Le bénéficiaire de l’acte généreux ne connait généralement pas son auteur parce que ce don est, la plupart du temps, institutionnalisé. Mais quand le don s’effectue dans une relation de proximité comme celle de type familial ou amical, il a la propriété de créer une dette à savoir le devoir de remboursement de la part du bénéficiaire de l’acte généreux. Toutefois, cette obligation d’un retour est laissée dans l’implicite car l’expliciter revient à ôter au don initial son caractère généreux et désintéressé. L’espoir clairement exprimé d’un retour sera même condamné par la « morale du don ». En effet, plus les individus ont des liens proches, plus grande est la propension à taire l’intérêt ou toute attente explicite d’un remboursement d’un acte généreux. « De façon plus générale, un même objet, ou service, n'a absolument pas le même sens selon qu'il est donné ou rendu à son propre enfant ou à un étranger.

De son enfant, il ne vient même à personne l'idée de trouver anormale ou même étrange l'absence de retour; on songera encore moins à procéder au calcul de ce qu'on lui donne. L'attitude contraire serait considérée comme anormale, voire “dénaturée”. [362]»

Les échanges entre ascendants et descendants s’inscrivent, certes, dans un système de relations de parenté irréductibles aux rapports d’intérêt économique. Mais ces échanges, en réalité non économiques, fonctionnent sous le support des relations proprement économiques mais n’empruntent pas à ces dernières le langage de leur fonctionnement. Autrement dit, tout acte généreux est un acte intéressé parce qu’il est donné en attente d’un retour. En obéissant à leurs ascendants, les individus attendent une gratification à savoir la bénédiction. Mais il ne faut pas faire passer l’obéissance, la soumission aux parents comme étant une attitude intéressée, tout comme il ne faut pas présenter les cadeaux qu’on leur donne sous ce rapport. L’intéressement est tu, il est « euphémisé » par les relations de parenté basées sur l’amour filial. On fait comme s’il allait de soi de faire un cadeau à ses propres parents. Mais cette gratitude qui leur est témoignée n’est pas fondamentalement gratuite. Les individus attendent en retour la bénédiction des parents, forme de reconnaissance par ces derniers des actes généreux reçus de leurs descendants.

Les parents ne transmettent leur *baraka* qu’en échange d’une reconnaissance des enfants ; reconnaissance qui se traduit par leur devoir d’obéissance, voire de soumission.

Les rapports ascendants/ descendants sont donc des rapports donnant-donnant. Les échanges entre les membres d’une famille qui se font sous formes de dons, c’est-à-dire d’actes généreux dépouillés de tout intérêt, sont en réalité des actes intéressés. Ils fonctionnent comme des crédits que les individus se font mutuellement et engendrent des dettes que les individus contractent tour à tour.

C’est ainsi que le premier acte généreux, à savoir le don de la vie que les parents font aux enfants, n’est pas, en fin de compte, un don gratuit dénué de toute attente d’un retour.

Les enfants constituent une richesse, un capital humain. Même s’ils sont perçus comme un don de Dieu, une récompense divine accordée au fidèle, il n’en demeure pas moins qu’ils constituent le premier capital indispensable au cycle de reproduction de la famille qui, lui-même, dépend fortement de la solidarité intergénérationnelle.

[362] Godbout, *L'esprit du don*, 39.

Nous avons souligné à la fin de la première partie que cette solidarité fonctionne en deux étapes. Dans la première, les parents ont la charge, voire le devoir d'entretenir l'enfant lors des premières étapes de son existence pendant lesquelles « il n'a que des droits à ce moment et l'entourage l'aborde souvent dans cette perspective. Il est comme dans un antichambre : on le laisse grandir tout en le préparant à la vie adulte qui est plus importante pour les éducateurs[363] ». Dans la seconde phase du cycle de solidarité intergénérationnelle, l'enfant devenu à son tour productif se charge de l'entretien de ses ascendants devenus improductifs. C'est ainsi que chaque nouvelle génération contracte une dette envers la précédente. Les enfants sont donc des débiteurs envers les parents auprès de qui ils ont reçus d'une part la vie, d'autre part les investissements financiers et affectifs. Mais la solidarité des ascendants aux descendants ne s'arrête pas dès que les derniers deviennent productifs et les premiers improductifs. La famille apporte sa protection et son soutien à ses membres quel que soient leur place et leur rôle. Elle représente donc le premier cercle sécuritaire sur lequel l'individu peut s'appuyer en cas de difficultés et qui se traduit par ce qu'on pourrait appeler un « esprit de famille » « générateur de dévouements, de générosités, de solidarités, c'est-à-dire aussi bien les innombrables échanges de dons, de services, d'aides, de visites, d'attentions, de gentillesse, etc., que les échanges extra-ordinaires et solennels des fêtes familiales[364] ». On comprend pourquoi les informateurs, bien que devenus indépendants et autonomes du point de vue économique, veillent à ne pas perdre les liens familiaux, source de protection et sécurité.

Bref, les enfants constituent une « assurance sociale » pour les parents qui comptent sur leur devoir de reconnaissance surtout pour leurs vieux jours. Cela est particulièrement vrai au Sénégal où le système de solidarité intergénérationnelle est encore largement pris en charge par la famille. Les migrants y participent par les transferts d'argent effectués au bénéfice des parents, surtout.

La solidarité intergénérationnelle demeure aussi familiale en France. Les parents « dominés économiquement » espèrent une entrée des enfants dans la vie active pour améliorer les conditions d'existence, souvent précaires, de la famille.

[363] Alassane Elfecky Agne, "Évolution des représentations sur l'enfance au Sénégal: Quelques exemples révélés à Dakar par une enquête qualitative," dans *Sociétés en devenir. Mélanges offerts à Boubacar Ly*, Presses universitaires de Dakar. (Dakar, 2006), 105-129.
[364] Bourdieu, "À propos de la famille comme catégorie réalisée."

Le rapport entre ascendants et descendants se caractérise donc par une obligation de solidarité qui les maintient dans une dépendance mutuelle. Les enfants peuvent rarement se passer des parents pour la réalisation de leur projet de mariage ainsi que de la bénédiction de ces derniers, gage de leur succès dans la vie. Ils veillent aussi à ne pas rompre les liens familiaux, source de sécurité pour l'individu.

Les parents comptent sur la solidarité des enfants pour leurs vieux jours et veillent à ce que la réciprocité ne soit pas rompue. Et c'est peut-être pour cela qu'ils contrôlent les projets matrimoniaux en désignant les conjoints souhaitables pour leur descendance afin que les choix conjugaux n'affectent pas négativement le système de solidarité intergénérationnelle. En effet, une union conjugale, bien que formant une nouvelle unité domestique, s'inscrit dans la continuité filiale et familiale. L'unité domestique n'est donc pas une entité distincte. Même si la cohabitation entre générations est rompue par les effets de l'émigration, l'unité et surtout la solidarité familiale doivent être préservées. Les parents veillent à ce que la réciprocité ne s'estompe pas et que les enfants, devenus productifs, remplissent, à leur tour, leur devoir de solidarité envers les ascendants.

Cette assurance passe par le contrôle des mariages qu'ils exercent à travers la validation ou l'invalidation d'un projet de mariage. Rappelons-nous, à ce sujet, des propos de Salif :

> *« Pour mon cas, mes parents ont adhéré tout de suite sans avoir vu la fille. Ma mère qui porte le même nom que ma femme, tout de suite avec ça elle était rassurée. Une semaine après, j'ai appelé, mon père m'a dit que l'oncle lui a informé. Il m'a dit : « c'est très bien, tu as ma bénédiction, je souhaite que ça se passe bien ». J'appelle ma mère aussi, elle m'a dit la même chose. Elle a dit qu'elle était très contente, que quand l'oncle le* [le projet de mariage] *lui a annoncé, elle était très inquiète parce qu'elle se demandait quel genre de femme je lui ai emmené, est-ce une fille qui serait susceptible de comprendre ma culture ? Parce que c'est là le problème. Les parents, ils sont toujours inquiets parce que sachant que leurs fils a des frères et sœurs, des cousins et cousines qui font partie intégrante d'une famille, ils s'inquiètent. Quand quelqu'un se marie, ce qui préoccupe les parents, c'est de savoir si la femme parviendra à laisser le mari évoluer dans le jargon familial, ou au contraire, va-t-elle tenter de l'en exclure ? Dès lors qu'ils sont rassurés sur le fait que la femme essaiera de maintenir le mari intact dans le cadre familial, qu'elle soit, à mon avis, ça c'est une interprétation personnelle, blanche ou noire, ça les rassure tout de suite. Quand ils apprennent que c'est une fille noire, ils se disent, a priori, que ça ne va pas poser problème. »*

Ce rapport « donnant-donnant » entre ascendants et descendants est garanti par le « travail d'institution » qui « imprime » les dispositions nécessaires à assurer le système de solidarité entre membres d'une famille ; lequel système de solidarité permet à la famille de maintenir son unité. Pour P. Bourdieu, « la famille est en effet le produit d'un véritable travail d'institution, à la fois rituel et technique, visant à instituer durablement en chacun des membres de l'unité instituée des sentiments propres à assurer l'intégration qui est la condition de l'existence et de la persistance de cette unité.[365] »

L'injonction des parents dans la construction des projets matrimoniaux vise à servir leurs intérêts. Mais cette injonction n'est jamais présentée comme telle, c'est-à-dire sous son aspect intéressé. Quand les parents valident, invalident, voire initient un projet de mariage, c'est d'abord dans l'intérêt des descendants et non dans le leur. C'est sous cet angle que leur injonction est présentée. La plupart des informateurs croient que quand les parents s'opposent ou acceptent un choix conjugal, c'est toujours dans l'intérêt de la personne. Cette croyance est en lien avec la confiance qui est accordée aux parents en raison de leur expérience de la vie et à « l'amour filial » qui « oblige » les ascendants à toujours œuvrer pour le bien-être de leur descendance :

> *« C'est peut-être une histoire de confiance parce que je me dis, a priori, que mes parents, c'est mon bonheur qu'ils cherchent et que s'ils me disent que ça c'est niet, j'essaye de les convaincre ils campent sur leur position…, je me dis qu'ils n'ont pas intérêt à refuser mon bonheur et que forcément ils savent que dans ce mariage, je fonce directement vers la catastrophe et qu'en tant que parents, ils ne souhaitent pas cela à leur fils c'est pourquoi ils me disent : « non ». Je prends ça comme ça. »* (Salif)

> *« Nos traditions africaines nous ont montré que le choix de la femme, en Afrique en général, ne dépend pas que de toi. En général ce sont les parents qui choisissent la femme et d'après les expériences que j'ai eues, c'est généralement une réussite. Parce que les parents ne vont pas choisir une femme qui te…, en tout cas, ils ne souhaitent pas te rendre malheureux. »* (Saliou)

[365] Ibid.

Mais en cherchant le « bien des enfants », les parents cherchent aussi le leur. En effet, la constitution d'une nouvelle unité domestique qu'engendre le mariage des enfants, ne doit pas affecter la solidarité intergénérationnelle. Les enfants doivent à la fois satisfaire leurs besoins tout en participant au système de solidarité globale dont le devoir d'assistance aux parents. Ces derniers craignent que les enfants, une fois en couple, oublient ce devoir par égoïsme. Cette crainte est doublée quand le partenaire choisi par le descendant en vue d'un mariage est perçu comme n'étant pas, *a priori*, prédisposé à participer à ce système de solidarité. C'est le cas des Blancs ou des descendants d'immigrants qui sont nés et qui ont grandi en France ; considérés parfois comme des « Blancs » parce que, pense-t-on, ils auraient la « mentalité fondamentalement égoïste des Blancs». Les stéréotypes ou préjugés à l'endroit des Blancs ou descendants d'immigrants perçus comme étant plus proches du « eux » que du « Nous », conduit certains parents à prévenir leurs enfants contre tout projet de mariage avec un « Blanc ». Nous sommes tombés sur une discussion à ce sujet lors d'une visite dans une famille d'immigrants sénégalais. La mère, venue en août 2009 passer un séjour de trois mois chez son fils devenu père un an plus tôt, a confié avoir prévenu ce dernier, avant son départ en France pour ses études supérieures, contre toute tentative d'épouser une Blanche. En demandant à cette dame d'une soixantaine d'années le but de cette prévention, elle répond : « Est-ce qu'une blanche aurait accepté de m'accueillir pendant trois mois chez elle ? ».

Les « Blancs » sont perçus comme étant des « individualistes ». Cet individualisme tiendrait au fait qu'ils n'auraient pas le sens de la famille élargie. On leur attribue une conception de la famille plutôt nucléaire avec juste parents et enfants. Ce sens « restreint » de la famille réduirait leur champ de la solidarité qui ne se limiterait qu'aux seuls membres de la famille nucléaire comme leur rejet de la cohabitation intergénérationnelle, pensent certains informateurs :

> *« Je pense que dans un projet de mariage, le rôle des parents est capital. Ce n'est pas comme en Europe, nous, nous avons toujours vécu avec nos parents et que quelque part quand nous travaillons dans tous nos projets, nous y incluons nos parents. Il n'y a pas de maison de retraite pour les parents, ils vivent avec nous, parmi nous et pour nous. Donc se marier et exclure les parents c'est un non sens. Nous sommes encore dans une société très élargie ou enfants parents, oncles, tantes, restons ensemble. Aujourd'hui, si j'étais au village de mes parents, on vivrait très certainement sous le même toit.* (Salif)

Ces préjugés envers les Blancs et tous ceux qui sont supposés avoir leur mentalité, comme les descendants de migrants qui sont nés et qui ont grandis en France, amènent certains parents à exprimer leur préférence pour les futurs conjoints considérés comme étant proches « culturellement ».

Les parents adhèrent au projet de mariage quand le futur conjoint choisi est jugé compatible à la reproduction du système de solidarité. Quand ils ne veulent pas ou ne peuvent pas orienter explicitement les choix conjugaux des descendants, ils espèrent toujours que ces derniers choisiront des partenaires conformes à leurs attentes, c'est-à-dire des partenaires ayant un sens de la famille élargie, disposés à traiter avec déférence les individus apparentés au conjoint. Cette disposition correspond à l' « ouverture d'esprit », une des qualités recherchée par les hommes chez la femme :

> *« Mon fils aîné s'est marié. Le deuxième, pas encore et je prie pour qu'il n'épouse pas une femme qui me considérait comme une rivale. Je prie pour qu'il n'épouse pas une fille qui dira : « ta mère parle beaucoup, elle est comme ci, elle est comme ça ». Je ne souhaite pas qu'il épouse une femme qui n'aimera que lui et pas ses parents, qui ne prendra en compte que son mari et pas ses proches. Avoir des garçons a un avantage, mais d'un autre côté, il y a des inconvénients. Parce que si tu tombes sur une femme qui n'aime que toi et pas les membres de ta famille, tu ne seras pas épanoui dans ta famille. Je remercie le bon Dieu parce que ma bru, la femme de mon fils aîné, je n'ai rien à lui reprocher. C'est vrai que chacun a des défauts, même moi j'en ai, mais elle connaît les proches de mon fils, elle sait qui est sa mère. Pour cela je remercie le bon Dieu parce qu'elle ne me considère pas comme une rivale. Il m'arrive de discuter des choses avec elle sans que mon fils le sache. Il y a une certaine complicité entre elle et moi. Mon projet futur, si j'ai la santé et la force… je n'ai pas envie de vieillir ici, j'aimerais rentrer passer le restant de ma vie avec eux. Donc si la femme de ton fils te considère comme une rivale, comment pourras-tu vivre avec elle ? C'est ça. Si tu as une femme qui a un cœur ouvert tu seras tranquille. »* (Binta, 50 ans, divorcée, sans emploi, scolarité primaire non achevée)

L'injonction des parents dans la construction d'un projet de mariage des descendants est donc un « intérêt désintéressé », c'est-à-dire un intérêt qui n'est jamais présenté comme tel. C'est un intérêt non explicité, voire dénié. Il est rarement avoué aux enfants.

Mais ces derniers le savent. Ils ont généralement conscience que leurs choix conjugaux doivent s'opérer par intégration tant de leurs propres aspirations que de celles des parents, les intérêts des uns et des autres étant intimement liés. En effet, un choix conforme aux attentes des parents permet à l'individu de maintenir les liens familiaux et ainsi de bénéficier de la solidarité de la famille. Réalisé en conformité aux attentes collectives, ce choix permet aussi la reproduction du système de solidarité intergénérationnelle qui dans la seconde phase de son fonctionnement bénéficie aux parents. Mais ce « donnant-donnant » est laissé dans l'implicite. Les parents savent ce qu'ils attendent de leur descendance, les individus savent, dans la plupart des cas, ce que les parents attendent d'eux parce que tous partagent les mêmes schèmes de jugement et d'appréciation.

Le fait de rechercher l'adhésion des parents au projet de mariage ou de se soumettre à un projet d'union initiée par la parentèle est généralement un acte de reconnaissance envers ceux auprès de qui on a reçu différentes marques de solidarité. Cette reconnaissance peut cesser de fonctionner si l'individu ne reçoit pas de la famille les gestes de solidarité attendus face à une situation donnée. C'est le cas par exemple de Henriette, 30 ans, en couple, un enfant, sans emploi. Née au Sénégal d'un père émigré des années 60, Henriette, baccalauréat obtenu, est venue en France en 2001 avec un visa de tourisme. À son arrivée, elle ne savait pas qu'elle était enceinte de son petit ami. Cette grossesse hors mariage a suscité une réaction négative de la part de sa famille, des membres de la parentèle en général :

> *« Déjà, j'étais enceinte quand je suis arrivé ici. Ça parlait aussi parce qu'on n'était pas marié. Ça parlait terriblement. J'ai eu droit aux commentaires : « elle est trop bête, elle vient en France en étant enceinte… ». Comme si avec la grossesse je n'avais plus d'avenir. Ils disaient surtout que je n'avais pas de papiers donc pas d'assurance maladie. Qui allait prendre en charge tous les frais ? C'était dur parce que je ne savais pas qu'il y avait des structures qui pouvaient m'aider à gérer cela, faire des visites médicales et tout, je ne savais rien de tout cela. J'étais resté quatre à cinq mois de grossesse sans voir un médecin. Il y avait trop de commentaires à mon sujet, que mon avenir était compromis. Or moi, je ne voyais pas les choses comme ça. Ce n'est pas parce qu'on est enceinte que s'en est fini pour son avenir. Ce n'est pas parce qu'on a un enfant qu'on n'a plus de valeur. »*

N'ayant pas obtenu la solidarité attendue et espérée de la famille, Henriette quitte ses parents pour la région parisienne où elle a été accueillie dans un Foyer après un passage chez ses belles sœurs :

« Après, je suis allé à Paris parce qu'ici je n'avais aucune chance avec mes parents parce qu'ils ne comprenaient pas le fait que je vienne en France en étant enceinte. »

Après son accouchement, elle passera de structure d'accueil en structure d'accueil et finira, avec le soutien d'une association d'aide aux migrants, par obtenir une régularisation. Ses papiers obtenus, elle revint chez ses parents en Loire Atlantique et prit la décision d'épouser le père de son enfant resté au Sénégal. Elle mènera ce projet de mariage sans y inclure sa famille, ses parents :

« Quand j'ai eu mes papiers je suis retournée à S…. Je suis restée chez ma mère 15 jours, un mois. Les relations s'étaient rétablies. Les gens commençaient à se demander si j'avais ou non des papiers. Ils ne peuvent pas en être sûr tant que tu n'as pas de logement, de voiture et tout. Un jour de Noël, j'ai appelé le 115 pour leur dire que j'en avais marre de rester chez mes parents, je voulais un appartement. Ils m'ont emmenée à l'hôtel. De l'hôtel je suis allée au foyer des femmes battues de S… J'ai vu une assistante qui m'a accompagnée à « S… habitat » monter un dossier. Quinze jours après, j'ai eu mon logement. Je voulais que mon copain vienne pour qu'on fonde une famille. Et si on ne se mariait pas, il n'aurait pas pu venir. Il fallait que je rentre, me marier légalement afin de faire la procédure de regroupement familial. C'était tout simplement par rapport à cela. Et puis je l'aimais et pour moi c'était pour la vie. Je n'ai pas tenu compte de mes parents. De toute façon personne ne pouvait me contrôler parce qu'ils m'ont laissée me débrouiller toute seule. Je me suis sortie de ma merde toute seule. Maintenant je suis libre et je fais ce que je veux. J'ai pris mon argent, je suis partie me marier et je suis rentrée. Je n'ai demandé l'avis de personne. Ma mère savait que j'allais me marier, que j'allais faire venir mon mari. Mon souhait c'était que mon mari vienne. Je ne voulais que personne le sache d'ailleurs. Pour moi, le mariage c'est personnel après faire la fête c'est autre chose. On s'aime, on a le droit de se marier c'est tout. Nous n'avons besoin de la bénédiction de personne. La bénédiction viendra quand on décidera de se marier à l'église, là on peut demander la bénédiction de Dieu surtout et après celle des parents, qui de toute façon, seront d'accord, il n'y pas de raison. Je ne me suis pas trompée dans mon choix. Ils ne pouvaient pas s'interposer de toutes les façons. Parce que ce que j'ai vécu était trop et ils ont perdu toute autorité parentale sur moi. Donc ils ne pouvaient pas intervenir. C'est comme si on attendait de te punir et d'un seul coup tu deviens Président. Tu es intouchable. Tu fais un peu ce que tu veux.
Je n'ai pas voulu me débrouiller seule, on n'a pas voulu m'aider. On m'a critiqué. C'est quelque chose que je ne peux pas supporter. En plus, quelqu'un qui est enceinte n'a rien fait de mal, entre nous. S'il faut l'aider, il faut le faire après on verra. Mais des commentaires…Pour moi être enceinte ce n'est égal

à une vie ratée. C'est tout ce que je voulais montrer. J'ai fait quelque chose, j'assume. J'ai voulu tout simplement assumer sans emmerder le monde comme on dit. Bon j'ai sollicité de l'aide mais à des gens qui voulaient m'aider. Parce qu'ils [les parents] *voyaient que ma vie était un échec. Maintenant je suis capitaine de mon bateau. Je fais ce que je veux. Je demande l'avis de personne. Le soir, j'ai dit à ma mère que j'allais au Sénégal. J'ai fait ma valise et je suis parti. Je suis arrivé, je me suis marié. Je n'ai dit à personne que j'allais me marier. Ça ne regarde personne de toute façon. Qu'est-ce ça peut bien leur faire ? »*

Henriette contractera donc un mariage civil en 2003 au Sénégal sur sa propre initiative et sans l'adhésion de ses parents à son projet d'union. Le manque de solidarité de la part des siens, lors de sa grossesse, a généré chez elle le sentiment de n'être redevable à personne, y compris à ses propres parents. L'absence de cette dette a libéré Henriette de tout comportement et attitude de reconnaissance envers ses ascendants ainsi qu'aux membres de la parentèle, comme la soumission et l'obéissance ; ce qui se traduit par l'usage des expressions : « ils ont perdu toute autorité sur moi », « je fais ce que je veux », « je suis capitaine de mon bateau ». Tout fonctionne en effet comme si le pouvoir des parents sur leurs enfants, qui engendre une relation de domination des premiers sur les seconds, ne se maintenait et ne pouvait se maintenir que s'il était soumis à un travail incessant de reproduction. La perpétuation de cette relation de domination nécessite un investissement. Les parents doivent continuer à apporter la solidarité et la protection que les enfants attendent d'eux. Cette solidarité et cette protection génèrent une dette que les descendants remboursent à travers leur soumission aux ascendants et les actes de reconnaissance qu'ils leur témoignent comme le fait de solliciter leur approbation, leur adhésion lors de la construction du projet de mariage.

Conclusion deuxième partie

Dans cette partie, nous avons traité de l'importance du mariage chez les migrants sénégalais qui le valorisent et le perçoivent comme étant une obligation. Mais cette importance et surtout les enjeux qui se rattachent au mariage diffèrent selon le genre. En clair, l'entrée en union ne présente pas les mêmes enjeux selon qu'on est femme ou homme ; ce qui se traduit par une différence dans la définition du calendrier matrimonial. Les hommes ont généralement, plus que les femmes, la possibilité de définir leur calendrier matrimonial. Ils peuvent plus facilement retarder un projet de mariage initié par la famille, surtout s'ils considèrent ne pas remplir les conditions socialement requises pour constituer un couple par le mariage comme l'obtention d'un emploi. La société ne formule pas cette exigence envers les femmes dont l'ascension sociale est considérée comme pouvant se faire par le mariage à défaut de pouvoir se réaliser par l'insertion sur le marché de l'emploi.

Cette différence de genre sur le marché matrimonial apparaît aussi dans les critères mis en avant lors du choix du conjoint. Les hommes ne prêtent pas aux femmes les qualités que les femmes leur prêtent. La valeur d'un homme sur le marché matrimonial se définit par son rapport positif au travail. Ce que la société attend de lui, c'est sa capacité à pourvoir en revenus sa future unité domestique. La valeur de la femme, quant à elle, se définit par ses dispositions à l'obéissance et à la soumission ainsi que son rapport positif au travail domestique en conformité avec les attributions féminines. Ce qui ne veut pas dire qu'une femme professionnellement intégrée n'est pas pour autant valorisée sur le marché matrimonial.

Nous avons aussi montré que les projets matrimoniaux sont soumis à une validation collective parce qu'un mariage met en jeu les intérêts familiaux. Chaque famille vise, à travers les unions des descendants, d'une part, à maintenir, voire augmenter ses capitaux tant économiques que symboliques; d'autre part, à assurer la reproduction des liens familiaux et surtout le système de solidarité entre ses membres.

Chez les migrants sénégalais, le mariage ne signifie pas une prise d'autonomie de l'individu par rapport à la famille ou au groupe d'appartenance. L'individu dépend de la famille et précisément de ses parents qui, en fin de compte, ont le pouvoir de valider ou d'invalider un projet de mariage. Cette dépendance est « pratique » parce que les parents disposent d'une position d'autorité dans la conclusion des unions fortement dominée par la coutume. La dépendance des enfants envers les parents est aussi « symbolique » car l'adhésion des premiers aux projets de mariage est synonyme pour les seconds de bénédiction perçue comme étant une « protection magique » contre tout événement malheureux que pourrait engendrer la vie maritale.

Conclusion générale

Si les ressortissants sénégalais font peu l'objet d'un traitement « à part » dans les statistiques « officielles » de l'immigration en France du fait de leur inclusion dans la catégorie « Afrique subsaharienne », il n'en demeure pas moins qu'ils se définissent comme un groupe « à part » avec ses propres spécificités.

À l'instar de tout groupe social, les migrants sénégalais se caractérisent par leur homogénéité, c'est-à-dire le sentiment de partager des façons de faire et d'être communes ; bref des schèmes de perception et de jugement partagés par tous et perçus comme leur étant spécifiques et qui servent de principe de distinction et de différenciation par rapport aux autres groupes sociaux. Ce sentiment d'homogénéité nous a permis de les identifier et de les distinguer parmi les nombreuses populations classées, tantôt dans la catégorie des « immigrés », tantôt dans celle des « étrangers ».

Nous reconnaissons aussi que notre « appartenance » à la population étudiée est ce qui a facilité l'accès au terrain et surtout la réalisation des « observations de situations ». Le fait d'être « migrant sénégalais » a légitimé notre présence dans certaines manifestions comme par exemple les soirées religieuses et a, sans doute, tempéré la méfiance qu'un enquêté peut avoir à l'égard d'un observateur « étranger » c'est-à-dire qui n'est pas, *a priori*, du « nous ».

Mais cette appartenance à ce groupe a généré une ambiguïté dans notre rapport de chercheur aux enquêtés. Cette appartenance a, parfois, rendu difficile de faire la part entre ce qui relève de notre subjectivité et ce qui peut être objectivé. Autrement dit, le fait d'être nous-mêmes « migrant sénégalais » n'a, quelques fois, pas permis de prendre de la distance par rapport à nos propres catégories de perception, de jugement et d'appréciation tant dans l'observation de ce qui s'est donné à voir que de l'analyse de ce qui est observé. Certes, la nécessité du travail d'objectivation impose une prise de distance par rapport à nous-mêmes pour se prémunir du piège des « évidences trompeuses ».

En dépit de ses efforts d'objectivation, un chercheur n'est jamais détaché de ses catégories de jugement et d'appréciation. Le fait d'être porteur de cette « culture d'origine » qui fait le « migrant sénégalais », affecte inexorablement mes choix d'analyse. Cette appartenance me prédispose à sentir et à faire ressentir l'intensité de la vie en immigration par ailleurs partagée avec les informateurs. Notre rapport aux enquêtés ne saurait donc se limiter à établir de façon arrêtée l'opposition entre notre proximité à eux et l'exigence du travail d'objectivation. Dans notre cas, c'est l'interaction entre ces deux positions celle du « dedans » et celle du « dehors » qui nous a permis d'appréhender les comportements observés ainsi que leurs sens, à « déceler ce qui se cache derrière les tournures idiomatiques et les conformismes rituels[366] » ; en dépassant l'opposition "tradition"/ "modernité" ou "intégration"/ "communautarisme" qui, généralement, caractérise les études se rapportant aux populations immigrées.

Dans notre rapport aux enquêtés, la démarche n'a donc pas consisté à user de notre appartenance au groupe des migrants sénégalais pour « s'ouvrir les portes » du terrain puis prendre nos distances par rapport à elle lors du travail d'analyse. La phase d'analyse s'est nourrie de cette appartenance donc des catégories de pensées, de jugement et d'appréciations structurées par nos origines « sénégalaises ». Mais le fait que nos origines aient influencé nos choix d'analyse n'a pas empêché de nous garder de rapporter les comportements et les pratiques sociales des enquêtés exclusivement à leur « culture d'origine », qui est sans cesse sujette à des réinterprétations, des ajustements, des adaptions en fonction des enjeux.

Le sentiment d'appartenir à un groupe avec des attributs socio culturels « spécifiques » ne devrait, cependant, pas conduire à penser les migrants sénégalais comme une communauté entendue comme un groupe homogène, regroupé sur un espace géographique donné et fonctionnant sur la base de règles et valeurs qui s'imposent à tous. Les migrants sénégalais sont disséminés à travers tout le département de la Loire atlantique même si les opportunités d'emploi peuvent engendrer leur concentration sur certains territoires comme dans les agglomérations de Nantes et de Saint-Nazaire.

[366] Hoggart Richard, *La culture du pauvre*, 42.

Leurs regroupements associatifs n'ont pas, non plus, ce caractère « communautaire » comme défini ci-dessus. L'ASNA, par exemple, se veut jouer un rôle fédérateur avec la vocation d'apporter, au besoin, l'aide et l'assistance nécessaire à tout ressortissant sénégalais. Mais elle ne fonctionne pas comme une instance de régulation de la vie des migrants sénégalais. En ce sens, l'ASNA n'exerce aucun contrôle social visant à conformer les conduites aux normes et valeurs qui seraient communes. Même si elle sert à exhiber une certaine « identité d'origine », celle se rapportant à un territoire géographiquement délimité appelé « Sénégal », d'autres espaces de sociabilité, construits autour de l'appartenance religieuse comme les *dahiras* ou de genre, telle que « L'association des belles sénégalaises de Nantes », servent aussi de lieux d'exhibition de cette « identité d'origine ».

Si ces organisations renforcent le sentiment d'appartenance à une origine commune par laquelle ils s'identifient et se différencient des autres groupes sociaux, les migrants sénégalais se caractérisent aussi et surtout par leur hétérogénéité. Cette hétérogénéité tient à la fois de leur condition d'émigré et d'immigré qui détermine, en partie, leur trajectoire de la construction de soi tant en France qu'au Sénégal.

Dans ce travail d'analyse, nous avons tenté de concilier ce double registre de l'homogénéité et de l'hétérogénéité en ne réduisant pas les pratiques sociales des migrants sénégalais étudiés à leur « culture d'origine » homogénéisatrice, même si celle-ci les détermine en partie ; et, surtout, en prenant en compte les conditions sociales d'existence par lesquelles ces migrants se différencient.

En effet, la vie permanente en France génère des rapports différenciés à la société d'immigration. Nous avons vu, par exemple, que l'accès au logement ou au type d'habitat dépendait certes des dispositions économiques qui permettent « d'avoir ou ne pas avoir le choix du quartier de résidence » mais aussi et surtout des ordres de préférence définis par chacun. Pour certains, la préférence va à l'investissement immobilier au Sénégal, dans un projet futur de retour, au détriment d'un certain confort d'habitat en France. C'est généralement le cas des commerçants itinérants souvent « célibataires » et qui préfèrent un habitat précaire, à faible coût locatif, dans le but de réaliser le plus d'économies possible en vue d'une jouissance différée au Sénégal.

Mais quand le processus de réalisation de soi n'est pensé que par rapport au pays d'accueil, en raison de la présence de la famille (femme et enfants), le souci d'offrir un cadre de vie permettant d'optimiser les chances de réussite scolaire des enfants devient la priorité. Dans ce cas, les parcours résidentiels vont, quand les dispositions économiques le permettent, des logements sociaux des quartiers dits « sensibles » à ceux des quartiers réputés « tranquilles », voire à l'accès à la propriété. Cette préoccupation se ressent plus chez les migrants post « immigration du travail », c'est-à-dire ceux venus dans les années 80-90 et en majorité comme étudiants donc plus diplômés et mieux disposés à convertir leur capital scolaire en capital économique. Certes les « immigrés des Trente glorieuses », pour reprendre la formule de C. Bado, ont le sentiment d'avoir connu le « plein emploi » contrairement aux « nouveaux arrivants », il n'en demeure pas moins que les migrants issus principalement de « l'immigration étudiante » à partir des années 80, ont connu une « meilleure insertion professionnelle » malgré le déclassement dont ils font souvent l'objet. Même s'ils occupent rarement les emplois pour lesquels ils ont été formés, ils peuvent développer des stratégies de reconversion ; possibilité que n'ont généralement pas eu les migrants des « Trente glorieuses » peu instruits et qui ont majoritairement occupés des postes situés au bas de la hiérarchie des emplois industriels.

Les migrants des années 80-90 disent vouloir « ne pas commettre les erreurs de leurs prédécesseurs » qui auraient vécu en France avec l'illusion d'une présence toujours provisoire et d'un retour au pays imminent ; ce qui, croient-ils, ne leur a pas permis de prendre conscience de la nécessité d'offrir à leurs enfants un cadre de vie propice à leur réussite scolaire. Pour marquer leur différence par rapport aux « anciens », ils développent des stratégies « ascendantes » d'insertion par le logement et par le travail

Il est vrai que les migrants sénégalais expriment un certain attachement à des valeurs qu'ils considèrent comme leur étant spécifiques et qui servent de critère de distinction et de différenciation par rapport à ceux qui ne seraient pas « sénégalais ». Ces dispositions sociales et mentales fonctionnent comme un *habitus* qui génère des pratiques et des comportements particuliers. Nous avons vu, en effet, que la vie permanente en France est, dans la plupart des cas, régie par le principe de vision et de division « sexuée » des rôles au sein du ménage, dans les activités de sociabilité et les rapports à « l'espace public ».

L’espace domestique est plutôt réservé aux femmes conformément aux attributions féminines (soins aux enfants, tâches domestiques…) ; l’espace extérieur étant plus investi par les hommes.

Le rapport des femmes à « l’espace public » se limite généralement aux activités bénéficiant d’une légitimité sociale comme le travail salarié, les activités de consommation (courses, achat)… « Les femmes », dit J. Coutras, « sont aujourd'hui présentes partout dans l'extérieur public, on l'a reconnu; cela ne signifie pas forcément qu'elles y soient visibles. Elles y circulent et s'y activent comme consommatrices, mères, travailleuses; comme citoyennes depuis peu de temps. Elles ont maintenant de « bonnes » raisons pour passer moins de temps au domicile familial. [367]» Mais elles y sont moins « visibles » que les hommes. Cette dissymétrie homme/ femme dans l’appropriation de « l’espace public » tient, selon elle, « à l'insécurité qui lui est inhérente: endroit de promiscuité, d'échange avec des « inconnus » dont on peut attendre le meilleur ou le pire. Le même conseil est prodigué: les femmes doivent se protéger de cet espace en l'évitant et en laissant le champ libre aux hommes qui savent mieux en juguler les risques. [368]».

L’usage de « l’espace public extérieur », se limite donc généralement chez les migrantes sénégalaises à son aspect pratique et fonctionnel. Il est moins utilisé comme espace de divertissement où les rencontres avec les autres pourraient se nouer et se consolider car ce dernier usage est souvent objet de disqualification.

Mais la vie permanente en France se caractérise aussi chez les migrants sénégalais par des ajustements, c’est-à-dire l’adaptation des dispositions sociales et mentales de l’émigré au nouveau contexte socio culturel de vie comme nous l’avons vu au sujet de la procréation. L’absence des membres de la famille élargie et de la solidarité de proximité qu’ils constituent, rend la constitution d’une famille « nombreuse » moins souhaitable en France qu’au Sénégal. En effet, les charges physiques et financières augmentent proportionnellement avec le nombre d’enfants en raison de l’énergie et des coûts (en termes de besoin de consommation) nécessaires à leur entretien dans le pays d’accueil. D’où la propension à limiter la taille du ménage par le contrôle des naissances.

[367] Jacqueline Coutras, *Crise urbaine et espaces sexués* (Paris: A. Colin, 1996), 100.
[368] Ibid., 107.

La limitation des naissances est aussi liée à la crainte de perdre le contrôle sur les enfants. L'éducation des enfants en France est perçue comme étant une « entreprise difficile » surtout quand domine le sentiment que les lois sur la protection de l'enfance dépossèdent les parents de leur pouvoir éducatif, de leur capacité à inculquer à leurs enfants les valeurs socio culturelles en termes de savoir vivre et d'être en société qu'ils ont eux-mêmes reçues de leurs ascendants et considérées, à tort ou à raison, comme étant les « meilleures ». En effet, les valeurs d'autonomie et de liberté valorisées en France sont perçues comme étant, entre autres, la cause de la « mal éducation » des enfants.

La crainte que le pays d'accueil ne pervertisse leur progéniture, justifie, chez certains migrants, le fait d'emmener le plus régulièrement possible les enfants au Sénégal afin qu'ils y acquièrent les « bonnes valeurs » à défaut de pouvoir les leur inculquer en France. Cette stratégie éducative a aussi pour but de développer chez les enfants le sentiment d'appartenir à une « culture d'origine ».

Les ajustements qu'exige la vie permanente en France génèrent un « paradoxe migratoire » qui se caractérise par des rapports à la fois « proches » et « distants » avec les membres de la famille et de la parentèle restés au Sénégal. Ces rapports de « proximité » et de « distance » sont liés au souci du migrant de vouloir témoigner son attachement, sa présence tant dans la société dont il a émigré que dans celle dont il est devenu immigré. L'intériorisation inexorable de certaines structures sociales et mentales régissant la vie sociale et économique du pays d'accueil et les exigences de la présence permanente dans ce pays, entraînent parfois une prise de distance par rapport au Sénégal et donc une « proximité » à la France. En effet, l'attachement au pays d'accueil rend les migrants sénégalais solidaires de certaines de ses normes et valeurs ce qui, par conséquent, les désolidarisent de certains aspects de leur « culture d'origine ». Désormais, les rapports entre le migrant et les membres de son groupe de départ (la famille élargie, la parentèle) ne sont plus régis à travers la médiation des dispositions sociales et mentales de l'émigré. C'est ainsi que sa participation au système de solidarité dans le pays de départ par exemple, est sans cesse reconsidérée, voire de plus en plus remise en cause.

Mais c'est dans le domaine du mariage que l'attachement des migrants à certaines normes et valeurs de la société d'émigration semble le plus marquant. Si les rapports entre les migrants et leurs groupes de départ sont distants à certains égards, la constitution du couple par le mariage se caractérise par leur proximité à ces derniers. Les transformations socioéconomiques induites par la « modernité » ont affecté, y compris dans le pays d'émigration, les normes et valeurs entourant le mariage. Il est, en effet, admis une affirmation des aspirations personnelles par rapport aux intérêts de la famille ; bref, un accroissement de l'autonomie de l'individu par rapport au groupe dans les choix conjugaux. Il n'en demeure pas moins que le projet de mariage se construit, dans la plupart des cas et à des degrés variés, dans la prise en compte des attentes collectivement formulées poussant les individus soit à taire leurs aspirations personnelles au profit des attentes de la famille soit à concilier les unes aux autres.
La construction des projets de mariage chez les migrants sénégalais enquêtés s'inscrit donc globalement dans une logique collective. Autrement dit, elle est rarement un projet individuel ou présenté comme tel, tant il est soumis au contrôle de la famille à travers trois principales formes d'injonction.

Dans la première, le projet de mariage est à l'initiative de la famille qui définit le temps qu'il convient pour se marier et choisit en conséquence le futur conjoint. Dans cette forme d'injonction, l'individu n'a aucune marge de manœuvre en raison de la « puissance » d'un système social qui travaille à le soumettre à la logique du groupe.

Dans la deuxième forme de contrôle des projets matrimoniaux, la famille intervient sur la temporalité de l'entrée en union, laissant le choix du futur conjoint au principal intéressé. Ce type d'injonction a généralement lieu soit pour inscrire une liaison amoureuse dans le « cadre légal » du mariage, soit pour précipiter une entrée en union quand le groupe considère « qu'il est temps » pour l'individu de convoler.

Quant à la troisième forme de contrôle des mariages, la définition du « temps de se marier » et le choix du partenaire sont à l'initiative de l'intéressé. Mais la validation ou l'invalidation du projet de mariage revient quasiment à la famille. Cette validation ou invalidation repose généralement sur la compatibilité ou non du partenaire choisi qui est jugée au regard des dispositions du corps et de la corporéité à partir d'une échelle de valeurs collectivement partagées.

Une analyse de la construction du projet de mariage rapportée au genre a montré que l'injonction de la famille affecte différemment les hommes et les femmes. En clair, le contrôle des mariages est plus accentué chez les premières que chez les seconds. Cette dissymétrie tient, nous semble-t-il, de la différence « sexuée » de position sur le marché matrimonial. Les critères de jugement qui fondent la valeur d'un homme et d'une femme sur le marché matrimonial se rapportent aux dispositions du corps et de la corporéité. Mais les éléments du corps qui déterminent la valeur de l'homme ne sont pas ceux qui font la valeur de la femme. La qualité de l'homme, en tant que futur conjoint, s'appréhende à travers son statut social alors que celle d'une femme est, le plus souvent, liée aux usages sociaux de son corps ou certains de ses aspects en rapport avec l'idéal social et moral de référence. Par exemple, une sexualité pré maritale très affirmée est plus dévalorisante pour une femme que pour un homme. Ces dispositions du corps et de la corporéité sont génératrices de la confiance, définie comme l'espoir que le conjoint pressenti va se comporter de façon conforme aux attentes socialement formulées. Cette position différentielle sur le marché matrimonial entre les hommes et les femmes font que le mariage a des enjeux qui diffèrent aussi selon le sexe. Le mariage confère de la respectabilité à la femme qui, avec le statut de « marié » s'élève sur l'échelle sociale. Ainsi, les hommes et les femmes n'ont pas le même rapport au mariage. Les premiers ont, plus que les secondes, la latitude de définir leur calendrier matrimonial. Cette latitude leur permet d'avoir plus de marge de manœuvre par rapport aux pressions relatives au mariage. C'est pourquoi dans notre échantillon d'enquêtés, les femmes ont plus subi la première forme d'injonction que les hommes.

La reconstitution des histoires matrimoniales chez les migrants sénégalais de Loire atlantique n'a pas permis de mettre en évidence « l'effet de génération » dans le rapport des individus à un projet de mariage. Les données de terrain ne montrent pas une différence « tranchée » dans la construction des projets de mariage entre « générations anciennes » (50 ans et plus) et les « jeunes générations » même s'il y a un sentiment largement partagé chez les « anciens » que les « jeunes » se marient de moins en moins sous le contrôle de leurs parents parce qu'ils seraient de plus en plus irrespectueux de l'autorité des ascendants. Rien ne permet de dire que le contrôle des unions par la famille était plus accentué chez les « anciens » que chez les « jeunes » tant les entretiens ont révélé une construction collective du projet de mariage indépendamment de la période de son initiation et de l'âge des informateurs.

En sociologie, il est d'usage d'appréhender la différence des pratiques et comportements sociaux à l'aune des variables dites « de position » des individus comme l'âge, le sexe, le niveau scolaire, les revenus... L'hypothèse sous-jacente c'est que plus les individus sont diplômés ou ont une position sociale élevée, moins ils sont attachés à la coutume et plus grande sera leur autonomie dans la construction de leur projet de mariage. À l'inverse, moins ils sont diplômés ou sont au bas de l'échelle sociale, plus ils seront enclins à se marier suivant la coutume. Chez les migrants sénégalais, ces « variables de position » hormis le sexe, ne semblent pas jouer sur les formes de contrôle des projets d'union. Les individus mieux dotés scolairement ou issus d'un milieu social « aisé » ne sont pas moins soumis aux injonctions de la famille que ceux issus d'un milieu social « modeste » ou ayant un faible capital scolaire. En effet, les projets de mariage obéissent à des enjeux qui peuvent varier dans le temps, et à des intérêts parfois inavoués rendant complexes les logiques qui les sous-tendent. Pour les familles vivant en situation d'immigration, le contrôle des unions par l'orientation des choix conjugaux des enfants vers le circuit matrimonial de la société d'émigration ou de celui de la « communauté » installée en France correspond à plusieurs logiques. Le projet de mariage peut avoir pour but de faciliter l'immigration ou l'établissement en France d'un membre du groupe tout comme il peut servir de stratégie de repositionnement de la famille dans la hiérarchie sociale au Sénégal. C'est le cas, par exemple du second projet de mariage de Mariama avec un membre de l'aristocratie religieuse de la région d'émigration de ses parents.

Dans une famille « aisée », le contrôle des unions des enfants peut viser à conserver sa position sur l'échelle sociale, alors que pour une « famille modeste » l'enjeu peut être l'élévation de son statut social comme le fait de marier les enfants à des émigrés. Globalement, le contrôle des mariages vise à assurer la reproduction du groupe en fonction des attentes collectivement formulées ; d'où la crainte suscitée par les projets d'unions avec des individus perçus comme n'appartenant pas au « nous ».

L'injonction de la famille dans la construction des projets de mariage pose le problème des rapports intergénérationnels et plus précisément des relations ascendants/ descendants. Il est généralement admis que la transformation de l'organisation sociale et économique des sociétés dites « traditionnelles paysannes » a accru l'indépendance de l'individu par rapport à la famille augmentant en même temps son autonomie dans la construction et la réalisation de soi, et par ricochet, dans ses choix conjugaux.

Chez les migrants sénégalais, les mêmes causes ne semblent pas avoir généré les mêmes effets. Les individus sont certes moins dépendants de l'économie familiale sur laquelle reposait jadis le pouvoir des parents sur les descendants, dans un système d'organisation socioéconomique basée sur le « communautarisme » et la « hiérarchie ». Le fonctionnement du système économique « moderne », qui exige la mobilité des individus, a favorisé l'éclatement des structures familiales « anciennes ». Mais l'indépendance vis-à-vis de la famille ne signifie par une prise de distance par rapport à celle-ci. Chez les migrants sénégalais étudiés, les individus sont liés à la famille par deux formes de dépendance qui, nous semble-t-il, permettent encore aux parents de contrôler les unions de leurs enfants. Sans y voir une quelconque volonté de les hiérarchiser, la première forme de dépendance est celle que nous avons choisi d'appeler « dépendance symbolique ». Elle se rapporte à la croyance en la capacité qu'auraient les ascendants à sanctionner positivement ou négativement les attitudes et comportements des descendants sans avoir besoin de recourir à la « violence physique » et « économique ». La « dépendance symbolique » repose essentiellement sur le pouvoir de bénédiction et de malédiction des ascendants, sur leur capacité à déterminer la trajectoire de vie des descendants à travers leurs souhaits bons ou mauvais.

La deuxième forme de dépendance est la « dépendance pratique ». Il tient à la prédominance du « mariage coutumier » qui confère aux parents une autorité dans la conclusion des projets d'union. En effet, un projet de mariage même initié par les principaux intéressés requiert l'adhésion des familles et surtout des parents pour sa conclusion. Suivant ce modèle coutumier, ce sont les familles qui « font le mariage » et non les individus.

L'examen des mécanismes de contrôle des choix conjugaux par les familles a révélé l'importance de la mère dans le processus de validation ou d'invalidation d'un projet de mariage, relativisant ainsi le principe de la « domination masculine ». Dans la majorité des cas étudiés, les mères ont été au cœur de la construction du projet de mariage. On peut penser que dans certains cas, leur autorité sur les enfants a été accrue par la disparition des pères. Mais même en présence de ces derniers, elles ont généralement joué un rôle déterminant dans l'orientation des choix conjugaux des enfants bien que la conclusion des unions relève de la « compétence masculine ».

Ce sont les hommes, donc les pères, qui célèbrent les mariages et non les mères. Mais l'autorité de ces dernières semble plus s'exercer lors de la validation, en amont, des projets de mariage. Autrement dit, dans la construction des projets d'entrée en union, qui va de la décision de se marier (ou de marier) à la célébration du mariage en passant par la phase du choix du conjoint, les hommes (les pères) se situent du côté de l'« officiel », c'est-à-dire qu'ils ont en charge les aspects « publics » donc « visibles » (les demandes en mariage, les modalités de conclusion des mariages…). Les femmes (les mères), quant à elles, sont plus du côté de l' « officieux ». Elles s'occupent ainsi des aspects « cachés » donc « invisibles » comme le choix du futur conjoint ou la validation de ce choix.

Chez les migrants sénégalais, le projet de mariage est l'objet d'une construction collective qui obéit à des logiques complexes. Les formes de cette construction collective varient en fonction du sexe de l'intéressé, des enjeux pour une famille ; ces enjeux pouvant changer dans le temps et le contexte d'initiation du projet de mariage.

Références bibliographiques

Aghali, Abdelkader. “En Afrique, l’enseignement supérieur sacrifié.” *Le Monde diplomatique*, Mars 20, 2002.

Agne, Alassane Elfecky. “Évolution des représentations sur l'enfance au Sénégal: Quelques exemples révélés à Dakar par une enquête qualitative.” Dans *Sociétés en devenir. Mélanges offerts à Boubacar Ly*, 105-129. Presses universitaires de Dakar. Dakar, 2006.

Allard, Cyril. “Une approche sociologique des processus et conditions d'émergence du sentiment d'appartenance au territoire: l'exemple du pays de Brest.” Thèse de Doctorat de Sociologie, Brest: Université de Bretagne Occidentale, 2004.

Almeida, Nicole d'. *La société du jugement : essai sur les nouveaux pouvoirs de l'opinion*. Paris: A. Colin, 2007.

Antoine, P., et J. Nanitelamio. *La montée du célibat féminin dans les villes africaines: trois cas, Pikine, Abidjan et Brazzaville*. Centre français sur la population et le développement (CEPED), 1990.

Antoine, Philippe. “La société dakaroise et le mariage civil : un compromis entre droit de la famille et religion.” *Actes des colloques de l'Association Internationale des Démographes de Langue Française (Québec 2008)* [en ligne]. Disponible sur: http://www.erudit.org/livre/aidelf/2008/001555co.pdf

Antoine, Philippe, Mamadou Djire, et Benoît Laplante. “Les déterminants socio-économiques de la sortie du célibat à Dakar.” *Population* 50, no. 1 (Février 1995): 95-117.

Antoine, Philippe, Mireille Razafindrakoto, et F. Roubaud. “Contraints de rester jeune? Évolution de l’insertion dans trois capitales africaines: Dakar, Yaoundé, Antananarivo.” *Les jeunes: hantise de l'espace public dans les sociétés du Sud?* 8 (2001): 17–36.

Azoulay, Muriel, et Catherine Quiminal. “Reconstruction des rapports de genre en situation migratoire: Femmes « réveillées », hommes menacés en milieu soninké.” *VEI enjeux(Imprimé)* (2002): 87-101.

Bado, Charles. *Nantes et ses étrangers : un aperçu sur les immigrations nantaises à travers l'histoire*. 2 éd. Nantes: Éditions du Petit véhicule ; Centre interculturel de documentation Ateliers et chantiers de Nantes, 1993.

Bajos, Nathalie, Michel Bozon, Nathalie Beltzer, et Maurice Godelier. *Enquête sur la sexualité en France : pratiques, genre et santé*. Paris: La Découverte, 2008.

Balandier, Georges. *Anthropo-logiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Barou, Jacques. “Les immigrations africaines.” Dans *Un siècle d'immigration en France. 3ème période 1945 à nos jours, du chantier à la citoyenneté*. Paris: Syros, 1997.

Bawin-Legros, Bernadette. *Familles, mariages, divorce. Une sociologie des comportements familiaux contemporains*. Vol. 1. Liège: Pierre Mardaga, 1988.

Bénabent, Alain. “La liberté individuelle et le mariage.” *Revue trimestrielle de droit civil*, no. 3 (1973): 441-495.

Bénéï, Véronique. “Les représentations sociales de la dot en Inde. Une étude de cas au Maharashtra.” *Cahiers internationaux de sociologie* 100 (Janvier 1996).

Bidault, Francis, et J. Carlos Jarillo. “La confiance dans les transactions économiques.” Dans *Confiance entreprise et société*, 218. Paris: Éd. Eska, 1995.

Bihr, Alain, et Roland Pferfferkorn. “Hommes-femmes, l'introuvable égalité. La place contradictoire des femmes dans la société française.” *Recherches et Prévisions*, no. 61 (2000): 19-33.

Blanc-Chaléard, M. C. “Les immigrés et le logement en France depuis le XIXe siècle. Une histoire paradoxale.” *Hommes et Migrations*, no. 1264 (Décembre 2006).

Blanchet, Anne, et Anne Gotman. *L'enquête et ses méthodes L'entretien*. Paris: Armand Colin, 2006.

Blanchet, Didier. “Intensité et calendrier du regroupement familial des migrants: un essai de mesure à partir de données agrégées.” *Population* 40, no. 2 (Avril 1985): 249-266.

Boilat, David. *Esquisses sénégalaises*. Paris: Éditions Karthala, 1984.

Bologne, Jean-Claude. *Histoire du mariage en Occident*. Paris: J.-C. Lattès, 1995.

Borrel, Catherine, et Chloé Tavan. “«La vie familiale des immigrés».” *France, Portrait Social, Édition* 2004 (2003): 109–124.

Bouamama, Saïd, et Hajila Sad Saoud. *Familles maghrébines de France*. Paris: Desclée De Brouwer, 1996.

Boudon, Raymond. *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

Bourdieu, Pierre. “À propos de la famille comme catégorie réalisée.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 100, no. 1 (1993): 32-36.

———. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, 2000.

———. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris: Éd. de Minuit, 2003.

———. *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne en Béarn*. Paris: Éd. du Seuil, 2002.

———. “Les modes de domination.” - *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2 (1976): 122-132.

———. “Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction.” *Annales Économies Sociétés Civilisations*, no. 4-5 (Octobre 1972): 1105-1125.

———. *Méditations pascaliennes*. 2 éd. Paris: Éd. du Seuil, 2003.

———. “Structures, habitus et pratiques.” Dans *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, 429. Paris: Éd. du Seuil, 2000.

Bourdieu, Pierre, et Monique De Saint Martin. “Le patronat.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 20, no. 1 (1978): 3-82.

Bozon, Michel. “Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints. Une domination consentie. II. - Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint.” *Population* 45, no. 3 (1990): 565-602.

Bozon, Michel, et François Héran. *La formation du couple : textes essentiels pour la sociologie de la famille*. Paris: la Découverte, 2006.

Brédeloup, Sylvie, et Brigitte Bertoncello. “Le Marseille des marins africains.” *Revue Européenne des Migrations Internationales* 15, no. 3 (1999): 177-197.

Calogirou, Claire. *Sauver son honneur: rapports sociaux en milieu urbain défavorisé*. Paris: Éditions l'Harmattan, 1989.

Capelle, Jean. *L'éducation en Afrique à la veille des indépendances*. Paris: Karthala, 1990.

Carteron, Benoît. *Identités culturelles et sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie*. Paris: L'Harmattan, 2008.

Cassar, Carmel, et Anne-Marie Lapillonne. *L'honneur et la honte en Méditerranée*. Aix-en-Provence: Edisud, 2005.

Chabas, Jean. *Le Mariage et le divorce dans les coutumes des Ouolofs habitant les grands centres du Sénégal*. Paris: Libr. générale de droit et de jurisprudence, 1952.

Champagne, Patrick. *L'héritage refusé. La crise de la reproduction sociale de la paysannerie française 1950-2000*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

Chazel, François. “Pouvoir, cause et force.” *Revue française de sociologie* XV, no. 4 (1974): 441-457.

———. “Pouvoir, structure et domination.” *Revue française de sociologie* XXIV, no. 3 (1983): 369-393.

Coquery-Vidrovitch, Catherine. *Les Africaines, Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*. Paris: Desjonquères, 1994.

Coutras, Jacqueline. *Crise urbaine et espaces sexués*. Paris: A. Colin, 1996.

Crozier, Michel, et Erhard Friedberg. *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective*. Paris: Éd. du Seuil, 1992.

Da Costa, Sabine Jeannin. *Histoire du mariage*. Paris: Éditions de la Martinière, 1994.

Daadouche, Christophe. *Le droit des étrangers, édition à jour de la loi du 26 novembre 2003*. Paris: MB Formation, 2003.

De Tocqueville, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1981.

Delahaye, Martine. "Mariages forcés, la fin du silence." *Le Monde*, Mars 1, 2003.

Délégation régionale aux droits des femmes (Région Île-de-France). "Mariages arrangés, Mariages contraints, Mariages forcés... Se former pour agir," Octobre 2004.

Delerm, Robert. "La population noire en France." - *Population* 19, no. 3 (1964): 515-528.

Delumeau, Jean. *La peur en Occident*. Paris: Fayard, 1978.

Dial, Fatou Binetou. "Le parcours matrimonial des femmes à Dakar : subir le mariage, s'approprier le divorce." Thèse de Doctorat de Sociologie, Université de Paris X, 2006.

Diop, A. Moustapha. "L'émigration *murid* en Europe." *Hommes et Migrations*, no. 1132 (Mai 1990): 21-24.

Diop, Abdoulaye-Bara. *La Famille Wolof : tradition et changement*. Paris: Karthala, 1985.

Diop, Momar C. "Fonctions et activités des *dahira* mourides urbains (Sénégal)." *Cahiers d'études africaines* 21, no. 81 (1981): 79-91.

Diouf, Seydou. "Les droits de la femme dans le mariage en droit musulman d'après la jurisprudence musulmane sénégalaise du XIXe au XXe siècle." Thèse de doctorat d'État en droit, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2000.

Dubresson, Alain. "Les travailleurs soninké et toucouleur dans l'ouest parisien." *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines* XII, no. 2 (1975): 189-208.

Duby, Georges. *Mâle Moyen âge : de l'amour et autres essais*. Paris: Flammarion, 1987.

Durand, Jean-Pierre, et Robert Weil. *Sociologie contemporaine*. Paris: Vigot, 1997.

Durkheim, Émile. "Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck." *Revue philosophique* 40 (1895): 606–23.

Duruflé, Gilles. *L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte-d'Ivoire, Madagascar)*. Paris: Karthala, 1988.

Fainzang, Sylvie, et Odile Journet. *La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*. Éditions de L'Harmattan. Paris, 1988.

Favret-Saada, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

Ghiglione, Rodolphe, et Benjamin Matalon. *Les enquêtes sociologiques: théories et pratique*. 6 éd. Paris: Armand Colin, 1998.

Giddens, Anthony. *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Traduit par Jean Mouchard. Rodez: Le Rouergue-Chambon, 2004.

———. *Les conséquences de la modernité*. Traduit par Olivier Meyer. Paris: Éditions L'Harmattan, 1994.

Gillette-Faye, Isabelle. “Mariages forcés et droit d’asile.” *PROASILE la revue de France Terre d'Asile* (Juin 2005).

Girard, Alain. *Le Choix du conjoint : une enquête psycho-sociologique en France*. Paris: Presses universitaires de France, 1964.

GISTI (Groupe d'information et de soutien des immigrés). *Le guide de l’entrée et du séjour des étrangers en France*. Paris: La Découverte, 2005.

Godbout, Jacques. *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*. Paris: Éd. du Seuil, 2007.

———. *L'esprit du don*. Paris: Éd. la Découverte, 1992.

Goffman, Erwing. *L'arrangement des sexes*. Traduit par Hervé Maury. Paris: La Dispute, 2002.

———. *Les rites de l’interaction*. Traduit par Alain Kihm. Paris: Éd. de Minuit, 1974.

Goody, Jack, Georges Duby, et Marthe Blinoff. *L’évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris: Armand Colin, 1985.

Guenif Souilamas, Nacira. *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Paris: B. Grasset, 2000.

Günther, Hans Friedrich Karl. *Le mariage, ses formes, son origine*. Traduit par Léon Lamorlette. Paris: Payot, 1952.

Haji, Abbas. “Pouvoir de bénir et de maudire : cosmologie et organisation sociale des Oromo-Arsi.” *Cahiers d'études africaines* 37, no. 146 (1997): 289-318.

Hammouche, Abdelhafid. “Individualisation et "réalliance" au sein des familles immigrées.” Dans *Être soi parmi les autres : Famille et individualisation 1*. Paris: L'Harmattan, 2001.

———. “L'adolescence ou l'émergence d'un nouvel âge en situation d'immigration.” *Hommes et Migrations*, no. 1185 (Mars 1999): 6-11.

———. “Mariage romantique, mariage planifié, mariage forcé: un enjeu intergénérationnel en situation migratoire.” *Dialogue- Recherches sur le couple et la Famille*, no. 187 (Mars 1, 2010): 49-83.

Helluy-des Roberts, Marie-Laetitia. “Se sentir français. Sociologie d'un sentiment d'appartenance.” Thèse de Doctorat de Sociologie, Paris: IEP Paris, 2005.

Héran, François. “Cinq idées reçues sur l'immigration.” *Population et Sociétés*, no. 397 (Janvier 2004).

Héritier, Françoise. *Masculin-féminin. 2, Dissoudre la hiérarchie*. Paris: O. Jacob, 2002.

Herpin, Nicolas. “La taille des hommes: son incidence sur la vie en couple et la carrière professionnelle.” *Économie et statistique*, no. 361 (2003): 71-90.

Hoggart Richard. *La culture du pauvre*. Paris: Éditions de Minuit, 1970.

Jamous, Raymond. *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge: Cambridge university press, 1981.

Karpik, Lucien, Vincent Mangematin, et Christian Thuderoz. *Des mondes de confiance : un concept à l'épreuve de la réalité sociale*. Paris: CNRS éd., 2003.

Kelek, Necla. *La fiancée importée la vie turque en Allemagne vue de l'intérieur*. Traduit par Jacqueline Chambon et Johannes Honigmann. Paris: J. Chambon, 2005.

Kellerhals, Jean. *Mariages au quotidien : inégalités sociales, tensions culturelles et organisation familiale*. Lausanne ; Paris: P. M. Favre, 1982.

Kellerhals, Jean, Pierre-Yves Troutot, et Emmanuel Lazega. *Microsociologie de la famille*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

Kuczynski, Liliane. *Les marabouts africains à Paris*. Paris: CNRS éditions, 2002.

Lemennicier, Bertrand. *Le Marché du mariage et de la famille*. Paris: Presses universitaires de France, 1988.

Lessault, David, et Cris Beauchemin. “Les migrations d'Afrique subsaharienne en Europe: un essor encore limité.” *Population et Sociétés*, no. 452 (Janvier 2009).

Lévi-Strauss, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. 2 éd. Paris: Mouton & co, 1967.

Locoh, T., et M. Mouvagha-Sow. “Vers de nouveaux modèles familiaux en Afrique de l'Ouest?.” *POPULATIONS EN TRANSITION* (2007): 13.

Lomo Myazhiom, Aggée Célestin. *Mariages et domination française en Afrique Noire (1916-1958)*. Paris: Éditions L'Harmattan, 2001.

Luhmann, Niklas. “Confiance et familiarité. Problèmes et alternatives.” Dans *Les moments de la confiance. Connaissance, affects et engagements*, 9-41. Paris: Economica, 2006.

Ly, Boubacar. “L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal.” *Présence Africaine*, no. 61 (Trimestre 1967): 32-67.

Ma Mung, Emmanuel. *Mobilités et investissements des émigrés : Maroc, Tunisie, Turquie, Sénégal*. Paris: l'Harmattan, 1997.

Mair, Lucy. *Le Mariage : étude anthropologique*. Traduit par Marie Matignon. Paris: Payot, 1974.

Malinowski, Bronislaw. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*. Traduit par Pierre Clinquart. Paris: Maspero, 1968.

Mangematin, Vincent. “La confiance : un mode de coordination dont l’utilisation dépend de ses conditions de production.” Dans *La confiance : approches économiques et sociologiques*, 322. Levallois-Perret ; Montéal: G. Morin, 1999.

Mauss, Marcel. “Les techniques du corps.” Dans *Sociologie et anthropologie*, 482. 7 éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

Mbodj, Gora. “Corporéité et socialisation en milieu wolof: Place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société wolof (Traditions et changements sociaux).” Doctorat D'État, Toulouse- Le Mirail, 1987.

Mead, Margaret. *Le fossé des générations*. Traduit par Jean Clairevoye. Paris: Denoël-Gonthier, 1971.

Meillassoux, Claude. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: l'Harmattan, 1992.

———. “La conquête de l'aînesse.” Dans *Vieillir en Afrique*, 48-67. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Métral, Marie-Odile. *Le mariage: les hésitations de l'Occident*. Paris: Aubier-Montaigne, 1977.

Moscovici, Serge. *Psychologie des minorités actives*. Traduit par Anne Rivière. 3 éd. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Muñoz, Marie-Claude. “Épouser au pays, vivre en France.” *Revue européenne des migrations internationales* 15, no. 3 (1999): 101-121.

N'diaye, Jean-Pierre. *Négriers modernes: les travailleurs noirs en France*. Paris: Présence africaine, 1970.

Ndiaye, Lamine. “Les représentations sociales du corps de la femme en pays wolof sénégalais: tradition et modernité.” Dans *Sociétés en devenir. Mélanges offerts à Boubacar Ly*, 213-233. Dakar, 2006.

Ndiaye, Mamadou Bamba. “La famille musulmane au Sénégal entre la tradition et modernité.” Dans *Familles musulmanes et modernité, le défi des traditions*, 278. Paris: Publisud, 1985.

Ndione, Babacar, et Annelet Broekhuis. “Migration internationale et développement. Points de vue et initiatives au Sénégal.” *Working papers Migration and Development series. Radboud University, Nijmegen, the Netherlands. Report No. 8.* (2006) [en ligne]. Disponible sur http://socgeo.ruhosting.nl/html/files/migration/migration8.pdf

Nebel, Martina. “Les Africains noirs en Allemagne et en France au miroir de l'histoire.” *Hommes et Migrations*, no. 1221 (Octobre 1999).

Neyrand, Gérard. “De l'institution du mariage au consentement des partenaires, une mise hors jeu de la contrainte conjugale.” *Dialogue- Recherches sur le couple et la Famille*, no. 187 (Mars 1, 2010): 9-19.

Nicollet, Albert. *Femmes d'Afrique noire en France: la vie partagée*. Paris , CIEMI, Centre d'information et d'études sur les migrations: L'Harmattan, 1992.

Noiriel, Gérard. *Atlas de l'immigration en France : exclusion, intégration...* Paris: Éd. Autrement, 2002.

Nshole Babula, Donatien, et Anselme Titianma Sanon. *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage : une théologie nuptiale de la divine alliance*. Paris: l'Harmattan, 2003.

Philippe, Claudine. “Résistances à l'analyse d'une contrainte conjugale: le mariage forcé.” *Dialogue- Recherches sur le couple et la Famille*, no. 187 (Mars 1, 2010): 59-68.

Piotet, Jean-Pierre. *Le regard des autres : réputation : bâtir et promouvoir sa réputation*. Paris: Éd. Eska, 2004.

Pitt-Rivers, Julian Alfred . *Anthropologie de l'honneur : la mésaventure de Sichem*. Traduit par Jacqueline Mer. Paris: le Sycomore, 1983.

Prévost, Guy. “Comment et pourquoi les travailleurs sénégalais viennent en France.” *Hommes et Migrations*, no. 115 (1970): 91-119.

Quiminal, Catherine. “La famille soninké en France.” *Hommes et Migrations*, no. 1185 (Mars 1995): 26-31.

Razafindratsima, Nicolas. “La qualité des données: constitution de l'échantillon et conduite des entretiens.” Dans *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, 77-92. Paris: La Découverte, 2008.

Retière, Jean-Noël. “Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire.” *Politix* 16, no. 63 (2003): 121-143.

Rospabé, Philippe. *La dette de vie : aux origines de la monnaie sauvage*. Paris: La Découverte, 1995.

Rude-Antoine, Edwige. “Le mariage des Marocains et des Vietnamiens en France: contrainte, persuasion ou liberté.” *Hommes et Migrations*, no. 1227 (Octobre 2000): 77-87.

———. “Les frontières du consentement. Entretien avec Edwige RUDE-ANTOINE.” *PROASILE la revue de France Terre d'Asile* (Juin 2005).

Samb, Amar. “Un mariage musulman au Sénégal en 1973.” *Notes Africaines, Bulletin trimestriel d’information et de correspondance de l’IFAN*, no. 144 (Octobre 1974): 99-101.

Sané, Mamadou Karfa. “Les familles sénégalaises à Nantes. Installation, Mode de Vie, Contacts Sociaux et Culturels.” Mémoire de Maîtrise de sociologie, Nantes- Facultés des Lettres et Sciences Humaines/ Département de Sociologie, 1995.

Sarrazin, Jeanne. “Les habitants de Malakoff, entre restructuration urbaine et requalification sociale.” Mémoire de Maîtrise de sociologie appliquée au travail et à l'emploi, Nantes- Facultés des Lettres et Sciences Humaines/ Département de Sociologie, 2004.

Sarthou-Lajus, Nathalie. *L'éthique de la dette*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Sayad, Abdelmalek. *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

———. “Le foyer des sans-famille.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 32-33, no. 1 (1980): 89-103.

———. “Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France.” *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 15, no. 1 (1977): 59-79.

———. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*. Paris: Éditions Raisons d'agir, 2006.

Segalen, Martine. *Amours et mariages de l'ancienne France*. Paris: Berger-Levrault, 1981.

———. *Mari et femme dans la société paysanne*. Paris: Flammarion, 1984.

———. *Sociologie de la famille*. 4 éd. Paris: Armand Colin, 1996.

Servet, Jean-Michel. “Paroles données: le lien de confiance.” *Revue du M.A.U.S.S. Trimestrielle*, no. 4 (1994): 37-56.

Shorter, Edward. *Naissance de la famille moderne : XVIIIe-XXe siècle*. Traduit par Serge Quadruppani. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

Simmel, Georg. *Études sur les formes de la socialisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

de Singly, François. *Fortune et infortune de la femme mariée : sociologie des effets de la vie conjugale*. 2 éd. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

———. “Les manœuvres de séduction: une analyse des annonces matrimoniales.” *Revue française de sociologie*, no. XXV (1984): 523-559.

———. “Mobilité féminine par le mariage et dot scolaire: l'exemple nantais.” *Économie et statistique*, no. 91 (Août 1977): 33-34.

Slama, Serge. *La fin de l'étudiant étranger*. Paris: L'Harmattan, 1999.

Streiff-Fenart, Jocelyne. “Le mariage: un moment de vérité de l'immigration familiale maghrébine.” *Revue Européenne des Migrations Internationales* 1, no. 2 (Décembre 1985): 129-140.

Tabet, Paola. *La grande arnaque : sexualité des femmes et échange économico-sexuel*. Traduit par Josée Contreras. Paris: L'Harmattan, 2004.

Tall, Serigne Mansour. “Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais.” *Revue Européenne des Migrations Internationales* 10, no. 3 (1994): 137-152.

Tamba, Moustapha, et Ibou Sané. “Le choix du conjoint à Dakar.” *Annales de Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, no. 29 (1999): 89-110.

Thiaw, Issa Laye. *La femme seereer (Sénégal)*. Paris: l'Harmattan, 2005.

Thuderoz, Christian. “Introduction au propos: la confiance en questions.” Dans *Des moments de confiance. Un concept à l'épreuve de la réalité sociale*. Paris: CNRS éditions, 2003.

Tillion, Germaine. *Le harem et les cousins*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

Timera, Mahamet. *Les Soninké en France: d'une histoire à l'autre*. Paris: Karthala, 1996.

Toffler, Alvin. *Les nouveaux pouvoirs (Powershift). Savoir, richesse et violence à la veille du XXIe siècle.* Paris: Fayard, 1991.

Touré, Moustapha. "Processus migratoires et modes de vie des populations mandjacks, de la Guinée Bissau à Saint-Nazaire." Mémoire de Maîtrise de sociologie, Nantes: Nantes- Facultés des Lettres et Sciences Humaines/ Département de Sociologie, 1991.

Tribalat, Michèle. "Hétérogénéité ethnoculturelle et cohésion sociale." *Futuribles*, no. 332 (Juillet 2007): 71-84.

Verdier, Yvonne. *Façons de dire, façons de faire : la laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris: Gallimard, 1983.

Wagner, Anne-Catherine. "Mariages assortis et logiques de l'entre-soi dans l'aristocratie et dans la haute bourgeoisie." *Migrations et société* 20, no. 119 (Octobre 2008): 229-242.

Wane, Yaya. "Sexualité et continence prénuptiale chez les Toucouleurs du Sénégal." *Africa, Journal de l'Institut international africain* XLI, no. 3 (Juillet 1971): 223-227.

Westermarck, Edvard. *L'origine et le développement des idées morales*. Traduit par Robert Godet. Vol. 1. 2 vol. Paris: Payot, 1928.

Westermarck, Edward. *Histoire du mariage I: La promiscuité primitive La valeur de la virginité*. Traduit par Arnold Van Gennep. 3 éd. Paris: Mercure de France, 1934.

———. *Histoire du mariage II : L'attraction sexuelle, la jalousie masculine*. Traduit par Arnold Van Gennep. 4 éd. Paris: Mercure de France, 1935.

———. *Origine du mariage dans l'espèce humaine*. Traduit par Henry Crosnier de Varigny. Paris: Librairie Guillaumin et Cie, 1895.

Autres sites web consultés

http://www.ined.fr/fr/pop_chiffres/France/flux_immigration/ [consulté le 04 janvier 2010]

http://www.insee.fr/fr/methodes/default.asp?page=definitions/zone-urbaine-sensible.htm [consulté le 29 septembre 2010]

http://insee.fr/fr/insee_regions/pays-de-la-loire/themes/dossiers/dossier08/dossier08_ch01.pdf [consulté le 04 octobre 2010]

Annexes

Tableau 1: Aperçu des informateurs ayant participé à l'enquête

Informateur (Prénom et âge)	**Histoire migratoire**	**Niveau de scolarité**	**Situation socioprofessionnelle au moment de l'interview**	**Construction du projet de mariage**	**Âge au mariage**	**Activité principale lors de l'initiation du projet mariage**	**Situation matrimoniale au moment de l'interview**	**Caractéristiques sociales des parents**
Samba, 41 ans, 3 enfants	Il a émigré en France comme étudiant en 1989	Bac+5, en hôtellerie et restauration	Manager d'un restaurant	Initiateur de son projet de mariage, il a épousé en 1994 sa petite amie qu'il avait laissée au Sénégal. Lui et sa femme sont de la même ethnie mais n'ont aucun lien de parenté.	28	Étudiant	En couple	-Père planton (retraité) -Mère employée de maison (retraitée)
Astou (épouse de Samba), 40 ans, 3 enfants	Elle est arrivée en France par regroupement familial en 2001 en provenance du Sénégal	Scolarité primaire terminée	Sans emploi	Elle a refusé des projets mariages initiés par la parentèle pour se marier avec celui qu'elle dit aimer et connaitre. Samba, son petit ami, lui avait fait une promesse de mariage avant son émigration en France.	27	Élève en formation professionnelle	En couple	Père commerçant Mère sans activité
Moussa, 38 ans, 2 enfants	Il a émigré en France comme étudiant au milieu des années 90. Il s'est engagé pendant deux ans dans l'armée française suite à son échec en premier cycle universitaire	Baccalauréat obtenu	Technicien cathodique en activité	Ayant décidé de se marier, il a confié la prospection matrimoniale à sa mère. Cette dernière lui choisira comme future épouse, sa cousine germaine, qu'il a épousée en 1996	25	En activité	En couple	-Père décédé -Mère sans activité, vit en France

N. Bâ, 4 enfants	Il a émigré en France dans les années 70	Bac+2	Retraité	Après être rentré au Sénégal suite au décès de son père, il prit la décision de se marier. Il épousera en 1978, et sur choix de son oncle, une de ses cousines élevée par sa mère. Il dit avoir déjà éprouvé des sentiments amoureux envers sa cousine bien avant l'initiation du projet de mariage par son oncle.	30 (20 pour son épouse)	Gérant de l'entreprise familiale de transport routier	En couple	-Père décédé, fondateur de l'entreprise de transport routier -Mère, sans activité
Mohamed, 41ans, 2 enfants	Il est arrivé en France en 1996 comme étudiant	Baccalauréat obtenu, premier cycle universitaire non terminé	Agent de propreté	Il s'est marié en 1999 avec sa petite amie restée au Sénégal et membre de la famille élargie. Ayant opéré le choix du conjoint, il a sollicité l'approbation de sa famille, de ses parents avant de s'engager dans un projet de mariage.	29 (19 ans pour son épouse)	Étudiant	Marié	-Père paysan (décédé) paysanne - Mère paysanne
Awa, 36 ans, un enfant	Elle a émigré en France en 1993 pour poursuivre ses études après le bac.	Baccalauréat obtenu	Sans activité	Elle a épousé en 2000 un homme rencontré au Sénégal et avec qui elle a eu une relation amoureuse à distance pendant 5 ans	28 ans (29 ans pour le mari)	Employée à la poste au centre de tri	En couple	-Père retraité de l'armée française -Mère sans activité
T. Thiaw, 45 ans, 3 enfants	Elle est arrivée en France par regroupement familial en 1986 en provenance du Sénégal	Scolarité primaire non terminée	Femme de chambre dans un hôtel	Elle a épousé en 1984 un émigré de son quartier cadre dans une entreprise de bâtiment et Travaux publics	21 ans	Vendeuse dans un commerce familial	En couple	-Père commerçant Mère sans activité

A. Diop, 36 ans, 2 enfants	Elle est arrivée en France en 2002 par regroupement familial en provenance des États-Unis	Scolarité primaire terminée	Aide à domicile	Elle s'est mariée en 1999 et sur sa propre initiative avec un émigré avec qui elle préalablement eu une relation amoureuse. Sa mère était contre ce projet de mariage. Mais A. Diop a réussi à la convaincre de la laisser se marier avec celui qu'elle considérait comme étant le seul homme qui comptait à ses yeux.	25 (33 ans pour le mari)	Coiffeuse aux États-Unis	Divorcée	-Père décédé -Mère sans activité
Marie, 37 ans, 3 enfants	Elle est arrivée en France par regroupement familial en 1997 en provenance du Sénégal	Scolarité primaire non terminée	Aide à domicile	Elle a épousé en 1997 un émigré, par ailleurs frère de sa belle-sœur. La rencontre a eu lieu deux ans plus tôt au Sénégal où le futur mari était partie en vacances.	25 ans	Sans activité	En couple	-Père décédé -Mère, retraitée (Elle était employée de maison chez des religieux)
Pape L., 45 ans, 3 enfants (2 d'un premier mariage, 1 d'un second)	Il est venu en France en 1985 pour poursuivre des études en gestion après le bac	Diplôme d'entraineur de football obtenu en France	Employé municipal et Manager général d'un club de football professionnel	Il a contracté un premier mariage en 1991 avec une fille de son quartier rencontrée lors de vacances au Sénégal. Après un divorce, il se remariera en 1996 avec une fille de sa ville d'origine rencontrée, elle aussi, lors de vacances au Sénégal. Avant ce second mariage, il a renoncé à un projet de mariage désapprouvé par ses parents par cause d'appartenance de la partenaire à une caste différente	28 (lors du premier mariage);	Footballeur professionnel lors de l'initiation du premier mariage ; Manager général d'un club de football professionnel lors de la construction du second projet de mariage	En couple	-Père professeur de Lycée (retraitée) -Mère institutrice (retraitée)

Aliou, 34 ans, 1 enfant	Il est arrivé en France en 2001 en provenance de l'Italie où il a émigré la même année	Scolarité secondaire terminée, CAP en mécanique industriel le obtenu au Sénégal	Mécanicien industriel dans une raffinerie	Peul, il a épousé en 2000 sa petite amie wolof. Tous les deux habitaient le même quartier et leurs parents « se connaissaient très bien », précise-t-il. Leur union était la concrétisation d'une relation amoureuse qui a duré 4 ans. Mais le projet de mariage a été initié sur pression du père de sa petite amie qui préférait le mariage à une « simple » relation amoureuse	25 ans	Mécanicien industriel	En couple	-Père militaire dans l'armée sénégalaise (retraité) -Mère sans activité
Fatou (épouse d'Aliou), 34 ans, 1 enfant	Elle a rejoint son époux en France en 2004 avec un visa de touriste d'une validité de deux mois. Elle réussira à régulariser son séjour avec l'aide d'une assistante sociale	Scolarité secondaire terminée, et CAP de technicien en bâtiment obtenu au Sénégal	Auxiliaire de vie dans une maison de retraite	Avant son mariage avec Aliou, elle a refusé des propositions de mariage de la part de cousins.	25	Technicienne en bâtiment dans une entreprise de construction au Sénégal	En couple	-Père directeur d'hôpital -Mère sans activité
Jean, 36 ans, 1 enfant	Il a émigré en France en 2000 comme étudiant	Bac+5 (en cours d'obtention)	Étudiant	Ayant résisté à la pression au mariage de la part de sa mère depuis ses 25 ans, il a initié au milieu des années 2000 un projet de mariage avec une française blanche rencontrée en France. La désapprobation de sa mère pour ce projet de mariage l'a amené à épouser en 2008 un membre de la famille élargie conforme aux attentes de sa mère et avec qui il a entretenu une	33 (29 ans pour sa femme, qui a Bac+2)	Étudiant	Marié	-Père, militaire dans l'armée sénégalaise, (décédé) -Mère sans activité

				relation amoureuse avant son émigration en France. Sa femme vit encore au Sénégal				
Ami, 32 ans, 2 enfants	Elle est venue en France en 2001 avec un visa de touriste où elle a accouché de son premier enfant quelques mois plus tard	Scolarité secondaire terminée	Restauratrice, chef d'entreprise	Musulmane, elle s'est mariée en 2000 avec son petit ami catholique rencontré deux ans plus tôt. Malgré la différence de religion entre elle et son futur conjoint, sa famille qu'elle qualifie de « très religieuse » a accepté son projet de mariage	25 (37 ans pour son conjoint)	En formation professionnelle (le partenaire était préparateur en pharmacie)	En couple	-Père cadre dans une entreprise de textile est décédé avant l'initiation de projet de mariage -Mère sans activité
Pape D., 34 ans, sans enfant	Il est arrivé en France en 2001 comme étudiant	Bac+4	Intérimaire dans une entreprise de construction de pièces automobiles	Il s'est marié en 2005 suite aux pressions de son père qui trouvait qu'il était temps pour lui de se marier. En partant en vacances, son intention n'était donc pas de convoler. La pression de son père à précipiter son entrée en union. Mais il épousera la fille de son choix, une de ses petites amies et refusera celle que son père a choisie pour lui. Il avait déjà résisté à la pression au mariage venant de son père à ses 20 ans considérant qu'il était trop jeune à l'époque. Il a cette fois cédé parce qu'à 30 ans, il a trouvé qu'il était temps pour lui de se marier.	30 (23 ans pour sa conjointe qui a aussi un Bac+3)	Étudiant	Marié	-Père, commissaire de police à la retraite -Mère sans activité
Henriette, 30 ans, 1 enfant	Elle est venue en France en 2001 avec un visa de tourisme d'une validité de 3 mois chez son père qui a émigré dans les	Bac et diplôme en économie sociale et familiale obtenus	Sans activité	Elle est repartie au Sénégal en 2003 épouser civilement son petit ami, dont elle était tombée enceinte peu avant son départ pour la France. Elle a pris la décision de se marier sans prévenir ses parents tout en étant sûre que ces derniers auraient, de toute façon, été d'accord car le partenaire choisi avait déjà bénéficié de l'approbation de tous. Henriette en a voulu à ses	24 ans (30 ans pour son conjoint, Ba+2)	Sans activité (Son futur mari était étudiant. Depuis son arrivée en France par regroupement familial, il est	En couple	-Père ouvrier retraité -Mère sans activité

	années 60.	au Sénégal		parents qui ne lui auraient pas apporté le soutien dont elle espérait au moment de sa grossesse.		ouvrier aux Chantiers de l'Atlantique)		
Pierre, 64 ans, 4 enfants	Il a émigré en France dans les années 60 aux alentours de ses 16, 17 ans.	Non scolarisé	Retraité	Il s'est marié au début des années 70 avec la fille qui lui a été promise par ses parents avant même son projet migratoire	30 (20 ans pour la femme qui n'a pas été scolarisée	Manœuvre	En couple	-Père paysan -Mère paysanne
Papis, 36 ans, 1 enfant	Il a émigré en France en 2002 un an après son mariage.	Bac+4	Employé dans une agence spécialisée dans la communication industrielle	Il a marié en 2001 sur sa propre initiative mais avec l'approbation de ses parents sa petite amie après une relation amoureuse de 10 ans.	27 (23 ans pour la conjointe, Bac+3)	Employé dans une agence de Presse au Sénégal	Divorcé	-Père ingénieur électromécanicien -Mère inspectrice dans l'enseignement
Mamadou, 36 ans, 1 enfant	Il est arrivé en France en 2000 comme étudiant	Bac+3	Chauffeur-livreur de combustible	Estimant qu'il était temps pour lui de se marier, il a épousé en 2002 sa cousine élevée par sa propre mère. Le mariage a été célébré au Sénégal. Il a préféré sa cousine à sa petite amie d'origine sénégalaise, étudiante comme lui en France ; et qu'il dépeint comme ayant « beaucoup de bagages intellectuels en plus d'être issue d'une famille aisée ».	30 (22 ans pour sa femme de niveau de scolarité primaire)	Employé dans une entreprise de nettoyage automobile	En couple	-Père, inspecteur de l'enseignement, et grand imam de la ville (décédé) -Mère sans activité

Oumou, 29 ans, 1 enfant	Fille d'immigrants sénégalais, elle a grandi en région parisienne. Sa grand-mère maternelle a émigré en France dans les années 60.	Bac obtenu en France	Sans emploi	Elle s'est mariée en 1999 avec son petit ami rencontré au Sénégal lors d'un séjour alors qu'elle avait 15 ans. Le projet de mariage, construit à leur initiative, avait suscité une opposition de la part de leurs parents respectifs qui les trouvaient « jeunes » pour se marier. Oumou et son petit ami réussiront à faire accepter leur désir de convoler. Le mariage a été célébré selon la religion au Sénégal.	19 (19 ans pour le conjoint qui a terminé sa scolarité secondaire	Hôtesse d'accueil en Angleterre (le partenaire était sans activité)	En couple	-Père, homme d'affaire -Mère, aide-soignante
Saliou, 29 ans, 1 enfant	Né au Sénégal de parents immigrés, il est arrivé en France en 1993 à l'âge de 13 ans par regroupement familial.	Brevet d'études professionnelles (B.E.P) obtenu	En activité	Après une prospection matrimoniale au sein de la communauté sénégalaise en France, il prit la décision d'épouser une fille qu'il a connue par l'entremise d'un ami. Il s'est marié sans avoir jamais vu sa future épouse qui vivait au Sénégal. Leur relation pré maritale s'est limitée à des conversations téléphoniques et des échanges de photos. Le mariage religieux a eu lieu au Sénégal en 2003.	23 (20 ans pour sa femme qui a un baccalauréat)	Chômeur	En couple	-Père ouvrier retraité -Mère sans activité (vit au Sénégal)
Mariama, 33ans, 1 enfant	Née au Sénégal de parents immigrés, elle a grandi en région parisienne	Scolarité secondaire terminée	Responsable d'une association	Elle a été mariée deux fois par ses parents à des conjoints qu'elle n'a pas choisis. Elle a accepté ces unions pour préserver l'honneur de ses parents qu'un refus de sa part aurait entamé. Le premier mariage intervint en 1990 avec un de ses cousins qui vivait en France. Après un divorce, elle se remaria quatre ans plus tard avec un membre de l'aristocratie religieuse de la région d'émigration de ses parents. Le second	16 ans (pour le premier mariage)	Élève	En couple	-Père, bussiness man, -Mère bussiness woman

				divorce a entrainé une rupture familiale. Mariama s'est mariée religieusement avec le père de son enfant, un français blanc, qu'elle a rencontré dans le cadre des activités associatives.				
F. Kiné, 37 ans, 3 enfants	Elle est arrivée en France par regroupement familial en 2001 en provenance du Sénégal	Scolarité primaire terminée	Femme de chambre dans un hôtel	Elle s'est mariée en 1998 avec le père de son enfant qu'elle a eu à ses 15 ans, peu après sa scolarité primaire alors que son copain était au lycée. Son futur mari est venu en France en 1989 avec un visa de tourisme. L'informatrice dit être restée près de 10 ans sans nouvelles de lui alors qu'il lui avait fait la promesse d'un mariage avant son départ pour la France. Ce manque de nouvelles a conduit F. Kiné a accepté, par désespoir, la demande en mariage d'un pêcheur de son quartier dont elle dit n'éprouver aucun sentiment amoureux. C'est une divination chez un marabout qui l'a amené à annuler l'union avec le pêcheur qui était sur le point d'être célébrée car le marabout a prédit ce mariage comme étant une union sans lendemain et qu'elle aura des nouvelles du père de son enfant à condition qu'elle sacrifie un mouton. L'informatrice dit avoir fait tuer un mouton et trois mois après, elle reçut un coup de fil de son petit ami émigré parti en vacances au Sénégal en 1998. Ils se sont mariés à cette occasion.	26 ans (âge du conjoint inconnu)	Sans activité (situation professionnelle de futur mari inconnu)	En couple	-Père, décédé à ses 12 ans -Mère sans activité

Ibrahima, 43 ans, 3 enfants	Il est venu en France à la fin des années 80 pour poursuivre ses études supérieures	Doctorat 3e cycle obtenu	Professeur de lycée	Il a rencontré sa future épouse dans un cadre universitaire. Elle est « métisse » née d'un migrant sénégalais et d'une mère blanche. Mais le projet de mariage initié par Ibrahima a été, dans un premier temps, désapprouvé par sa mère. Il réussit à faire accepter son choix en rassurant ses parents sur les origines « sénégalaises » de sa future épouse. Il s'est marié en 1996 en France.	29 ans	Doctorant (Son épouse était enseignante)	En couple	-Père, homme politique a occupé des fonctions de ministre -Mère, secrétaire de direction
Jacques, 40 ans, 3 enfants	Il est arrivé en France en 2004 en provenance du Sénégal. Il était déjà Français avant son émigration	Scolarité secondaire terminée	Demandeur d'emploi	Jacques était déjà marié avant de venir en France. De confession catholique, il avait voulu épouser une musulmane mère d'un de ses enfants. Ce projet de mariage fut annulé en raison de son refus de se convertir à l'Islam, condition pour épouser une musulmane. Il épousera une catholique, nièce d'une amie de sa mère.	36 ans	Employé d'hôtel au Sénégal	Marié	Père décédé Mère sans activité
Aïssatou, 29 ans, 2 enfants	Elle a émigré en France en 2001 par regroupement familial en provenance du Sénégal	Scolarité secondaire non terminée	Femme de chambre dans un hôtel	Elle a épousé un émigré un membre de la famille élargie. Aïssatou ne voulait pas de ce projet mariage initié depuis ses 17 ans. Elle n'éprouvait aucun sentiment amoureux pour le prétendant et avait comme ambition, de poursuivre sa scolarité. Elle finit par céder à la pression collective, et se mariera en 2001.	21 (12 ans plus jeune que son conjoint)	Élève	En couple	-Père instituteur -Mère sans activité
Maty, 31 ans, 3 enfants	Elle est arrivée en France en 1994 dans le cadre d'une colonie de vacances	Bac+3	Employée dans une société gestion de comptes d'entreprises	Elle a épousé en 1993 un cousin à sa mère dont elle dit n'avoir jamais connu. Elle confie avoir accepté ce projet de mariage pour faire plaisir à sa mère qui le souhaitait vivement. Issue d'une famille polygame, ce mariage était aussi une occasion pour elle de sortir d'un cadre de vie	15 ans (âge du conjoint inconnu)	Élève	Divorcée	-Père décédé. Il était fonctionnaire -Mère institutrice

				familial devenu « insupportable » selon ses termes.				
Marème, 39 ans, 1 enfant	Elle a émigré en France dans le cadre d'un regroupement familial en 2001 en provenance du Sénégal	Scolarité primaire non terminée	Femme de chambre dans un hôtel	Elle s'est mariée en 1998 avec un émigré membre de la famille élargie. Elle et son futur époux n'ont jamais eu de relation amoureuse. Ce mariage aurait été souhaité par leurs mères amies qui se seraient faites la promesse d'unir leurs enfants. Mais Marème met sous le coup du hasard leur projet de mariage car elle ne s'attendait pas à une demande en mariage de la part de son actuel mari.	26 ans (28 pour le conjoint)	Sans activité (le mari en activité, est technicien en télécommunications)	En couple	-Père responsable religieux -Mère sans activité
Salif, 39 ans, 1 enfant	Il est arrivé en France en 1999 comme étudiant	Bac+5	Professeur contractuel au niveau secondaire	Il a épousé une fille de migrants sénégalais en 2003 avec qui il a eu une liaison amoureuse entamée deux ans plus tôt. Salif et sa partenaire n'avaient pas pour projet de se marier. Leur entrée en union a eu lieu suite à la pression de la parentèle qui voulait inscrire leur relation amoureuse dans le cadre « légal » du mariage.	36	Étudiant	En couple	Père infirmier à la retraite Mère sans activité
Oulimata (épouse de Salif), 32 ans, 1 enfant	Elle est fille aînée de migrants sénégalais	Brevet d'études professionnelles obtenu	Chômeuse	Oulimata ne se sentait pas prête à entrer en union. Elle envisageait dans un premier temps d'aménager avec Salif. Ce concubinage leur aurait permis de, selon ses termes, « mieux se connaître » avant d'envisager (ou pas) le mariage.	29 ans	Sans emploi	En couple	-Père retraité -Mère plongeuse
Abdoulkhadre, 49 ans, 2 enfants	Il a émigré en France au début des années 90 pour chercher du travail	Scolarité primaire non terminée. Il a	Commerçant itinérant	Polygame, il a contracté un premier mariage civil en France en 1994 avec une sénégalaise d'ethnie différente arrivée, elle aussi, au début des années 1990 comme touriste. Abdoulkhadre a préféré épouser cette migrante plutôt que de se	35 (pour le premier mariage)	Commerçant itinérant	En instance de divorce d'avec la première épouse	-Père paysan -Mère paysanne

		plutôt fait l'école coraniqu e		soumettre à un projet de mariage initié par les membres de la parentèle en France avec une descendante de migrants. Au début des années 2000, il contracte un second mariage au Sénégal avec un membre de la famille élargie. Il confie avoir conclu ce mariage pour se soumettre à la volonté de sa mère. La seconde épouse vit avec sa mère au Sénégal.				
Nd. Faye, 47 ans, 2 enfant (épouse d'Abdoulkhadr e)	Arrivée en France au début des années 90 comme touriste	Scolarité primaire non terminée	Agent de propreté	Elle a épousé en 1994 Abdoulkhadre qu'elle a rencontré en France. Le projet de mariage fut approuvé par ses parents.	33	Sans activité	En instance de divorce	-Père responsable religieux (décédé) -Mère sans activité
Abdou, 58 ans, 8 enfants dont 6 issus du premier mariage et 2 du second	Il est arrivé en France entre 1973 et 1974 comme touriste en provenance de l'Égypte où il était étudiant en Arabe. Il a d'abord vécu en région parisienne avant de s'établir en Loire Atlantique	Scolarité en Arabe	Retraité (Il était ouvrier aux chantiers de l'Atlantique)	Il s'est marié une première fois en 1977 avec une fille qu'il n'a pas rencontrée. La prospection matrimoniale a été réalisée par un de ses amis par ailleurs marabout et disciple de son père. Même s'ils sont de la même ethnie, Abdou et sa femme n'ont pas de lien de parenté. À la fin des années 90 et contre l'avis des membres de la parentèle, il contracte un second mariage au Sénégal, mais finit sous la pression de la parentèle par divorcer. Cette seconde épouse, qui vivait au Sénégal, décédera peu de temps après.	27	Ouvrier	En couple	-Marabout, imam du village -Mère paysanne
Fanta (épouse d'Abdou), 47 ans, 6 enfants dont deux	Elle est arrivée en France en 1978 par regroupement	Scolarité primaire non terminée	Sans activité	Elle a épousé Abdou en 1977. Ce mariage a été initié par son père. Elle trouve normal que ce soit son père qui la marie, c'est-à-dire qui lui trouve un conjoint.	17	Sans activité	En couple	-Mécanicien de bateau -Mère sans activité

décédés	familial							
Safiétou, 46 ans, 4 enfants	Elle a émigré en France en 1978 dans le cadre du regroupement familial	Scolarité primaire non terminée	Plongeuse	Elle s'est mariée en 1978 avec un émigré du village voisin avec qui elle eut une liaison amoureuse quand tous les deux vivaient à Dakar. Dans un premier temps, Safiétou n'avait pas répondu favorablement à la demande en mariage de son petit ami, mais finit par céder face à la pression de sa famille.	16	Sans activité	En couple	-Père paysan -Mère paysanne
Souleymane42 ans, sans enfant	Professeur du secondaire au Sénégal, il émigre en France en 1997 pour poursuivre des études supérieures	Bac+5	Étudiant	Au milieu des années 90, il réussit à se soustraire d'un projet de mariage avec une de ses cousines initié par la parentèle qui trouvait qu'il était temps pour lui de convoler. En 2005, il prit la décision de se marier avec sa petite amie, étudiante sénégalaise, rencontrée en France. Ayant réalisé une divination auprès de marabouts, son père aurait découvert que sa partenaire ne lui était pas compatible. Ce qui a suscité sa désapprobation au projet de mariage. Après une tentative de persuasion, Souleymane renonce à se marier et épouse en 2007 et avec l'approbation de son père, sa petite amie d'avant son émigration en France. Le mariage a été célébré au Sénégal sans sa présence.	40	Etudiant	Marié	-Père, infirmier à la retraite -Mère décédée
Ousmane, 50 ans, 2 enfants	Il est arrivé en France en 1990 en provenance de la Syrie où il était étudiant en Arabe.	Études d'Arabe	Sans activité (il bénéficie d'une pension d'invalidité)	Bigame, il a épousé en 1994 une femme d'origine maghrébine rencontrée par l'entremise d'un ami qu'il a connu à la mosquée qu'il fréquente. Pour se conformer à la volonté de son père, il contractera un second mariage en 2003 au Sénégal avec une partenaire choisie par son père. La seconde épouse avec qui il a eu les	37 (lors du premier mariage)	Manutentionnaire dans une association d'aide aux personnes en difficulté	En couple	-Père enseignant de coran -Mère paysanne

				deux enfants, vit toujours au Sénégal.				
Abdoulaye, 51 ans, 2 enfants	Il est venu en France en 1973 comme touriste.	Scolarité primaire non terminée	Ouvrier dans une entreprise de bâtiment et de travaux publics	Au milieu des années 80, il projette de se marier. Il charge alors la prospection matrimoniale à sa famille qui lui trouvera comme conjoint sa cousine germaine. Le mariage fut célébré au Sénégal en 1986.	29	Ouvrier dans une entreprise de bâtiment et travaux publics	En couple	-Mécanicien automobile (décédé) -Mère sans activité
Nafi (épouse d'Abdoulaye) 41 ans, 2 enfants,	Elle est arrivée en France en 1986 dans le cadre du regroupement familial	Scolarité primaire non terminée ; CAP d'aide de cuisine obtenu en France	Aide de cuisine	Elle a été choisie par la parentèle comme épouse d'Abdoulaye. Elle ne connaissait pas son futur époux et dit ne pas avoir eu le choix car un refus de sa part aurait été mal vu.	19	Sans activité	En couple	-Père chauffeur de car -Mère sans activité
Seynabou, 39 ans, 1 enfant	Elle est venue en France en 1995 comme étudiante	Bac+3	Secrétaire bilingue, en activité dans	Elle a épousé en 2001 un Centre- africain rencontré en France. Ce dernier a dû se convertir à l'Islam, condition pour la famille de Seynabou d'accepter ce projet d'union. Après deux ans de vie maritale sanctionnée par la naissance d'un enfant, elle divorce et se remarie en 2005 à un migrant sénégalais lui-même divorcé d'une française blanche. Seynabou a connu son second mari par l'entremise de sa meilleure amie qui dit-elle « s'est empressée, après son divorce, de lui présenter cette homme afin qu'elle ne retombe pas amoureuse d'un individu d'une autre communauté ». Elle pense qu'une	31 (pour la première union)	Étudiante lors de la première union ; Secrétaire bilingue lors du remariage	En couple	-Père, décédé. Il a été député et conseiller à la Présidence de la république -Mère institutrice

				« incompatibilité culturelle » avec son ex-mari a été la cause du divorce. Elle découvrira qu'elle a des liens de parenté avec son futur second mari				
E. Diop, 29 ans, 1 enfant	Français, il a émigré en France en 1997. Il a acquis la citoyenneté française à travers son père qui a servi dans l'armée française et qui depuis sa retraite vit au Sénégal.	Scolarité secondaire terminée + Brevet d'études professionnelles en électrotechnique	Militaire dans l'armée française depuis 2001	Il a contracté un mariage religieux en 2003 avec sa cousine germaine. Leur liaison amoureuse a commencé avant son projet d'émigration en France. L'union a été célébrée au Sénégal pendant qu'il était en mission.	25	Militaire	En couple	-Père, militaire retraité de l'armée française -Mère sans activité
Fatou Bintou (épouse de E. Diop), 26 ans, 1 enfant	Elle est arrivée en France en 2006 dans le cadre d'un regroupement familial en provenance du Sénégal	Bac+4 en communication (obtenu au Sénégal)	Sans activité	Elle confie s'être mariée par amour et surtout pour avoir, en tant que femme, de la considération sociale	22	Étudiante	En couple	-Père instituteur -Mère sans activité
Ndialou, 31 ans, sans enfant	Elle est venue en France en 2006 comme étudiante après 4 ans d'activité professionnelle au Sénégal	Bac+4 (obtenu au Sénégal)	Étudiante	Elle a contracté un mariage religieux en 2007 avec celui qu'elle qualifie comme étant son ami d'enfance. Ndialou et son futur mari sont du même quartier. Elle le connaissait depuis ses 8, 9 ans. Ils ont fréquenté l'université ensemble mais n'ont jamais eu de liaison amoureuse même avant leur projet d'union car elle a dit	29 (et 31 pour le mari	Étudiante (le mari est professeur d'Arabe)	Mariée	-Père, militaire de l'armée sénégalaise à la retraite -Mère décédée

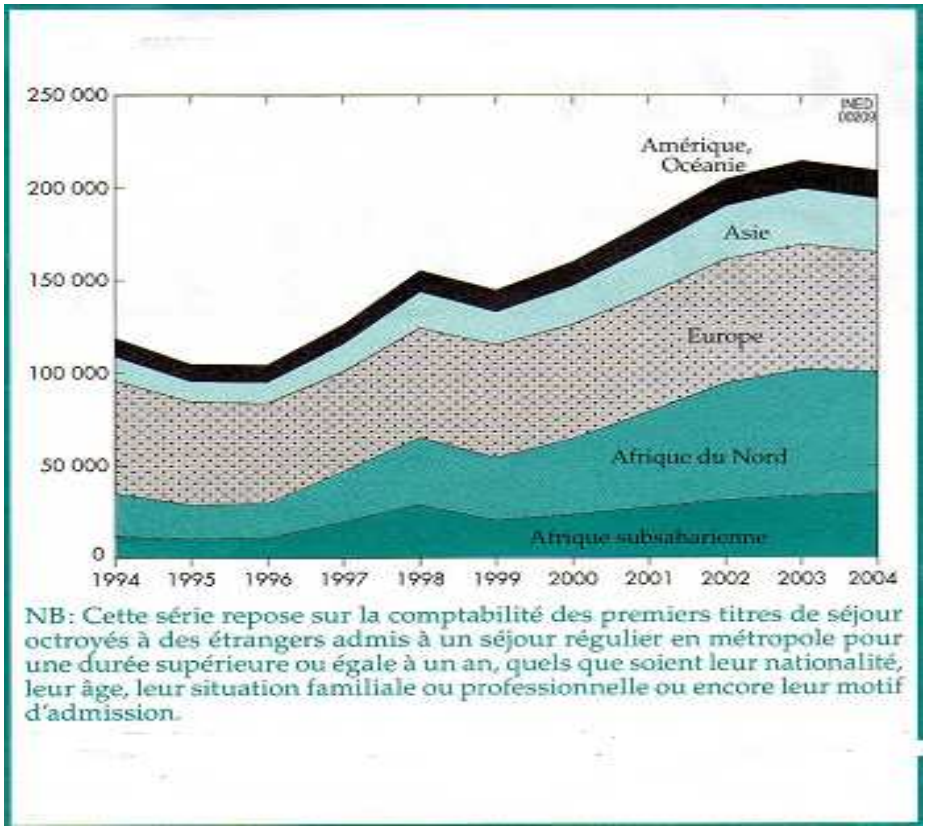
				avoir toujours repoussé ses avances. Elle a accepté sa demande en mariage parce qu'elle voulait se caser et avoir une vie affective stable. Le mariage a été célébré au Sénégal pendant qu'elle était en France.				
Martine, 52 ans, 3 enfants	Elle a émigré en France en 1977 dans le cadre d'un regroupement familial.	Scolarité secondaire terminée et diplôme de secrétariat obtenu au Sénégal	Assistante de direction (Son mari est employé municipal. Il est agent d'entretien)	Elle s'est mariée en 1976 à la mairie puis à l'église. Martine et son futur mari, émigré en France depuis 1970, ont des liens de parenté. Elle dit qu'ils se sont rencontrés, ils se sont aimés et ont entrepris auprès de leurs familles les démarches afin de faire accepter leur projet de mariage.	27	Secrétaire sténodactylographe en activité au Sénégal	En couple	-Père ouvrier, décédé -Mère sans activité, décédée
El hadj, 30 ans, 1 enfant	Il est venu en France en 2000 comme étudiant	Bac+3	Employé dans une pizzéria	Il a contracté en 2003 un mariage civil (précédé d'un mariage religieux) avec celle qui lui a été promise avant son émigration en France. Le mariage civil a eu lieu en France.	27	Étudiant	En couple	-Père décédé -Mère sans activité
Mary (épouse d'El hadj), 23 ans, 1 enfant,	Elle est arrivée en France au milieu des années 90 à l'âge de 12, 13 ans dans le cadre d'un regroupement familial.	Scolarité secondaire terminée	Caissière dans un super marché	Mary et El hadj ont des liens de parenté. Elle dit que son futur mari la connaissait depuis ses 5 ans : « il m'a vue grandir », confie-t-elle. Ce projet de mariage constitue pour elle un soulagement car dans son ethnie, c'est mal vu pour une fille de plus de 15 ans de rester sans mari.	20	Sans activité	En couple	-Parents décédés à ses 7 ans

T. Baba., 30 ans, 1 enfant	Il est venu en France en 2002 comme étudiant.	Bac+4	Étudiant	Il s'est marié en 2004 avec sa petite amie, étudiante sénégalaise, rencontrée en France. Le mariage religieux a été célébré au Sénégal suivi d'un mariage civil en France.	28	Étudiant	En couple	-Père diplomate -Mère (d'origine marocaine), sans activité
Mounasse (épouse de T. Baba), 28 ans, 1 enfant	Elle est venue en France en 2001 comme étudiante	Bac+5	Étudiante		26	Employé dans la restauration rapide	En couple	-Père retraité de la fonction publique sénégalaise -Mère sans activité
Khady, 39 ans, 3 enfants	Sa première entrée en France date de 1991 en tant que Touriste. Elle reviendra en 1993 toujours comme touriste mais décide de s'établir à la fin de son séjour. Elle réussira à obtenir une régularisation en dépit des « Lois Pasqua » sur l'immigration	Scolarité secondaire non terminée	Gérante d'un magasin d'alimentation	Elle s'est mariée une première fois en 1985 alors qu'elle vivait au Sénégal. Elle a épousé son petit ami. Le projet de mariage a été initié par les parents qui avaient décidé de les unir pour prévenir l'arrivée d'une grossesse hors mariage. Elle précise n'avoir pas été forcé à se marier car elle avait donné son consentement. Elle divorcera 5 ans plus tard pour « manque de maturité » dit-elle de la part de son époux. Elle se remariera en 1998 avec un migrant originaire de l'Afrique centrale. Ses trois enfants sont issus du premier mariage.	17 (pour le premier mariage 21 ans pour le conjoint)	Sans activité (pour le premier mariage) ; Commerçante lors du second	En couple	-Père fonctionnaire -Mère sans activité

Binta, 50 ans, 3 enfants	Elle a émigré en France en 1990 par dans le cadre d'un regroupement familial	Scolarité primaire non terminée	Sans emploi	Elle a été promise à un de cousins alors qu'elle avait 16 ans. Binta confie n'avoir pas voulu de cet homme qu'elle n'aimait pas. Mais elle a fini par accepter suite à la pression de la parentèle. Le mariage n'a pas eu lieu aussitôt car son promis avait un projet d'émigration qui l'a conduit en Guinée. Entre temps, Binta eut 2 enfants avec un instituteur en service dans un village voisin. Elle aurait aimé se marier avec cet instituteur mais sa famille s'y opposera. Son promis renonça à elle à cause des 2 grossesses considérées comme une preuve de trahison. Ayant quitté son village pour une des villes de sa région, elle sera à nouveau enceinte d'un gendarme. Son promis, alors en France, revint sur décision et décida de l'épouser. Le mariage célébré selon la coutume eut lieu au Sénégal en 1989. Les 10 années de vie maritale en France se termineront par un divorce. N'ayant pas eu d'enfant, son mari décida de prendre une seconde épouse qu'il fit venir en France la faisant passer comme sa cousine. Il fut démasqué par les services de l'immigration et la femme renvoyée au Sénégal. Le mari accusant Binta de l'avoir dénoncé, demandera le divorce.	31 (38 ans pour le conjoint)	Sans activité	Divorcée	-Père paysan (décédé) -Mère paysanne
Casimir, 69 ans, 4 enfants	Après avoir pris part à la guerre d'Algérie, et quitté l'armée française en 1962, il retourna vivre au Sénégal	Diplôme universitaire en études juridiques obtenu	Retraité	Casimir s'est marié une première fois en 1971 avec sa cousine germaine. Il se remaria en 1981, cette fois avec une femme avec qui il n'a aucun lien de parenté originaire d'une autre région du Sénégal et qu'il a rencontrée à Dakar.	32 (lors du premier mariage)	Casimir était militaire dans l'armée sénégalaise lors de son premier mariage. Quant	Marié	Parents décédés

	vers la fin des années 60. Il revint en France, avec sa famille constituée au Sénégal, en 1994.					au second mariage, il était directeur du personnel dans un hôtel, toujours au Sénégal.		
Ababacar (frère cadet de Saliou), 25 ans, sans enfant	Né au Sénégal de parents immigrés, il est arrivé en France en 1993 à l'âge de 9 ans par regroupement familial.	Brevet d'études professionnelles (B.E.P.) obtenu	Salarié dans une entreprise sous-traitante de fabrication de pièces métalliques pour l'aéronautique	Après une liaison amoureuse de près de 5 ans, Ababacar a voulu épouser en 2008 sa petite amie française blanche. Mais son père s'y opposera pour inconvenance de la partenaire. Selon Ababacar, son père préférerait qu'il épouse une « Sénégalaise », a priori, mieux disposée à traiter avec déférence les beaux-parents. Ababacar a choisi de renoncer à ce projet de mariage au nom du respect qu'il se doit de donner à la volonté du père et qui serait recommandé dans le Coran.			Célibataire	-Père ouvrier retraité -Mère sans activité (vit au Sénégal)

Figure 1: Volume annuel des flux d'immigration en France de 1994 à 2004 (par région d'origine)[369]



[369] David Lessault et Cris Beauchemin, "Les migrations d'Afrique subsaharienne en Europe: un essor encore limité," *Population et Sociétés*, no. 452 (Janvier 2009): 2.

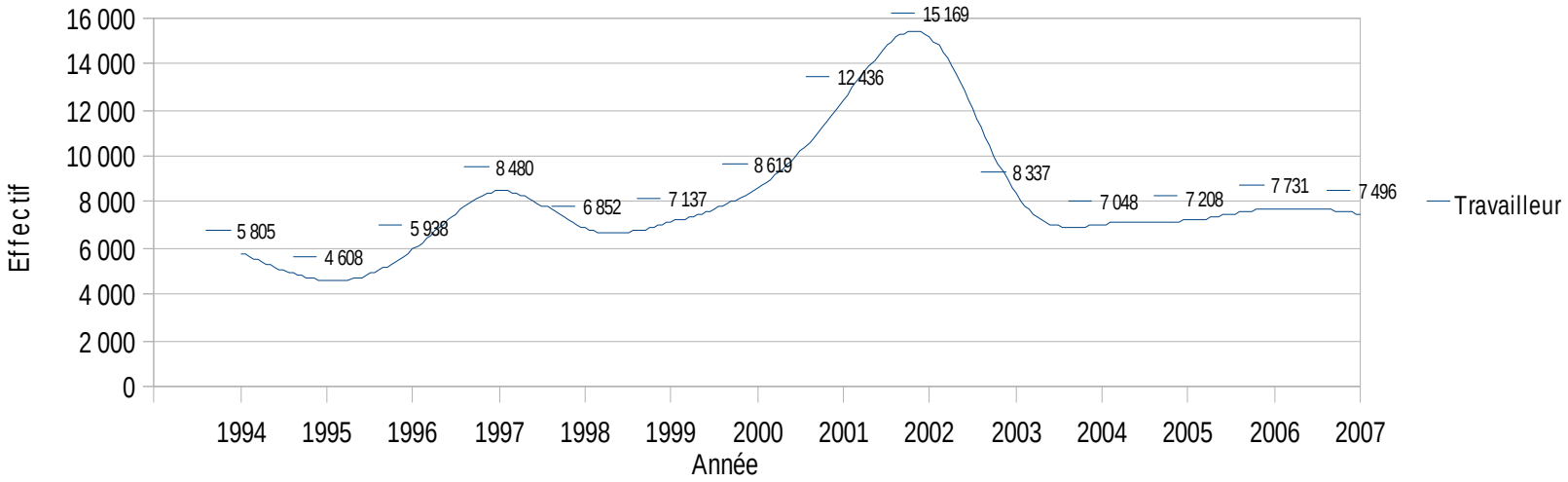
Tableau 2: Immigration des ressortissants des pays tiers à l'Union européenne (U.E) par motifs d'admission de 1994 à 2007

	Hors U. E. des 15										Hors U.E. des 25			Hors U.E. des 27
	1994	**1995**	**1996**	**1997**	**1998**	**1999**	**2000**	**2001**	**2002**	**2003**	**2004**	**2005**	**2006**	**2007**
Membre de famille.....	**29 534**	**24 511**	**23 973**	**26 174**	**39 340**	**47 179**	**53 834**	**62 233**	**76038**	**92325**	**91 546**	**89 486**	**91 652**	76038
Mineur	10 280	6 767	6 317	6 828	12 479	11 808	10 926	11 688	14 428	14 808	15 612	13 291	9 980	9 799
Conjoint d'étranger	8 173	5 997	6 113	7 303	7 824	8.874	9.634	11 260	13 899	13 440	13 023	13 535	11 232	11 531
Conjoint de Français	9 198	9 712	9 639	10 585	14 970	19 050	24 784	30 670	36 799	46 330	44 064	42 279	42 074	36 365
Ascendant/ Descendant de Français	1 884	2 036	1 905	1 452	2 303	3 282	4 183	4 955	6 128	9 690	9 088	9 799	9 959	10 197
Titre de séjour “Vie privée et familiale”				7	1.764	4 164	4 308	3 661	4 784	8 057	9 760	10 582	18 407	12 206
Travailleur	5 805	4 608	5 938	8 480	6 852	7 137	8 619	12 436	15 169	8 337	7 048	7 208	7 731	7 496
Étudiant	17 899	17 330	17 220	17 431	20 031	25 169	34 945	42 800	48 449	47 044	41 565	39 086	37 647	36 916
Protection humanitaire	5 616	3 529	2 928	2 607	3 428	6 488	5 850	9 167	10 662	13 424	16 656	17 934	12 883	11 050
Réfugié et apatride	5 616	3 529	2 928	2 606	3 025	5 228	4 435	6 376	6 872	8 456	10 228	11 914	7 128	6 078
Titre de séjour “Étranger malade”				1	403	1 260	1 416	2 791	3 790	4 968	6 428	6 020	5 756	4 972
	328	278	266	18 183	31 334	5 111	3 016	2 781	2 793	3 601				
Régularisation	7 365	6 731	7 363	7 419	6 479	7 011	7 372	9 108	9 156	8 449	2 876	2 466	2 374	1 300
Indépendant économiquement	7 365	6 731	7 363	7 419	6 479	7 011	7 372	9 108	9 156	8 449	8 798	8 384	8 595	7 759
Titre de séjour “Visiteur”											6 890	6 322	6 745	6 425
Titre de séjour “Retraité”	5 321	4 771	5 042	5 833	5 383	4 233	3 511	1 618	696	132	156	125	81	39
Motif inconnu														
Ensemble pays tiers	**71 866**	**61 757**	**62 757**	**62 728**	**86 126**	**112 846**	**102 329**	**117 146**	**140142**	**162964**	**173 311**	**168 645**	**160 963**	**144658**

Source : élaboration par l'INED à partir des informations du fichier central des titres de séjour (AGDREF) communiquées par le ministère de l'Immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire. (cf: http://www.ined.fr/fr/pop_chiffres/France/flux_immigration/)

Figure 2: Évolution des admissions en France des travailleurs ressortissants hors UE de 1994 à 2007

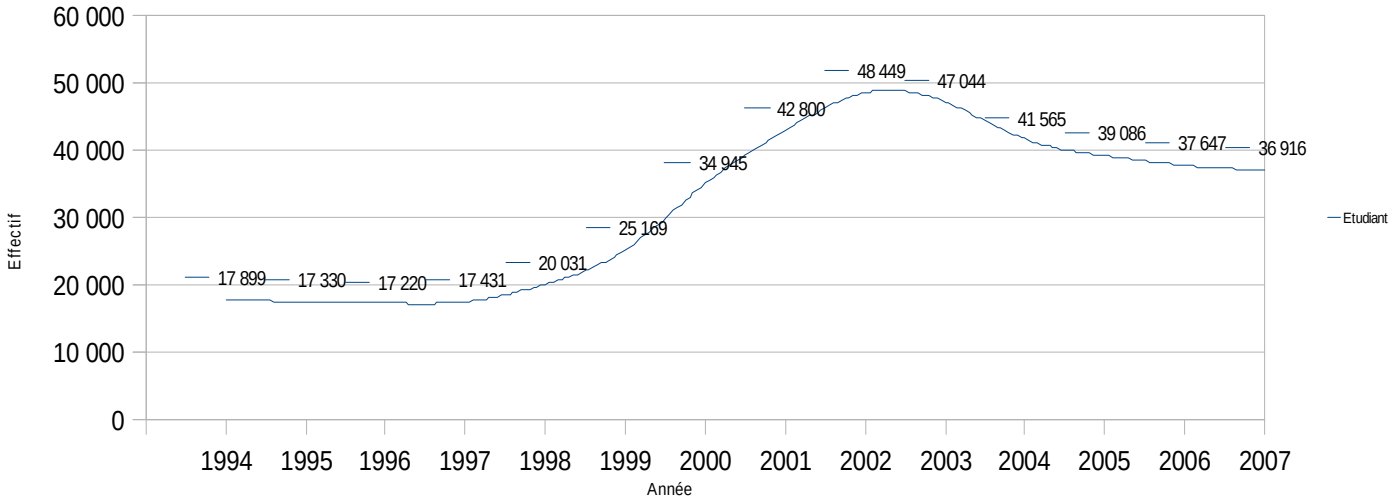
(Figure réalisée par nous-mêmes à partir des données I.N.E.D. du tableau 2)



Dans cette figure, il apparaît une hausse considérable des admissions de travailleurs ressortissants hors Union européenne à partir de 1999. On peut penser que cette hausse est la conséquence de la politique de « régularisation exceptionnelle » des immigrés en situation irrégulière entreprise en 1997 par le gouvernement Jospin.

Figure 3: Évolution des admissions en France d'étudiants hors UE de 1994 à 2007

(Figure réalisée par nous-mêmes à partir des données I.N.E.D. du tableau 2)



Après une stabilité entre 1994 et 1997, les admissions des étudiants ressortissants des pays hors UE vont connaître une hausse à partir de 1998 avant de baisser à partir de 2003.

Tableau 3: Les régularisations en France de 1997 à 2006[370]

Région de naissance des personnes régularisées	Vague de régularisation de 1997-1998				Régularisations au fil de l'eau 1999-2006			
	Nombre de visites médicales passées dans le cadre…							
	d'une procédure de régularisation		d'une procédure de délivrance d'un titre de séjour (y compris pour régularisation)		d'une procédure de régularisation		d'une procédure de délivrance d'un titre de séjour (y compris pour régularisation)	
Afrique subsaharienne	30572	40,0%	49410	26,7%	38500	31,5%	215140	22,6%
Afrique du Nord	25105	32,8%	64329	34,8%	38627	31,6%	383934	40,3%
Asie-Océanie	14618	19,1%	40396	21,8%	19672	16,1%	175255	18,4%
Amérique	2630	3,4%	16572	9,0%	15026	12,3%	87056	9,1%
Europe	3548	4,7%	14328	7,7%	10332	8,5%	91683	9,6%
Total	**76473**	**100,0%**	**185035**	**100,0%**	**122157**	**100,0%**	**953068**	**100,0%**

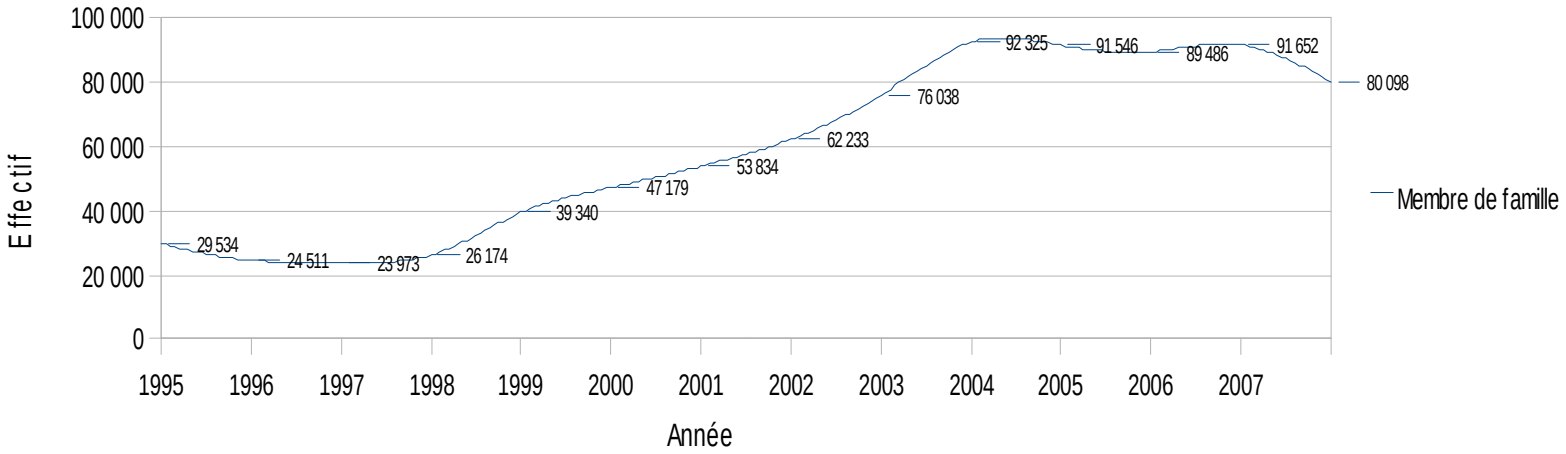
Note: Les effectifs portent sur les titres de séjour d'une durée au moins égale à un an, à l'exception des étudiants.
Source: ANAEM (1994-2004) et Régnard (2006) [2], données compilées par D. Lessault.
(D. Lessault et C. Beauchemin, *Population & Sociétés* n° 452, Ined, janvier 2009)

Dans ce tableau, on note une importance des demandes de régularisations de la part des ressortissants du continent africain précisément de l'Afrique subsaharienne et du Maghreb. On constate aussi une nette progression des ressortissants des autres continents, surtout du pôle Asie-Océanie, probablement due à l'émigration chinoise.

[370] Ibid., 3.

Figure 4: Évolution des admissions en France d'un membre de la famille (hors UE) d'un Français, d'un étranger de 1995 à 2007

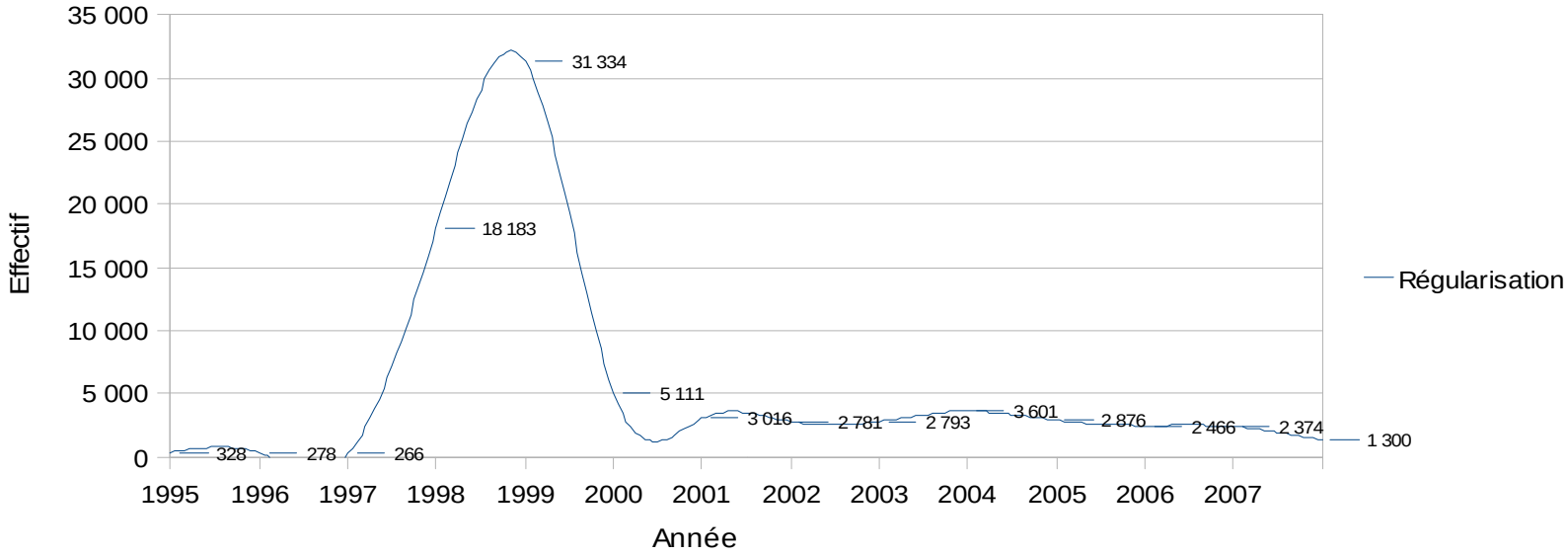
(Figure réalisée par nous-mêmes à partir des données I.N.E.D. du tableau 2)



Dans cette figure, on constate une augmentation des admissions des membres de famille dès 1998. On peut penser que cette hausse est la conséquence de la politique de « régularisation exceptionnelle » de 1997 ayant permis aux ressortissants étrangers hors UE de prétendre à la procédure dite de regroupement familial.

Figure 5: Évolution des régularisations de ressortissants hors UE de 1995 à 2007

(Figure réalisée par nous-mêmes à partir des données I.N.E.D. du tableau 2)



En observant cette courbe, on constate une hausse « fulgurante » des régularisations des ressortissants hors UE à partir de 1997 et une baisse considérable dès 1999. Cette augmentation de 1997 à 1999 est aussi la conséquence de la politique de « régularisation exceptionnelle » des ressortissants étrangers en situation irrégulière initiée par le gouvernement Jospin en 1997.

Figure 6: Répartition des admissions de ressortissants étrangers hors UE de 1994 à 2007 par motif de séjour

(Figure réalisée par nous-mêmes à partir des données I.N.E.D du tableau 2)



Ce diagramme sur les admissions des étrangers ressortissants des pays hors UE en France nous indique deux choses:

1- l'immigration est essentiellement familiale et étudiante

2- Il y a un recul de l'immigration dite du travail ou « immigration économique » ; ce qui confirme la tendance politique à réduire cette forme d'immigration même si les admissions dans le cadre du regroupement familial se sont relativement stabilisées à partir du milieu des années 2000 (figure 4) quand celles des étudiants connaissent une baisse à la même période (figure 3).

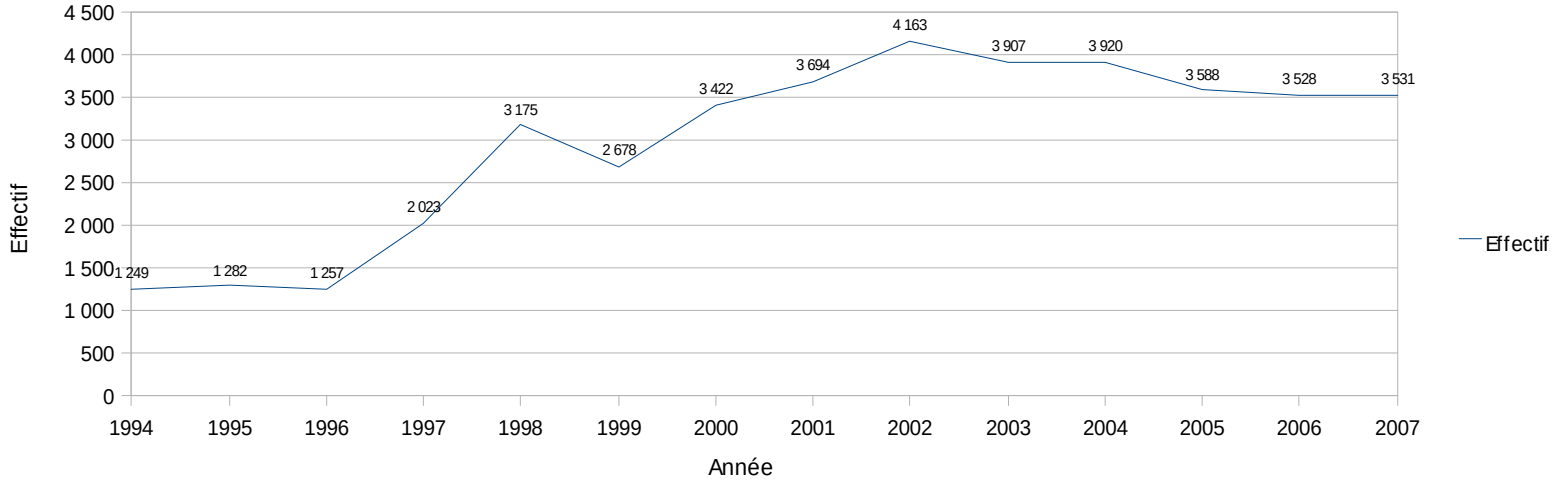
Tableau 4: Ressortissants sénégalais admis au séjour régulier en France métropolitaine de 1994 à 2007

Année	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
Effectif	1249	1282	1257	2023	3175	2678	3422	3694	4163	3907	3920	3588	3528	3531

Source : élaboration par l'INED à partir des informations du fichier central des titres de séjour communiquées par le ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire. (cf :http://www.ined.fr/fr/pop_chiffres/France/flux_immigration)

Figure 7: Évolution de l'immigration "régulière" en France des ressortissants sénégalais de 1994 à 2007

(Figure réalisée par nous-mêmes à partir des données I.N.E.D. du Tableau 4)



Cette courbe sur les admissions des ressortissants sénégalais en France suit, à quelques différences près, celles des admissions des ressortissants étrangers hors UE dans le cadre d'une procédure de regroupement familial et des études.

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

MINISTÈRE DE L'IMMIGRATION, DE L'INTÉGRATION,
DE L'IDENTITÉ NATIONALE ET DU DÉVELOPPEMENT SOLIDAIRE

Paris, le 15 janvier 2010

Le ministre de l'immigration, de l'intégration,
de l'identité nationale et du développement solidaire

à

Mesdames et messieurs les Préfets de région
Mesdames et messieurs les Directeurs régionaux du travail, de l'emploi
et de la formation professionnelle
Mesdames et messieurs les Préfets de département
Mesdames et messieurs les Directeurs départementaux du travail, de l'emploi
et de la formation professionnelle
Monsieur le Directeur général de l'Office français de l'immigration et de l'intégration
Monsieur le Directeur général de Pôle Emploi

CIRCULAIRE N° NOR IMI/M/09/00083/C

OBJET : Accord franco-sénégalais relatif à la gestion concertée des flux migratoires du 23 septembre 2006 modifié
Mise en œuvre des dispositions relatives au séjour et au travail

ANNEXE : Liste des métiers ouverts aux ressortissants sénégalais

PJ :
- Accord relatif à la gestion concertée des flux migratoires du 23 septembre 2006
- Avenant à l'Accord précité du 25 février 2008
- Convention relative à la circulation et au séjour des personnes du 1er août 1995

RÉSUMÉ :

L'accord franco-sénégalais signé à Dakar le 23 septembre 2006, ainsi que l'avenant à cet Accord du 25 février 2008 ont été publiés au JORF le 1er septembre 2009 et sont entrés en vigueur le 1er août 2009.

La présente circulaire a pour objet de vous donner les instructions nécessaires à la mise en œuvre des dispositions de l'Accord désormais applicables aux ressortissants sénégalais en matière de séjour et de travail et qui dérogent au code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile (CESEDA).

101, RUE DE GRENELLE – 75323 PARIS CEDEX 07 STANDARD : 01.77.72.01.00

1) Étudiants

L'Accord renvoie à la législation nationale pour ce qui est de l'engagement de la France à faciliter la délivrance d'une carte de séjour aux étudiants boursiers sénégalais.

Par ailleurs une autorisations de travail peut être délivrée, conformément au droit commun (c'est-à-dire dans la limite de 60 % de la durée annuelle de travail), aux étudiants sénégalais.

L'Accord franco-sénégalais modifié prévoit également l'accès des étudiants sénégalais à l'ensemble des offres d'emploi proposées sur le site internet de Pôle Emploi. Ils pourront aussi bénéficier des opportunités de stage proposées par les centres régionaux français des œuvres universitaires (CROUS), Pôle Emploi, les établissements d'enseignement supérieur et les associations d'anciens élèves.

En revanche, j'appelle votre attention sur le fait que contrairement aux autres accords de gestion concertés des flux migratoires, **aucune disposition n'est prévue pour les étudiants souhaitant acquérir une première expérience professionnelle en France pour compléter leur formation.** Dans la mesure où, selon l'Accord, la France et le Sénégal conviennent seulement d'examiner les modalités d'une telle possibilité, **vous appliquerez aux étudiants sénégalais le droit commun** (article L.311-11 du CESEDA).

Ainsi, l'étudiant sénégalais qui a obtenu en France à l'issue d'un cycle de formation, un diplôme au moins équivalent au *master* peut demander à bénéficier d'une autorisation provisoire de séjour (APS) valable 6 mois et non renouvelable qui lui permet de rechercher et d'occuper un emploi en relation avec sa formation.

Muni de cette APS, il peut continuer à exercer une activité salariée dans les conditions ci-dessus décrites, comme lorsqu'il était titulaire d'une carte de séjour temporaire "étudiant" (cf. 2ème alinéa du I de l'article L.313-7 du CESEDA).

L'intéressé qui, pendant la période de validité de son APS occupe un emploi ou est détenteur d'une promesse d'embauche en relation avec sa formation et assortie d'une rémunération mensuelle au moins égale à une fois et demie le SMIC, pourra solliciter un changement de statut. En conséquence, vous lui délivrerez en fonction de la durée du contrat de travail (cf. article L.313-10-1°) et sans que soit prise en considération la situation de l'emploi :

- soit une carte de séjour temporaire portant la mention "salarié" si cette durée est égale ou supérieure à 12 mois,

- soit une carte de séjour temporaire portant la mention "travailleur temporaire – Voir APT" si cette durée est inférieure à 12 mois.

2) Immigration pour motifs professionnels

2.1 Délivrance de la carte de séjour portant la mention "salarié" ou "travailleur temporaire"

L'article 3 de l'Accord modifié prévoit la délivrance d'une carte de séjour temporaire portant la mention "salarié" ou travailleur temporaire" au ressortissant sénégalais titulaire d'un contrat de travail visé par la DDTEFP **sans opposition de la situation de l'emploi** dans l'un des métiers énumérés à l'annexe IV de l'Accord dont la liste est jointe à la présente circulaire. À cet égard, j'appelle votre attention sur le fait que figurent sur cette liste deux professions réglementées, infirmier généraliste et sage-femme, et que cette situation de l'emploi n'est pas opposable, les autres conditions requises pour l'exercice de ces professions demeurent exigibles.

Ces cent cinq métiers peuvent désormais être exercés sur **l'ensemble du territoire métropolitain** et non pas seulement dans certaines régions comme le prévoir l'arrêté du 18 janvier 2008.

S'agissant des demandes relatives aux trente métiers de droit commun destinés à l'ensemble des ressortissants de pays tiers et figurant sur la liste annexée à l'Accord, plus favorable, puisqu'applicable à l'ensemble du territoire métropolitain.

Par ailleurs, l'Accord précise que la durée de validité de la carte de séjour est équivalente à celle du contrat de travail lorsque celui-ci est à durée déterminée. Ainsi, si le contrat de travail est d'une durée inférieure à douze mois, vous délivrerez une carte de séjour "travailleur temporaire" d'une durée de validité inférieure à douze mois. Si la durée du contrat de travail est égale ou supérieure à 12 mois, une carte de séjour temporaire "salarié" sera délivrée.

S'agissant des ressortissants sénégalais justifiant d'un contrat à durée indéterminée, les dispositions combinées de l'article 2 de l'Accord modifié et de l'article 11 de la Convention relative à la circulation et au séjour des personnes signée le 1er août 1995 vous conduiront, lorsqu'ils sont titulaires depuis trois ans d'une carte de séjour temporaire portant la mention "salarié", à leur délivrer une carte de résident. La délivrance de cette carte suppose toutefois que les autres conditions prévues par le CESEDA, auxquelles renvoie l'article 2 de l'Accord précité, relatives à l'intégration républicaine, à l'absence de menace à l'ordre public, à l'intention des intéressés de s'établir durablement en France et aux moyens d'existence suffisants, soient également remplies.

2.3 Jeunes professionnels

Les deux pays sont convenus d'organiser des opérations de communication auprès des entreprises disposant d'un établissement dans un et/ou l'autre pays, afin de les sensibiliser à l'intérêt de l'Accord relatif aux échanges de jeunes professionnels du 20 juin 2001.

Cet Accord a, en effet, pour objet de favoriser la mobilité des jeunes Sénégalais en France et jeunes Français au Sénégal et de leur permettre, dans la mesure du possible, de revenir dans leur pays à l'issue de leur séjour, avec une promesse d'embauche.

Je vous renvoie également à la circulaire interministérielle DPM/DMI3 n°2005-253 du 27 mai 2005 relative aux procédures applicables aux jeunes étrangers accueillis en France dans le cadre des accords bilatéraux relatifs à des échanges de jeunes professionnels.

3) Admission exceptionnelles au séjour

En vertu de l'article 4.2 de l'Accord modifié, le ressortissant sénégalais en situation irrégulière en France peut bénéficier d'une admission exceptionnelles au séjour se traduisant par la délivrance ;

- soit d'une carte de séjour portant la mention "salarié" s'il exerce l'un des métiers de la liste précitée dans les mêmes conditions que celles prévues au 1) ci-dessus et dispose d'une promesse d'embauche ou d'un contrat de travail.
- Soit d'une carte de séjour "vie privée et familiale" s'il justifie de motifs humanitaires ou exceptionnels.

L'Accord renvoyant sur ce point à la législation française, il convient donc d'appliquer aux intéressés l'article L.313-14 du CESEDA.

4) Contrat d'accueil et d'intégration(CAI)

La France s'engage à veiller à ce que dans le cadre du CAI souscrit par les ressortissants sénégalais lors de leur arrivée en France (article L.311-9 du CESEDA), et notamment par ceux admis au séjour pour motifs familiaux, il leur soit également proposé, selon leurs besoins, un bilan de compétences professionnelles ou une formule préprofessionnelle suivis, autant que faire se peut, d'une formation professionnelle.

Je vous rappelle que les modalités de mise en œuvre du CAI et les procédures afférentes sont celles énoncées par les articles R.311-19 et suivants du CESEDA.

5) La Convention relative à la circulation et au séjour des personnes du 1er août 1955 et la Convention d'établissement du 25 mai 2000, fondées sur le principe de la réciprocité, restant d'application.

*

* *

Vous voudrez bien saisir, en cas de difficultés rencontrées dans la mise en œuvre de cet Accord, le Bureau du droit communautaire et des régimes particuliers de la Sous-direction du séjour et du travail, aux adresses de messageries suivantes : nadia.marot@iminidco.gouv.fr ou marjorie.vincent.genod@iminidco.gouv.fr

Pour le Ministre
et par délégation,

le Secrétaire général

Stéphane FRATACCI