

Composer avec l'interdit religieux

Jeunes musulmans, sexualités préconjugales et arrangements normatifs

Vulca Fidolini¹

[Résumé] Comment le pouvoir des normes religieuses se traduit-il en vécu ? Comment saisir l'emprise de ces normes sur les conduites des personnes interviewées ? Ce texte essaiera de répondre à ces questions en s'appuyant sur les résultats d'une recherche menée auprès de jeunes hommes musulmans (68 au total), marocains, immigrés en Europe (France et Italie), issus de différents milieux sociaux et ayant entre 20 et 30 ans au moment de l'enquête. L'article se propose d'analyser comment les processus d'individualisation religieuse des jeunes interviewés s'imbriquent avec la production de stratégies personnalisées de bricolage des interdits sexuels. Le texte s'intéressera notamment à montrer ce que ces bricolages font aux relations entre partenaires de couple (hétérosexuels) et entre fils et parents, en perspective intra et intergénérationnelle. En s'appuyant sur les histoires de deux jeunes hommes, Rachid et Hamza, il s'agira d'analyser leurs parcours d'individualisation, religieuse et sexuelle, en introduisant la notion d'« arrangement » avec la norme – et notamment de l'interdit sexuel préconjugal selon les préceptes de l'islam.

Mots-clés : méthodes qualitatives, ethnographie, Islam, sexualité, interdits religieux, jeunes hommes marocains.

[Abstract] How do religious norms shape sexual lives and couple relationships? How do the researcher interpret the impact of these norms on the interviewees' accounts and conducts? This text will try to give an answer to these questions by analysing the results of a sociological qualitative research led in France and Italy with a group of 68 young Moroccan immigrant men, who are Muslim between the ages of 20 and 30, and coming from different social backgrounds. The article will analyse how religious and sexual individualisation strategies are privileged points of view to interpret social relationships and interactions. In particular, we will focus our attention on (heterosexual) couple relationships and intergenerational relationships (between parents and sons). The text will discuss the cases of two young men, Rachid and Hamza, in order to show how religious and sexual individualisation paths produce collective normative arrangements of Muslim precepts, through which different kind of social relationships are built, organised and negotiated.

Keywords: qualitative methods, ethnography, Islam, sexuality, religious precepts, young Moroccan men.

¹ Université de Strasbourg.

Introduction

Si la question du « terrain sexuel » a été abordée de différents points de vue pour mettre en évidence les difficultés que l'on peut rencontrer lorsqu'il s'agit de mener une enquête sur l'intimité (Bozon, 1995 ; Clair, 2016 ; Combessie, 2014 ; Fouquet, 2014 ; Schlagdenhauffen, 2014), le thème du « terrain religieux » et, encore plus, des études croisant les questions de religion et de sexualité, n'a pas fait l'objet d'un intérêt spécifique dans la littérature francophone des sciences sociales.

En partant de ce constat, cet article propose d'analyser comment les processus d'individualisation religieuse, qui caractérisent les vécus des croyants dans nos sociétés contemporaines (Hervieu-Léger, 1999), s'imbriquent avec la production de stratégies personnalisées de bricolage des interdits sexuels. Loin de les réduire à une lecture singularisante des trajectoires d'action des individus (Tietze, 2002), je chercherai à montrer que ces processus d'individualisation et de bricolage se révèlent un terrain d'étude privilégié pour penser les relations sociales que le sujet traverse. En ce sens, je m'intéresserai notamment aux relations entre partenaires de couple (hétérosexuels) et entre fils et parents au sein de rapports intergénérationnels.

Cet article s'appuie sur les résultats d'une étude doctorale menée auprès de jeunes hommes musulmans (68 au total), marocains, immigrés en Europe, en France (Alsace) et en Italie (Toscane), issus de différents milieux sociaux – provenant aussi bien des centres urbains du Maroc que des milieux ruraux – ayant entre 20 et 30 ans et, dans la plupart des cas, étudiants universitaires². Réalisée entre 2011 et 2015, et fondée sur l'observation ethnographique accompagnée d'entretiens semi-dirigés, cette recherche visait à étudier – entre autres – l'impact des normes religieuses sur les conduites sexuelles des interviewés et, inversement, à comprendre comment les expériences de la sexualité participent de la redéfinition des rapports au croire.

Une partie des jeunes interviewés (une quinzaine au total, rencontrés par connaissances interpersonnelles) a été suivie par le chercheur au quotidien, pendant différentes activités – repas à la maison, sorties entre amis dans les lieux de la sociabilité ordinaire et festive, voyages au Maroc, etc. – dans le but de passer le plus de temps possible avec la population d'étude, individuellement ou en groupe. Aucune grille spécifique n'a été conçue pour réaliser les observations : les contextes et les situations auxquels je me confrontais, en effet, variaient de manière considérable. Un « journal de bord » a été tenu. Néanmoins, je ne l'utilisais pas pendant les observations, craignant de perturber la (prétendue) naturalité des événements. Pendant les différentes phases de l'enquête ethnographique, je me suis servi à plusieurs reprises de mon téléphone mobile pour noter *in situ* les étapes majeures de l'observation et revenir en dé-

² Le matériau empirique a été complété par sept entretiens (enregistrés et non enregistrés) avec des jeunes femmes marocaines immigrées et avec des jeunes femmes non marocaines en couple avec des Marocains.

tail sur les différents points retenus lors de la transcription, une fois seul ou rentré à la maison.

Après avoir présenté quelques enjeux majeurs d'une enquête sur la place du religieux dans la construction des conduites sexuelles auprès de personnes se déclarant musulmanes, l'article traitera les histoires de Rachid et Hamza, deux jeunes qui ont fait l'objet de ce suivi qualitatif continu entre 2011 et 2015, en France et en Italie³. Il s'agit de deux jeunes en couple mixte (homme musulman et marocain, femme non-musulmane et européenne) pour lesquels le rapport au croire et à la religion se configure différemment : Rachid se dit musulman croyant et Hamza se considère « culturellement musulman » sans y associer de croyance. Dans le cas de ces deux jeunes, ce n'est pas tant la question de la norme endogame qui pose problème que le fait de vivre une sexualité illicite, préconjugale, qui se conjugue mal avec leur trajectoire de musulmans et le regard des proches.

Encart méthodologique : comment définir le sujet musulman ?

Pendant l'enquête, il s'est révélé difficile d'établir une définition univoque du terme « musulman » car aboutir à une telle définition aurait également impliqué de pouvoir observer et mesurer objectivement les différentes croyances, les différentes significations et les différentes pratiques religieuses des interviewés selon un standard commun de référence (Melliti, 2010 : 29-32). J'ai donc fait le choix de ne pas chercher à repérer un profil de musulman « idéal » pour observer, par confrontation, si la personne interviewée pouvait en recouper les traits, ou non. Plus simplement, j'ai retenu dans la population d'étude, les jeunes qui se sont dits « musulmans » (un seul jeune homme a précisé être musulman chiite). Parmi eux, on en trouve donc certains qui ne se sont pas pratiquants et d'autres qui n'identifient pas le fait d'être musulman à la religion. Cette perspective a permis de développer un regard plus souple sur les récits des interviewés, et cela sur les deux terrains d'étude – la France et l'Italie – où les représentations sociales dominantes qui définissent le « musulman » sont assez différentes entre elles. En Italie (et notamment en Toscane), l'islam n'est pas identifié à travers une population immigrée spécifique, alors qu'en France (et plus précisément en Alsace) j'ai pu remarquer que l'équation entre maghrébin et musulman était souvent dominante, aussi

³ Il est important de souligner que, dans cette enquête, l'âge moyen à l'arrivée en Europe est moins élevé chez les jeunes qui composent la population d'étude en Toscane, et cela notamment à cause du fait que les jeunes qui y arrivent pour continuer leurs études à l'université – donc après l'obtention d'un baccalauréat au pays (à l'âge d'environ 18 ans) – sont moins nombreux par rapport à l'Alsace. Pour cette même raison, les jeunes vivant seuls et ayant quitté leur famille au pays sont également plus nombreux en Alsace, la migration à un âge plus avancé et pour des raisons d'étude s'accompagnant plus fréquemment de la décohabitation du domicile parental d'origine. Le choix des deux cas d'étude traités dans ce texte permet de représenter et raconter les diversités des expériences migratoires dans les deux pays.

bien chez les jeunes interrogés que chez les membres de la population majoritaire. Cette approche a également permis d'interroger comment les interviewés utilisaient l'islam en tant qu'appui rhétorique pour négocier une sorte d'authenticité culturelle, notamment vis-à-vis des populations majoritaires et du chercheur – jeune homme, européen, non marocain et non musulman.

1. Religion et sexualité. Penser les agencements de l'interdit

L'islam⁴ définit le plaisir sexuel interdit à travers le terme *zinâ*, qui désigne la fornication. Le *zinâ* indique la pénétration vaginale illicite (Lagrange, 2007 : 135) ou, selon une définition plus juridique, une relation « au moyen des parties génitales d'un être humain sur lesquelles un Musulman n'a pas les droits d'un mari » (Benkheira, 1997 : 284). Le cadre est clair : la sexualité s'inscrit d'emblée dans la configuration d'une relation à la fois complémentaire et asymétrique entre homme et femme, qui est interdite en dehors du mariage.

Abdelwahab Bouhdiba explique que l'islam interprète le *zinâ* comme l'antithèse du *nikâh* (1975), le cadre licite de l'union conjugale où le plaisir sexuel non seulement est admis mais s'affirme aussi en tant que relation entre mari et épouse qui « reprend et amplifie un ordre cosmique » divin (p. 19). *Nikâh* et *zinâ* constitueraient donc un couple d'opposés, car aucune forme de fornication n'existerait en dehors du cadre du mariage entre homme et femme⁵. Le mariage, strictement inscrit dans un ordre hétéronormatif, est donc entendu en tant que coït transcédé (p. 24) car sa valeur sociale ne peut pas être réduite au simple rapport sexuel, s'agissant plus largement d'un acte qui « concrétise l'ordre de l'existence, et donne à la sexualité une signification neuve » (p. 24). L'ordre hétéronormatif de l'union conjugale entre un homme et une femme est la condition primordiale qui permet à la sexualité de se traduire en acte reproduisant la volonté divine.

Néanmoins, il est important de préciser que la définition des concepts de péché et d'interdit sexuels en dehors de l'union conjugale (*zinâ*) – selon les préceptes de la doctrine religieuse que l'on vient de présenter – se base sur les nombreuses interprétations des textes coraniques effectuées – à différentes époques – par les docteurs en jurisprudence islamique (Bousquet, 1966). Il s'agit donc d'une élaboration des sources de la religion musulmane qui traverse l'histoire et les interprétations des savants. Ce

⁴ Avec le mot « islam » (en minuscule) je fais référence à la religion et notamment aux sources qui composent la doctrine religieuse musulmane : le Coran (le livre sacré de l'islam) et la sunna, la tradition des paroles et des actes rapportés du prophète Mohammed. Le mot « Islam » (avec une majuscule) indiquera plutôt la civilisation et la culture des sociétés « marquées à divers degrés par le "fait islamique" » et donc (aussi) par la religion musulmane (Lagrange, 2007 : 11).

⁵ Voir les versets 29, 30 et 31 de la sourate 70 du Coran.

sont ces interprétations qui ont construit le discours musulman sur la sexualité, et cela à travers « leur interaction avec les textes fondateurs » (Lagrange, 2007 : 11), le Coran et la tradition prophétique (*sunna*). Ainsi, si l'on reconnaît d'une part l'islam en tant que religion révélée, les interprétations de cette tradition révélée doivent être situées sur un niveau différent d'analyse. De surcroît, les pratiques sociales qui se revendiquent de ces interprétations – et donc du discours musulman construit autour de la sexualité – introduisent un troisième niveau d'observation. Ces pratiques traduisent l'« islam » en conduites individuelles et collectives, qui peuvent varier selon le lieu et le temps, et entretenant chacune un rapport différent aux interprétations des textes fondateurs de la religion. Ainsi, l'« islam », en tant que religion, devient « Islam », c'est-à-dire le résultat d'un ensemble de processus de civilisation qui traversent différents domaines (de la littérature aux savoirs médicaux par exemple), s'inscrivant dans l'histoire des peuples marqués par le « fait islamique » (p. 11), et s'entrelaçant avec d'autres transformations sociales, culturelles et religieuses. Pour reprendre la belle formule utilisée par Frédéric Lagrange (2007), l'Islam se révèle être « l'histoire des agencements du réel avec l'islam, qui est lui-même un ensemble de normes évolutives » (p. 11).

Du point de vue de cet article, ce qui demeure intéressant est justement de montrer comment, dans les récits des jeunes hommes interviewés, la référence à la tradition religieuse révélée se traduit en expérience et en vécu, ainsi qu'en enjeu méthodologique pour le chercheur. Il s'agit donc de s'intéresser à l'une des nombreuses formes d'agencement du réel avec l'islam que l'on vient d'évoquer. C'est ainsi que le discours musulman sur la sexualité utilisé par les interviewés révèle un degré supplémentaire de sa relation dialectique avec le temps et l'histoire.

2. Relations préconjugales, contrôle familial et arrangements normatifs

Les entretiens réalisés ont mis en évidence que, pour les jeunes hommes rencontrés, la question du mariage – en tant que cadre « légitime » pour l'expérience de la sexualité licite – joue un rôle central pour la construction (et la mise en récit) de leurs biographies sexuelles (Fidolini, 2015). Mais les entretiens montrent aussi que la référence normative à l'union conjugale ne relève pas tant – ou, du moins, pas uniquement – de la dimension religieuse. Le regard que les parents exercent sur les conduites sexuelles de leurs fils, par exemple, semble également un aspect décisif.

2.1. Entre regard des parents et recomposition de l'illicite

Rachid, 24 ans, est étudiant en ingénierie à Florence. Arrivé en Italie à l'âge de 15 ans dans le cadre d'un regroupement familial, il a rejoint – avec sa mère, ses sœurs et ses frères – son père venu travailler en Toscane. Issu d'une famille d'origines modestes de

Kelaâ des Sraghna, Rachid a pu profiter des efforts faits par ses parents pour s'intégrer très vite en Italie. Son père avait rapidement été embauché dans une entreprise de nettoyage, et sa mère – après le regroupement familial – avait commencé à travailler à mi-temps comme nourrice. Petit à petit, ils avaient construit une stabilité financière assez solide, permettant ainsi à Rachid – et à ses frères et sœurs – de poursuivre ses études au lycée et jusqu'à l'université.

Sa petite amie italienne, Vanessa, 22 ans, avait noué des rapports très étroits avec les jeunes femmes marocaines faisant partie du groupe d'amis de Rachid. Parmi elles, Vanessa avait connu l'une des sœurs de Rachid – étudiante elle aussi, à la faculté de biologie. Tout le monde, au sein de ce groupe d'étudiant-e-s marocain-e-s, savait que Vanessa et Rachid étaient ensemble. Néanmoins, lorsque la sœur du jeune homme était présente, leur relation restait cachée. Comme j'ai pu l'observer, Vanessa et Rachid ne laissaient jamais transparaître leurs sentiments ni ne se laissaient aller à des comportements qui manifestaient leur union – comme cela était le cas lorsque sa sœur était absente. Jamais un baiser, jamais main dans la main. Si pour Rachid cette attitude était « normale » car il s'agissait, de son point de vue, d'une question de « respect » vis-à-vis d'un membre de sa famille d'origine, pour Vanessa son comportement demeurait plutôt hypocrite.

La volonté de dissimuler leur rapport, qui venait de Rachid, était dictée par la crainte du jugement de ses parents au sujet de sa relation avec Vanessa (jeune femme non musulmane). En réalité, comme Rachid le remarquait, sa sœur et sa mère savaient très bien que ce jeune homme était en couple. Malgré cela, Rachid continuait à cacher cette situation à leurs yeux car il avait peur que son père ne reproche à sa sœur et à sa mère de l'avoir aidé à dissimuler la relation. En dernière analyse, les craintes de Rachid semblaient concentrées exclusivement sur la figure de son père.

Une fois [...] je rentre à la maison et [mon père] me dit : « aujourd'hui je suis allé à la mosquée du centre-ville et j'ai entendu que toi et ton frère, qu'est-ce que vous faites au centre-ville ? » [...] Ben en fait il avait entendu parler moi et mon frère [à propos] de ma copine, mais il ne me l'a pas dit ! Il a fait semblant de ne rien avoir écouté car il a honte comme moi, tu vois ? Et donc l'intermédiaire devient ma mère, et en fait c'est elle qui m'a dit ça : « ah, tu sais, ton père il est parti à la mosquée au centre-ville et quelqu'un lui a dit que toi et ton frère vous étiez avec des filles italiennes, c'est pas bien », bla bla bla [...]. Il ne veut pas que je sois avec une fille italienne, il suit la religion tu vois, avant de se marier il a suivi la religion, il sait qu'une relation avant de se marier veut dire rapports sexuels en dehors du mariage, donc il ne veut pas que je sois en couple sans être marié [...].

Cependant, le rapport sexuel avec Vanessa dans le cadre préconjugal est une question qui pose problème à Rachid aussi. La religion est revendiquée comme une référence importante par ce jeune homme, indépendamment du regard de son père. Rachid souligne ainsi que, depuis quelque temps, il a commencé à s'interroger plus profondément sur sa conduite sexuelle et sur la valeur des préceptes religieux transgressés :

À chaque fois que tu le fais [un rapport sexuel] tu te sens coupable. Ben là, là c'est même pas ça, là, je te dis honnêtement, c'est comme quand tu te branles, c'est un péché. Je me souviens au lycée, je faisais ça et je me sentais coupable après. T'as envie et quand t'as envie tu le fais, tu y penses pas. C'est après que tu te sens coupable. Avec le sexe c'est pareil, quand t'as envie et tu le fais, tu y penses même pas. On dit que quand un homme s'excite il perd deux tiers de son cerveau, c'est-à-dire de la rationalité. On dit comment ? « Les mecs raisonnent avec leur bite. » C'est vrai ! [...] Avant je m'en foutais, mais là, là maintenant je pense à ça, le fait de ne pas respecter les cinq prières, ne pas aller à la mosquée, niquer, je sens que je m'éloigne du bon chemin musulman, et ça c'est pas bien, honnêtement, c'est pas bien [...].

Dans le récit de Rachid, la sexualité masculine est biologisée, renvoyée à sa « pré-tendue nature hydraulique » (Weeks, 1985) : un besoin irréfrenable qui anéantit la rationalité de l'homme. En faisant le lien avec une autre pratique qu'il considère comme immorale, la masturbation, ce jeune homme introduit la question de la culpabilité vis-à-vis de la religion et explique ses stratégies de recomposition de l'interdit pré-conjugal. Rachid révèle ainsi le parcours à travers lequel il a réussi à construire un scénario sexuel (Gagnon, 2008) de couple légitime⁶ :

Rachid : Je te raconte ça, c'est moi, c'est personnel, j'ai fait une chose une fois, on était sur le lit [avec sa copine] et on rigolait un peu, on jouait un peu, on s'amusait. Puis à un moment donné je lui ai dit « écoute le mariage n'est qu'un contrat entre deux personnes, n'est-ce pas ? Donc ma volonté et la tienne ». Alors, j'ai pris un papier et nous avons signé ce papier, les deux, comme pour dire « Ok, je l'ai mariée » [...] je sais qu'il n'a pas de valeur juridique ni rien d'autre mais il me rassure un peu, ça me fait sentir plus léger, c'est important pour moi [...].

Intervieweur : Mais dis-moi qu'avez-vous écrit sur le papier ? Si je peux poser la question...

Rachid : Mais rien, genre il y a écrit « Je soussigné Rachid, et je soussignée Vanessa, je promets », un truc comme ça, mais la vérité, je l'ai fait avec le sourire, je lui ai balancé ça mais je ne croyais même pas arriver à le signer. On rigolait au début, mais après pendant que j'étais en train d'écrire, ben pratiquement ça c'est le mariage qu'on faisait à l'époque au Maroc, la valeur de ce papier pour moi ça existe, et pour elle aussi je crois... du moins je l'espère. Si par exemple j'ai envie de la tromper je sais qu'il y a ce papier et je pense « Si je veux faire les choses bien, il faut se rappeler le papier, et sur le papier il y a

⁶ La notion de « scénario sexuel » permet de penser toute expérience sexuelle en tant que résultat d'apprentissages sociaux, « qui ne résultent pas tant de l'inculcation de normes, de règles et d'interdits, que d'une imprégnation par des récits impliquant des séquences d'événements [...]. Nous acquérons ainsi [...] une capacité à percevoir des états du corps et à reconnaître des situations » potentiellement sexuelles (Bozon, Giami, 1999 : 70).

écrit que je suis marié avec elle » [...] ça me permet de me sentir moins coupable aux yeux de Dieu [...].

C'est donc en attribuant une valeur spéciale à ce papier que Rachid essaie de réhabiliter le cadre de sa relation de couple face à l'interdit – et à la culpabilité ressentie pour sa transgression. De surcroît, ce jeune homme finit par revendiquer un engagement majeur dans son rapport avec Vanessa, en soulignant la responsabilisation à laquelle le papier signé l'appelle afin de ne pas céder à la tentation de tromper sa copine. En ce sens, le parcours de justification du rapport sexuel avant le mariage s'appuie sur les mêmes références normatives (notamment la valeur attribuée à la relation licite dans le cadre de l'union conjugale religieuse) que son action transgresse, et qui rapprochent Rachid du scénario de relation en couple souhaité par son père. Une fois de plus, deux facteurs fondamentaux semblent orienter le récit et la conduite de ce jeune homme : d'un côté le regard des parents, et de l'autre l'usage individualisé de la référence à l'islam.

2.2. Les relations intergénérationnelles par l'arrangement normatif

La distinction entre licite et illicite confirme son pouvoir normatif et sa capacité de produire l'action d'un dispositif qui contrôle les conduites individuelles et qui permet aux sujets (qu'il soumet) de se positionner, chacun selon son rôle, dans un cadre complexe de dépendances réciproques (Foucault, 1997). En ce sens, nous observons que le père de Rachid lui-même – tout comme sa sœur et sa mère – est soumis au pouvoir du dispositif qui définit le récit et les actions de son fils : tous les acteurs en jeu contribuent ensemble à en faire non seulement un véritable outil pour l'interprétation des scénarios de la relation de couple, mais aussi pour gérer leurs conduites et les logiques du rapport entre fils et parents.

C'est justement à ce niveau que l'interdit religieux à la sexualité préconjugale se révèle moins une règle – fixe, rigide, atemporelle et immuable – qu'une norme socialement construite (Melliti, 2008) – qui est changeante, dont l'action varie en fonction du contexte et des comportements des sujets qui participent à en soutenir le sens et la valeur. L'interdit religieux, en effet, n'empêche pas que Rachid réalise la sexualité préconjugale : au contraire, il la soutient, à travers les modalités arbitraires de son interprétation. Le cas du « papier » de Rachid et Vanessa en est un exemple patent. C'est justement l'impact normatif de l'interdit qui, finalement, contribue à produire la sexualité et ses scénarios (Gagnon, 2008) car les manières d'en négocier la valeur construisent différentes modalités d'action personnalisée.

De surcroît, Rachid raconte que son père l'avait involontairement entendu parler de Vanessa, et que pendant cette occasion il avait probablement pris connaissance de leur relation. Après il en aurait parlé avec la mère de Rachid, tout en sachant qu'elle en aurait discuté avec son fils. Le père semble vouloir faire passer des messages à son fils de manière indirecte. Il s'agit d'une stratégie qui paraît loin d'être dictée par le ha-

sard. Comme le souligne ce jeune homme au cours de l'entretien, ce qui compte est que son père n'ait pas l'occasion de le voir avec Vanessa directement, de ses propres yeux. Les conduites des deux acteurs – le père de Rachid et Rachid lui-même – semblent donc se construire en fonction du maintien de cette méconnaissance avec laquelle tous deux arrangent leurs conduites. C'est ainsi que, par exemple – pour citer un autre épisode raconté par l'interviewé – lorsque le père de Rachid a envie d'aller se promener le soir dans le quartier, il en informe tout le monde à la maison pour faire comprendre à Rachid que, si celui-ci veut sortir ou rencontrer sa copine, il serait mieux de ne pas le faire près de la maison, où le couple se retrouve habituellement avant de se diriger vers le centre-ville. Ces messages arrivent à destination et Rachid s'active pour agir de manière conséquente, en suggérant à Vanessa de ne pas l'attendre en voiture devant la maison.

Ces stratégies d'arrangement sont maintenues aussi lorsque les conduites de tous les acteurs en jeu doivent se confronter avec leur coprésence sur une « scène » partagée. Pendant une autre occasion, la sœur de Rachid avait organisé un dîner dans un restaurant de Florence pour fêter son anniversaire. J'avais été invité à la soirée. Au dîner, la sœur de Rachid avait invité aussi la petite amie de son frère, Vanessa, qui était la seule fille italienne présente. Comme d'habitude, le jeune couple s'était bien préoccupé de ne pas se montrer ensemble, afin de ne pas être remarqué par les autres membres de la famille de Rachid, présents lors de la soirée. Comme put me l'expliquer ensuite Rachid, son père avait sans doute compris que Vanessa n'était pas seulement une amie de sa fille, surtout parce que, à d'autres occasions – pendant d'autres dîners et fêtes auxquels les parents de ce jeune homme avaient participé –, Vanessa était toujours la seule fille italienne présente. La logique du non-dit était confirmée : ce qui était important n'était pas que son père prenne connaissance de leur relation, mais qu'il ne voie pas le couple ensemble, de ses propres yeux. La révélation évidente de leur union aurait en effet obligé le père de Rachid à modifier son comportement, à ne plus pouvoir s'arranger avec le dispositif qui oriente sa conduite, en étant également forcé d'altérer l'équilibre construit à travers le non-dit et le manque de manifestation patente du cadre de l'interdit. Aussi bien Rachid que son père, tous deux conscients de la conduite de l'autre, contribuaient ainsi à cet arrangement avec la norme en soutenant l'action d'un même dispositif de contrôle – basé encore une fois sur la distinction entre relation illicite avant le mariage et licite dans le mariage, et entre « scènes » et « coulisses » – qui leur permettait d'agencer leurs positions différentes dans l'échiquier familial. L'autorité du père est maintenue et la subordination du fils à cette autorité aussi. L'interaction offre aux deux protagonistes une stratégie d'action à suivre pour « garder chacun la face » – et protéger aussi la face de l'autre, comme le dirait Erving Goffman (1974) – en respectant les rôles assignés à chacun au sein de l'interaction elle-même.

Comme on le voit, l'arrangement avec l'action du pouvoir normatif de l'interdit religieux ne construit pas simplement des formes de bricolage individuelles – par les-

quelles les sujets arrivent à justifier leur conduite en transgressant la règle –, mais il produit également de nouveaux cadres d'interaction (Ouardani, 2005). La question de l'interdit sexuel préconjugal est englobée dans les trames des relations intrafamiliales, intra et intergénérationnelles. Au sein de ces relations, l'interdit perd sa fonction contraignante pour devenir plutôt un espace normatif qui construit les actions des sujets.

Ainsi, les techniques de l'arrangement normatif suivent un principe simple : les acteurs continuent à faire ce qu'ils ne devraient pas faire – en fonction des préceptes qui définissent la norme de référence, et dans ce cas l'interdit islamique à la relation de couple préconjugale – tout en continuant à légitimer le pouvoir et le sens de la norme qui interdit ce qu'ils font (Ouardani, 2005). L'interdit sexuel préconjugal n'est pas l'objet central du récit de ce jeune homme, mais il est plutôt un repère pour identifier un modèle de conduite dont les parents réaffirment la légitimité. Le cadre normatif auquel Rachid fait appel n'est pas tant celui de la religion et du péché en tant que tel que celui d'un ensemble de règles que les membres de sa famille affirment et soutiennent, qui sont – à leur tour – tirées de l'interdit religieux.

3. Le mariage comme un rituel de convenance, ou légitimer l'illicite

Même lorsque les parents exercent leur rôle de contrôle en soutenant l'action de ce dispositif depuis le Maroc – donc à distance, sans compter sur une présence physique de proximité comme dans le cas de Rachid –, l'influence qu'a leur regard sur les trajectoires d'arrangement avec la norme des jeunes interviewés est patente. Le cas d'Hamza, que je vais présenter, permettra de mieux discuter les formes de ce contrôle parental qui s'exerce par l'expression d'un pouvoir qui n'est pas situé ici ou là mais qui s'exprime à travers les regards et les actions des sujets qui le reproduisent.

Hamza (30 ans, Strasbourg) est un jeune homme originaire de Casablanca, employé dans la fonction publique, titulaire d'un master en économie et issu d'une famille de la classe moyenne. Il est arrivé en France seul à l'âge de 20 ans pour ses études. En couple avec une jeune femme française depuis huit ans, ils vivent en union libre. Afin de ne pas contrarier la volonté de ses parents, Hamza, avec l'accord de sa petite amie, a décidé de partir au Maroc avec elle, d'organiser une fête de mariage et de réaliser le désir de ses proches de le voir marié avec cette jeune femme. Cette union n'a aucune valeur officielle, ni au Maroc ni en France, car aucun acte notarié n'a été dressé au cours de la cérémonie. Néanmoins, contrairement à la lecture qu'ont données de ce « rite en famille » d'autres jeunes hommes – qui se considéraient effectivement « mariés » avec leurs copines après avoir célébré cette fête au Maroc –, pour Hamza cette union reste juste une célébration qui permet de contenter ses parents. Il raconte :

Ben oui, c'est nécessaire voilà pour mettre tout le monde à l'aise [...]. C'est pour sauver tout simplement les apparences. Bon, il y a le côté pudique, je te l'ai dit,

on fait les choses mais on les montre pas et on les dit pas. Parce qu'ils sont, c'est une autre génération les parents, qui est confrontée à une autre génération, donc voilà c'est une transition quoi.

Hamza, qui tient à préciser son statut d'individu né et ayant grandi dans une « culture musulmane » mais qui ne se considère pas véritablement comme « un Musulman » – car pour l'être, à son avis, il faut se comporter comme un Musulman et non seulement se définir comme tel –, souligne qu'à l'origine de son choix se situe le désir de satisfaire aux attentes des membres de sa famille, qui interprètent le mariage comme une étape qui permet de devenir autonome dans la vie privée. La condition d'Hamza est assez paradoxale, et elle révèle les formes plurielles du dialogue qui peut se mettre en place entre les notions d'autonomie (le pouvoir de se donner soi-même ses règles de conduite) et d'indépendance (qui contient l'idée de non-dépendance et de non-autosuffisance par rapport aux parents) à la jeunesse (Chaland, 2001). Désormais indépendant du point de vue économique – Hamza est un jeune épanoui dans un travail qui lui assure un bon salaire et une stabilité financière – le manque de reconnaissance de son union avec sa petite amie à travers un moment « visible » et partagé avec les membres de sa famille au Maroc l'empêchait de vivre de manière complètement autonome sa vie privée de couple. Avant la célébration de la fête en famille, ses parents étaient au courant de son union libre avec sa copine mais ils avaient du mal à accepter le fait qu'ils étaient en quelque sorte « témoins » d'une relation illicite. L'effective indépendance qu'Hamza avait atteinte ne suffisait pas à ses parents pour considérer leur fils comme un adulte du point de vue de sa vie privée, y compris sexuelle. Pour être vraiment autonome, il fallait confirmer son union devant les parents en respectant la tradition du rite en famille au pays. Une intéressante distinction entre valeur religieuse du mariage et « traditions familiales » s'esquisse dans le récit d'Hamza :

Hamza : Ça a été juste une petite fête entre nous, avec la famille. Tu sais que le mariage au Maroc, l'institution du mariage, côté religion il représente très peu, le gros truc c'est la tradition. Mes parents ils avaient besoin de marquer le coup, moi j'avais pas besoin, mes parents plutôt. C'est pour eux que j'ai fait ça, c'est pour eux.

Intervieweur : Mais la lecture de la « Fâtiha⁷ », par exemple ?

Hamza : Oui, oui, ça c'est important, on a fait ça, mais ce qui compte vraiment c'est la tradi, c'est la fête, se faire mettre du henné machin, la tradition de porter le mari sur le machin, le cortège, ce sont des traditions [...]. Niveau tradition on est marié, il y a rien d'officiel niveau juridique hein ! J'ai fait ça pour satisfaire la famille, pour leur faire plaisir. Et c'est pour moi aussi hein, comme ça ils sont tranquilles, ils me posent pas de questions, moi je suis tranquille et c'est bon. C'est une fête !

⁷ La première sourate du Coran.

Les significations religieuses et les pratiques de la tradition se mêlent. La valeur de la cérémonie traditionnelle est récupérée et – sous de nouvelles formes – transmise entre générations pour composer avec les exigences du présent (Pouillon, 1977). Dans ce cadre, la tradition s'affiche en tant que « coutume » – le trait variable et changeant des traditions (Hobsbawm, 1983 : 2) – construite au sein des relations entre membres d'une famille, et réinventée pour marquer la continuité avec un passé partagé. À travers l'arrangement normatif, deux générations différentes, ayant des attentes différentes vis-à-vis du mariage et de la vie privée de couple, trouvent un terrain d'entente. D'un côté, les parents d'Hamza apaisent leur désir de voir leur fils marié en satisfaisant à leur besoin de légitimer son union avec sa copine française selon les rites de la tradition : de l'autre côté, Hamza fait plaisir à ses parents et s'affranchit de leur contrôle sans devoir plus justifier son rapport avec elle, son intimité et sa relation de couple.

La valeur du mariage devient un outil pour la construction de ce que Jean-Noël Ferrié définit le « rituel de convenance » (2004), qui soutient les relations intergénérationnelles intrafamiliales. Le rite du mariage se traduit en convention qui permet l'agencement des conduites des acteurs en jeu. Comme le souligne Nicolas Dodier (1993), la convention définit un appui régulant les cadres de l'interaction. Cet appui se construit à travers un travail antérieur qui précède l'interaction, et c'est ici que s'élaborent « entre les personnes, ou entre les personnes et leur environnement, les préalables d'une orientation commune » (Dodier, 1993 : 66). C'est exactement sur ce plan que « religion » et « tradition » – en entendant la seconde en tant que représentation que les interviewés ont d'un ensemble de conduites et pratiques considérées habituelles, répétées et ainsi devenues conventionnelles – se rencontrent et s'inscrivent dans un ordre normatif des relations.

Dans le cas d'Hamza, cet ordre est produit par la valeur attribuée au rite du mariage et la distinction qu'il institue entre un « avant » et un « après », entre l'interdit et la relation légitimée par les regards des proches, entre le statut de jeune encore dépendant et la condition d'adulte pleinement autonome. En définitive, la fête de mariage en présence des membres de la famille d'Hamza avait donc le rôle de rendre manifestement reconnu le concubinage du jeune homme avec sa copine en Europe, sans que le couple soit effectivement marié à l'étranger à travers un acte officiel. Et, en effet, l'objectif de la fête de mariage organisée au Maroc semble n'avoir pas été celui de réguler l'union de couple en Europe, mais plutôt de satisfaire aux « convenances d'autrui » (Ferrié, 2004 : 204) au Maroc. Peu importe si, après, Hamza allait rendre valide juridiquement son mariage en France. Rendre cette union publique au Maroc signifiait, comme le précise Hamza, préserver l'image de la famille au pays, vis-à-vis du regard des autres (les amis, les voisins, les autres membres de la famille) et permettre à ses parents de pouvoir montrer que leur fils – quoiqu'en France et avec une copine française, non musulmane – était bien en couple dans un cadre légitime de « relation conjugale ».

4. Observations conclusives

Comme nous avons pu le remarquer à travers l'analyse des données empiriques présentées dans ce texte, la religion se configure en tant qu'objet souple, élaboré par les interviewés en situation (Gross, 2005) et véritable enjeu méthodologique pour le chercheur. La normativité attribuée à la référence religieuse s'affirme donc en tant qu'outil de l'individualisation sexuelle. En ce sens, les normes tirées de la morale religieuse, loin de se révéler des disciplines externes au sujet et jouant un rôle exclusivement coercitif sur sa conduite, sont réappropriées par les interviewés et deviennent des outils pour agencer, nommer et décrire, de l'intérieur, les scénarios sexuels, vécus, refusés ou souhaités.

De surcroît, en lisant l'action de l'interdit sexuel hors mariage en tant que dispositif qui assujettit l'individu tout en lui offrant de nouvelles marges de manœuvre, nous avons vu comment le pouvoir de cet interdit ne se limite pas à définir les actions d'un seul sujet selon une lecture singularisante de l'individualisation. Sa force normative agit avant tout en réseau et organise les conduites de plusieurs acteurs en même temps, mis en relation les uns avec les autres par leur dépendance à la valeur de l'interdit qui agence son pouvoir en dessinant les « scènes » et les « coulisses » des scénarios sexuels, des relations entre enfants et parents, des rapports entre contexte migratoire et pays d'origine. Ainsi, spécialement au sein des dynamiques intrafamiliales, l'interdit religieux de la sexualité hors mariage se configure en tant qu'appui pour la construction des rôles que les acteurs « doivent » jouer dans différentes scènes, en arrangeant leurs conduites avec les attentes, le regard et les actions de leurs interlocuteurs.

Enfin, cette posture permet aussi de lire la construction imbriquée des conduites sexuelles et du rapport à la religion avec les dynamiques de production de l'ordre du genre. En effet, le cadre hétérocentré du mariage, et donc le modèle de l'union complémentaire entre homme et femme véhiculé par la tradition religieuse, confirme l'emprise du modèle dual du genre humain et la hiérarchisation des rapports entre les sexes (Woodhead, 2012), tout en inscrivant les formes d'une telle domination ordinaire au sein de la reproduction des logiques de l'ordre patriarcal. Cet ordre n'agit pas seulement sur les trajectoires d'actions des jeunes femmes – qui semblent avoir un rôle passif dans les décisions prises par leurs partenaires en termes de vie de couple⁸ – mais aussi sur les choix et les conduites des jeunes hommes, obligés de composer avec l'emprise de ce pouvoir patriarcal et avec la hiérarchie des relations familiales qu'il impose. En effet, cette étude montre que ces hommes négocient plus facilement avec certaines normes liées à la morale sexuelle religieuse et transgressent beaucoup

⁸ Une étude portant davantage sur la construction des féminités pourrait insister sur cet aspect qui, en raison des objectifs différents de la présente recherche – orientée plutôt à étudier les formes d'expression de la masculinité –, reste peu exploré dans ce texte.

moins la norme de l'autorité paternelle ou parentale. Nous voyons ainsi comment la question des implicites partagés caractérise le rapport entre enfant et parents en matière de sexualité. Cela nous amène à reconnaître une permanence entre conduites morales et sexuelles des anciennes et des nouvelles générations qui dément en quelque sorte certaines représentations communes considérant les plus jeunes comme les acteurs d'une remise en cause de l'ordre de genre et de sexualité.

Bibliographie

- BENKHEIRA M. H. (1997), *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en Islam*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOUHDIBA A. (1975), *La sexualité en Islam*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOUSQUET G.-H. (1966 [1953]), *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- BOZON M. (1995), « Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle », in N. BAJOS, M. BOZON, A. GIAMI, V. DORE, Y. SOUTEYRAND (dir.), *Sexualité et sida. Recherches en sciences sociales*, Paris, Agence nationale de la recherche sur le sida (ANRS), p. 39-56.
- BOZON M., GIAMI A. (1999), « Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir. Présentation de l'article de John Gagnon », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 128, n° 1, p. 68-72.
- CHALAND K. (2001), « Pour un usage sociologique de la double généalogie philosophique de l'individualisme », in F. DE SINGLY (dir.), *Être soi d'un âge à l'autre. Famille et individualisation*, t. 2, Paris, L'Harmattan, p. 31-43.
- CLAIR I. (2016), « La sexualité dans la relation d'enquête. Décryptage d'un tabou méthodologique », *Revue française de sociologie*, vol. 57, n° 1, p. 45-70.
- COLLET B., SANTELLI E. (2012), *Couples d'ici, parents d'ailleurs. Parcours de descendants d'immigrés*, Paris, Presses universitaires de France.
- COMBESSIE P. (2014), « Le socio-anthropologue et les "libertines" », in A. MONJARET, C. PUGEAULT (dir.), *Le sexe de l'enquête : approches sociologiques et anthropologiques*, Lyon, ENS Éditions, p. 217-235.
- DODIER N. (1993), « Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique », *Réseaux*, vol. 11, n° 62, p. 63-85.
- FERRIE J.-N. (2004), *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites, règles et routine*, Paris, Karthala.

- FIDOLINI V. (2015), « Idéaux de masculinité et sexualité interdite. Expériences sexuelles au moment de la transition vers l'âge adulte », *Agora débats/jeunesses*, n° 69, p. 23-35.
- FOUCAULT M. (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard-Seuil.
- FOUQUET T. (2014), « Penser au-delà du "terrain sexuel" à Dakar : éléments d'une épistémologie située », *Questions de recherche*, n° 44, p. 1-20.
- GAGNON J. (2008), *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot.
- GOFFMAN E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.
- GROSS N. (2005), « The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered », *Sociological Theory*, vol. 3, n° 3, p. 286-311.
- HERVIEU-LEGER D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HOBBSAWM E. (1983), « Introduction: Inventing Traditions », in E. HOBBSAWM, T. RANGER (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-14.
- LAGRANGE F. (2007), *Islam d'interdits, islam de jouissances. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*, mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Paris, Université Paris Sorbonne/Paris IV.
- MELLITI I. (2008), « Les jeunes et la religion au Maghreb : entre individualisation et retour à la communauté », in I. MELLITI, D. MAHFOUHD-DRAOULI, R. BEN AMOR, S. BEN FREDJ (dir.), *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*, Tunis, UNICEF, p. 63-73.
- MELLITI I. (2010), « L'analyse sociologique du croire. Quelques réflexions autour de l'islam actuel », in B. TÜRKMEN (dir.), *Laïcités et religiosités : intégration ou exclusion ?*, Paris, L'Harmattan, p. 27-46.
- OUARDANI M. S. (2005), *L'arrangement normatif : ou comment arranger et s'arranger avec les « anciennes » et les « nouvelles » manières d'être ensemble en Tunisie aujourd'hui*, thèse de doctorat en sociologie, Strasbourg, Université Marc Bloch/Strasbourg II.
- POUILLON J. (1977), « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 15, p. 203-211.
- SCHLAGDENHAUFFEN R. (2014), « Parler de sexualité en entretien. Comment rendre publics des propos privés », *Hermès. La Revue*, n° 69, p. 34-38.
- TIEZTE N. (2002), *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris, L'Harmattan.

- WEEKS J. (1985), *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- WOODHEAD L. (2012), « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, genre et société*, vol. 27, n° 1, p. 33-54.