



HAL
open science

Les constructions de l'hétéronormativité : sexualité, masculinités et transition vers l'âge adulte chez de jeunes marocains en France et en Italie

Vulca Fidolini

► **To cite this version:**

Vulca Fidolini. Les constructions de l'hétéronormativité : sexualité, masculinités et transition vers l'âge adulte chez de jeunes marocains en France et en Italie. Sociologie. Université de Strasbourg, 2015. Français. NNT : 2015STRAG025 . tel-01319803

HAL Id: tel-01319803

<https://theses.hal.science/tel-01319803>

Submitted on 23 May 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**ÉCOLE DOCTORALE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
- PERSPECTIVES EUROPÉENNES (ED SHS-PE 519)**

**LABORATOIRE « DYNAMIQUES EUROPÉENNES »
UMR 7367 – CNRS/UdS**

THÈSE présentée par :

Vulca FIDOLINI

Soutenance publique le : **16 octobre 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline : **Sociologie**

**Les constructions de l'hétéronormativité.
Sexualité, masculinités et transition vers l'âge adulte
chez de jeunes Marocains en France et en Italie**

THÈSE dirigée par :
DIASIO Nicoletta

Professeure, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
BOZON Michel
MELLITI Imed

Directeur de recherche, INED
Professeur, Université de Tunis El Manar

AUTRES MEMBRES DU JURY :
BESSIN Marc
COMBESSIE Philippe
VINEL Virginie

Chargé de recherche, CNRS
Professeur, Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Professeure, Université de Franche-Comté

Remerciements

Au terme de ce travail, je pense à tous ceux qui l'ont permis et encouragé.

Je tiens tout d'abord à remercier Madame Nicoletta Diasio. Elle a été non seulement une directrice de thèse exigeante et rigoureuse mais aussi une vraie enseignante. Pendant ces années de doctorat, elle n'a jamais cessé de croire en moi, elle m'a toujours encouragé à réfléchir, elle a stimulé et enrichi mon regard de jeune étudiant et d'apprenti chercheur. Ses compétences, sa curiosité intellectuelle, son esprit critique, mais aussi sa disponibilité et sa bienveillance ont apporté une aide inestimable pour la réalisation de ce travail. Je tiens à lui exprimer ma profonde gratitude.

Je tiens à remercier les membres du jury, Monsieur Marc Bessin, Monsieur Michel Bozon, Monsieur Philippe Combessie, Monsieur Imed Melliti, Madame Virginie Vinel, d'avoir accepté de s'intéresser à mon travail et de m'offrir la possibilité de le discuter.

Cette recherche n'aurait pu être possible sans la participation des personnes rencontrées lors de mon enquête de terrain. Il m'est impossible de quantifier l'apport de chaque personne rencontrée à la réalisation de cette thèse, mais il est certain que sans chacune d'elles je n'aurais jamais pu arriver au bout de ce travail. Je leur exprime ma gratitude notamment pour la patience dont elles ont fait preuve en acceptant de répondre à mes interminables questions, et pour m'avoir toujours accueilli parmi elles avec le sourire.

Cette thèse a bénéficié d'une allocation doctorale. Je tiens à remercier les membres du comité scientifique de l'École doctorale 519 de l'Université de Strasbourg pour la confiance qu'ils m'ont accordée en septembre 2011.

Je remercie le laboratoire « Dynamiques Européennes » qui m'a permis de préparer ce doctorat dans les meilleures conditions. Merci aux enseignants-chercheurs et aux collègues doctorants qui m'ont aidé de diverses manières dans l'avancement de la thèse et ont nourri ma réflexion.

Je tiens à remercier également le personnel de la bibliothèque de sciences sociales de l'Université de Strasbourg, l'équipe administrative de la faculté de sciences sociales et du laboratoire « Dynamique Européennes », le personnel de la Misha, du Collège Doctoral Européen et du secrétariat de l'École Doctorale 519.

Un grand merci à tous ceux et celles qui, pendant ces années de thèse, ont consacré un peu de leur temps à relire mes travaux ou à répondre à mes questions, et qui, avec leurs conseils et leurs remarques, ont contribué à faire de ce doctorat un vrai parcours de formation professionnel et humain.

Merci à mes parents qui, quoique de loin, m'ont toujours encouragé et soutenu dans la conduite de ce projet et, plus généralement, dans la poursuite de mes études.

Enfin, merci à Silvia d'avoir voulu m'accompagner tout le long de ce parcours. Je suis convaincu que tous les efforts que nous avons faits ensemble continueront à nourrir nos rêves futurs.

*La jeunesse est un carrefour de clichés et de phantasmes.
Il y a les ans et puis il y a ce qu'on en fait.*

Tahar Ben Jelloun

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	9
---------------------------	----------

Première partie SEXUALITÉ, MASCULINITÉS ET REPRÉSENTATIONS HÉGÉMONIQUES DU GENRE	21
---	-----------

Introduction de la première partie	22
--	----

CHAPITRE I Scripts sexuels et dispositifs de sexualité	24
---	-----------

1. La sexualité : une construction sociale.....	26
---	----

L'origine sociale des significations sexuelles	29
--	----

2. Une lecture sociologique de la sexualité	32
---	----

2.1 La perspective des scripts sexuels.....	34
---	----

2.2 L'expérience de la sexualité à travers l'assujettissement aux normes.....	40
---	----

Les trois dispositifs de sexualité.....	42
---	----

3. Religion et sexualité. Penser les agencements de l'interdit.....	44
---	----

3.1 Islam et sexualité. La complexité du rapport entre normes et vécus.....	46
---	----

3.2 Norme religieuse et agencements subjectifs	49
--	----

Conclusion du chapitre I	53
--------------------------------	----

CHAPITRE II Masculinités hégémoniques et représentations normatives de la masculinité	54
--	-----------

1. Quelles masculinités ?.....	55
--------------------------------	----

2. Vers une approche plurielle des masculinités	57
---	----

2.1 L'évolution des études sur la masculinité. « Men's studies » et questions de genre. 57
--

2.2 Domination et « valence différentielle des sexes ». Les images figées d'un acteur masculin statique.....	62
--	----

2.3 Repenser la bicatégorisation des sexes. Normes de genre et performativité des corps	66
---	----

3. Penser la multiplicité du masculin.....	73
3.1 La notion d'hégémonie.....	73
3.2 Les atouts de l'approche hégémonique	77
3.3 Habiter les normes. Lire autrement les masculinités hégémoniques.....	79
4. Les masculinités dans la rive sud de la Méditerranée	83
4.1 La masculinité au piège du culturalisme. Entre « racines musulmanes » et « “ethos” méditerranéen ».....	83
4.2 Repenser la place des approches culturalistes.....	88
Conclusion du chapitre II.....	92
CHAPITRE III Hétéronormativité, ordre du genre et transition vers l'âge adulte	93
1. « L'invention de l'hétérosexualité ». Généalogie d'une norme	94
2. Interroger l'ordre du genre	99
Hétérosexualité et intelligibilité du genre	102
3. Âges, conduites sexuelles et emprise du genre : une lecture imbriquée	105
3.1 Penser la construction sociale de la jeunesse	105
3.2 Transition vers l'âge adulte, normes de genre et temporalités sexuelles.....	110
Conclusion du chapitre III.....	117
Conclusion de la première partie.....	119
CHAPITRE IV Les aspects méthodologiques de l'étude.....	121
1. Construction et présentation de la population étudiée.....	122
1.1 La construction de la population d'étude en Alsace.....	123
1.2 La construction de la population d'étude en Toscane	126
1.3 Quelques précisions supplémentaires sur la population d'étude.....	129
2. Les entretiens.....	144
2.1 Préciser les objectifs de l'enquête par la construction du guide d'entretien	144
2.2 Le moment de l'entretien	146
2.3 L'influence du contexte d'élocution et de la présence de l'auditeur.....	148

2.3.1 Une sexualité peu significative ?.....	150
2.3.2 Les risques de la « participation observante ».....	150
2.3.3 La question de la parole féminine	151
2.4 Parler de sexe en entretien. Contraintes et enjeux interprétatifs	153
2.5 Le piège du récit normatif.....	156
2.5.1 Le scénario hétérosexuel	157
2.5.2 La religion et le récit normatif.....	158
3. L'observation ethnographique.....	162
3.1 Une démarche de terrain intensive	162
La question de la langue et les missions au Maroc	165
3.2 Le chercheur et le « terrain sexuel ».....	166
3.3 Le dialogue entre les deux terrains d'étude. Ruptures, continuités et perspective comparative	169

Deuxième partie NORMES ET DISPOSITIFS DE SEXUALITÉ... 173

Introduction de la deuxième partie.....	174
---	-----

CHAPITRE V Dispositif de sexualité et interdit préconjugal. La dialectique licite-illicite

1. Corps purs, corps impurs. Scripts sexuels et technologies de soi	179
1.1 Les espaces de la purification. Entre rapport à soi et regard des autres	182
1.2 Perceptions du corps et espaces de l'illicite. Pratiques et significations de la fornication	186
1.3 Ayoub : la construction des scénarios sexuels et l'interprétation du ramadan	190
2. Les abstinentes. Contrôle du corps et évitement des scénarios sexuels	192
2.1 Des stratégies de détection et de déconstruction du script sexuel	192
2.2 Discipline du corps et souci de soi. Le cas de Mohamed	194
3. Relations préconjugales, contrôle familial et arrangements normatifs.....	198
3.1 Entre regard des parents et recomposition de l'illicite. L'histoire de Rachid	199
3.2 Les relations intrafamiliales par l'arrangement normatif	203
4. La valeur du mariage pour légitimer l'illicite. S'autonomiser sous le regard des parents	209

4.1 Aymane et « son » Pacs.....	213
4.2 Mariage et rituels de convenance	221
Conclusion du chapitre V.....	225
CHAPITRE VI Le dispositif de double standard. Scripts sexuels, masculinités dominantes et rapports de genre.....	227
1. Le double standard sexuel comme double standard culturel.....	229
1.1 L'arrivée en Europe : un accès différent à l'expérience de la sexualité ?	233
1.2 La valeur de la virginité, ou de l'exaltation de son origine	238
1.3 Scénarios sexuels et représentations du pays d'origine à l'étranger	244
2. Scénario conjugal ou aventure sexuelle ?.....	249
2.1 Script conjugal et script extraconjugal. Significations et choix des répertoires sexuels	251
2.2 Le cas de Kamal : scénario extraconjugal, masculinité dominante et émergence du double standard d'âge.....	257
Conclusion du chapitre VI.....	266
CHAPITRE VII Le dispositif d'hétérosexualité. Choix sexuels, injonctions sociales et masculinités défensives	268
1. La masculinité biologisée. Injonctions hétérosexuelles et stratégies défensives.....	271
1.1 Double standard sexuel et repli endogamique.....	273
1.2 La peur des « Marocaines qui ont grandi à l'étranger » : choix sexuels et tensions intraculturelles.....	279
2. Défendre la masculinité subordonnée	288
Connaître le script hétérosexuel pour l'éviter. Le cas d'Amine.....	291
Conclusion du chapitre VII	295
Conclusion de la deuxième partie	297
Troisième partie LES RÉCITS DE LA MASCULINITÉ	301
Introduction de la troisième partie	302

CHAPITRE VIII La masculinité « par le mariage ». Construction de soi et ordre hétérocentré	305
1. Comment devenir un homme aux yeux de ses proches.....	307
1.1 Autonomie d'action et réseau de contrôle familial.....	309
1.2 Les attentes des parents et la confrontation avec la masculinité de son frère	312
2. Un outil de hiérarchisation des masculinités. Idéal du mariage et enjeux interculturels	314
2.1 « Notre » masculinité vs « votre » masculinité	314
2.2 Relation d'enquête et dynamiques intraculturelles : d'autres terrains pour la compétition entre masculinités.....	321
3. Se cacher derrière le mariage. Regard des autres et masculinités subalternes	324
Conclusion du chapitre VIII.....	330

CHAPITRE IX La réputation et ses enjeux. Sexualités féminines et masculinités protectrices	331
1. Du complexe honneur/honte à l'étude de la réputation masculine.....	332
1.1 Masculinité patriarcale, virginité de la femme et discours colonial	335
1.2 La dimension sociale de la réputation	339
1.3 Se différencier des autres pour se raconter à l'étranger. Masculinités à géométrie variable sur les deux terrains de recherche.....	342
2. La double contrainte de la réputation. Entre masculinité « de contrôle » et masculinité prédatrice.....	346
2.1 Houcine : les multiples facettes de la virilité	346
2.2 Fouad : la femme idéale et la masculinité défensive	350
« Territorialisation des sexes » et statut de l'invité. Une lecture ethnographique.....	356
3. Le mythe du « grand frère protecteur » au défi de l'homosocialité	360
Quand la géométrie variable des masculinités devient un piège.....	363
Conclusion du chapitre IX.....	369

CHAPITRE X Masculinités prédatrices, complices et subordonnées. L'hégémonie en action	370
1. La « masculinité prédatrice » : un enjeu d'homosocialité.....	372
2. La mise en scène de la virilité	376

2.1 La femme « objet » sexuel de l’homme	376
2.2 Les techniques du contrôle homosocial.....	381
2.3 Hommes « entre eux » et regard des femmes.....	386
Le corps : objet et agent de la masculinité. Une étude de cas	388
3. De la hiérarchisation des rapports homosociaux. La masculinité complice.....	398
4. La construction de la masculinité subordonnée	405
Cacher son homosexualité dans l’ordre hétéronormatif. Une stratégie d’autonomisation.....	407
Conclusion du chapitre X.....	415
Conclusion de la troisième partie	416
Conclusion générale	419
Bibliographie.....	429

Introduction

Qu'est-ce que la masculinité ? Comment peut-on la définir ? Les conduites sexuelles participent-elles à la construction de la masculinité ? L'étude de la sexualité permet-elle de saisir les processus de l'identification de genre ?

C'est à partir de ces questions, très générales, que le projet de cette thèse a vu le jour en 2011, en s'inscrivant dans un contexte scientifique ayant désormais consolidé l'intérêt des sciences sociales pour le champ des études de genre et des sexualités. Dans ce cadre, j'ai choisi de m'intéresser au cas de jeunes Marocains, musulmans, immigrés en France et en Italie.

Dès les premières phases de construction de la présente recherche, je me suis aperçu qu'un tel objet d'enquête permettait de traiter les thèmes de la masculinité et de la sexualité d'un point de vue original par rapport aux recherches et aux approches existantes. Ainsi, avant de préciser les raisons qui m'ont conduit à choisir cette population d'étude, j'aimerais retracer brièvement les questionnements majeurs qui ont inspiré la construction de ma démarche.

J'avais remarqué que les études portant sur les masculinités s'étaient souvent focalisées sur la question de la domination pour décrire les dynamiques des rapports entre les sexes. Dans ce cadre, analysée à travers le pouvoir exercé sur les femmes, la masculinité me semblait moins interprétée comme une construction sociale complexe, que comme un attribut essentiel de l'homme. La masculinité finissait par disparaître derrière un regard porté davantage sur les conséquences de son action, et réduisant l'acteur masculin au statut d'exécuteur passif d'un rôle opposé à la femme. Comme le souligne Lahoucine Ouzgane dans ses études sur les *Islamic masculinities*¹, les recherches ayant interrogé la masculinité dans le contexte de la Méditerranée, et notamment dans les sociétés islamiques de la Méditerranée, montrent les pièges majeurs d'une telle approche inspirée du paradigme de la domination. Ces sociétés, en effet, ont souvent été considérées comme le lieu d'observation privilégié de la valeur différentielle des sexes, qui trouverait dans l'islam l'appui « *théo-anthropologique* »²

¹ Cf. L. Ouzgane (dir.), 2006, *Islamic Masculinities*, Londres, Zed Books.

² F. Benslama, N. Tazi (dir.), 2004, *La virilité en Islam*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, p. 6.

pour la perpétuation d'un ordre androcentré, immuable, subordonnant la femme. La masculinité s'affirmerait alors comme un trait essentiel propre à tous les hommes de cette aire géographique et culturelle, en construisant une représentation idéale du sujet masculin qui dépasse et annule la variabilité des profils individuels que l'on peut observer concrètement en société.

Un premier objectif de la présente étude est de questionner ces approches du masculin, culturalistes, construites autour du paradigme de la domination. Pour ce faire, une exigence primaire s'est imposée à mes yeux : si je voulais étudier les formes d'expression concrète de la masculinité, il fallait en interroger les pratiques, les espaces d'action, les acteurs, pour remonter ensuite vers la définition des représentations dominantes qui en dessinent les profils hégémoniques dans l'imaginaire de ces mêmes acteurs. Le mot « hégémonique » n'est pas choisi au hasard et fait référence à l'approche des masculinités élaborée par Raewyn Connell, qui sera discutée en détail dans la première partie de la thèse¹. La mobilisation de la notion d'hégémonie permettra ainsi d'interroger les masculinités « méditerranéennes » et « islamiques » des interviewés en s'ouvrant à l'étude de leurs formes d'expression plurielles, historiquement situées et non essentialisées.

De surcroît, en interrogeant ces représentations culturalistes, je m'étais aussi aperçu que les masculinités étaient pensées comme « nécessairement hétérosexuelles », la relation asymétrique entre les sexes demandant à l'homme d'assurer d'abord la perpétuation de la lignée agnatique en raison de son « pouvoir reproductif » et ce au sein de l'union conjugale avec la femme. Le lien étroit que cette lecture de la masculinité établit entre l'hétérosexualité et l'accomplissement de l'idéal masculin de la domination m'a paru manifeste. Y a-t-il une relation particulière entre masculinité et hétérosexualité ? Comme le souligne à juste titre Mélanie Gourarier², au début des années 80, en travaillant sur les conscrits en France, Michel Bozon avait déjà mis l'accent sur les enjeux de cette relation. Dans son étude, en décrivant comment, pour les conscrits, « *le conseil de révision mesurait l'aptitude aux relations sexuelles et au*

¹ R. Connell, 2005, *Masculinities*, Cambridge, Polity Press (2^e édition ; édition originale : 1995).

² Son enquête sur la « Communauté de la séduction » est l'une des très rares recherches qui ont questionné les thèmes de la masculinité et de l'hétérosexualité (cf. M. Gourarier, 2012, *Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes. Une ethnographie des sociabilités masculines hétérosexuelles au sein de la Communauté de la séduction en France*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, p. 97).

mariage, plus que l'aptitude à porter les armes »¹, M. Bozon explique que ceux qui étaient considérés « bons pour le service » se proclamaient également « bons pour les filles ». En ce sens, la « bonne » masculinité était identifiée avec l'affirmation de son aptitude hétérosexuelle. Le lien entre ces deux questions m'a semblé intéressant à interroger de manière plus approfondie. Comment s'articule la relation entre masculinité et hétérosexualité ? Selon quelles logiques cette relation se donne-t-elle à voir ?

Ainsi, le deuxième point ayant inspiré les questionnements de départ de cette thèse concerne plus directement le thème de la sexualité, ou, plus précisément, de l'hétérosexualité.

Une enquête portant sur les conduites sexuelles d'une population de jeunes hommes musulmans m'a semblé particulièrement intéressante à explorer, notamment après la lecture du texte d'Abdelwahab Bouhdiba *La sexualité en Islam*². Cet ouvrage, qui confirme en partie l'interprétation des sociétés musulmanes comme étant organisées autour d'un ordre androcentré, souligne également le pouvoir hiérarchisant de l'hétérosexualité et de l'idéal du couple complémentaire homme-femme en tant que points de départ nécessaires pour penser le rapport du sujet à la religion. Cette dernière, considérée comme source principale des comportements sexuels des individus, est décrite par A. Bouhdiba comme « *violemment hostile à toutes les autres formes de réalisation du désir sexuel qui [...] vont purement et simplement à l'encontre de l'harmonie antithétique des sexes* »³.

Le travail d'A. Bouhdiba m'a conduit à réfléchir sur le lien entre pouvoir de l'hétérosexualité et légitimation de sa force hiérarchisante à travers la religion. Je me demandais si l'ordre antithétique des sexes véhiculé par les préceptes religieux et l'injonction à l'hétérosexualité qui vient de ces mêmes préceptes participent à définir les parcours de l'identification de genre chez de jeunes musulmans. Peu à peu, je me rapprochais de la question qui allait devenir le centre d'intérêt de mon étude. C'était le pouvoir de l'hétéronormativité que je voulais interroger, pour en saisir l'influence sur les conduites sexuelles et les formes de la masculinité chez les jeunes hommes interviewés. Le domaine de la religion – et l'islam, en ce sens, n'est qu'une religion parmi d'autres qui affirment l'ordre antithétique des sexes – me semblait un point de

¹ M. Bozon, 1981, *Les conscrits*, Paris, Berger-Levrault, p. 104.

² A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF.

³ *Ibid.*, p. 44.

départ intéressant car il me permettait d'analyser les tensions qui structurent l'ordre hétérosexuel non pas à travers la remise en question de son pouvoir hiérarchisant, mais plutôt en analysant ses formes de perpétuation. Je voulais comprendre comment cet ordre est produit, à travers quels discours et quels scénarios son pouvoir s'impose et est soutenu par les actions des sujets. Un deuxième objectif de cette recherche est donc de questionner les masculinités et les sexualités qui se construisent au sein de l'ordre hétéronormatif, l'intérêt principal de l'enquête étant de comprendre avant tout le fonctionnement de son action hiérarchisante.

Mais pourquoi interroger ces questions à travers une enquête portant précisément sur de jeunes Marocains, musulmans, immigrés en France et en Italie ? Ce choix trouve son origine dans l'évolution du sujet d'étude de mon mémoire de master 2 en sociologie, soutenu en Italie à l'université de Florence.

En 2010, pour la préparation de ce mémoire, j'avais pu profiter d'un séjour d'études Erasmus en France, où j'avais mené des recherches sur la littérature sociologique marocaine et francophone portant sur la question de la transition vers l'âge adulte dans le Maroc contemporain, et notamment chez les jeunes musulmans des centres urbains de ce pays¹. Mon travail de recherche – qui s'inscrivait dans le cadre d'une étude plus vaste sur la condition juvénile dans la Méditerranée du Sud – consistait notamment en une analyse secondaire d'enquêtes portant sur les évolutions de la jeunesse au Maroc pendant les vingt dernières années.

Dans ce cadre, j'avais été attiré par l'intérêt que de nombreuses enquêtes portaient aux conséquences du recul de l'âge moyen au premier mariage, à l'allongement de la transition vers l'âge adulte et à l'impact de ces processus sur l'organisation des conduites sexuelles de jeunes musulmans devant se confronter avec l'expérience d'une sexualité préconjugale interdite². Dans ces études, si la condition des jeunes femmes était interrogée en faisant surtout référence à la question de la virginité, à sa valeur symbolique mais aussi à son inscription dans le corps – notamment en raison des

¹ Je me réfère plus particulièrement aux études de Mounia Bennani-Chraïbi (1994, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions), Abdessamad Dialmy (2000, *Jeunesse, sida et Islam au Maroc. Les comportements sexuels des Marocains*, Casablanca, EDDIF), Rahma Bourqia ([dir.], 2000, *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, EDDIF), Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy ([dir.], 2007, *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Éditions Prologues).

² Voir notamment A. Dialmy, 2000, *Jeunesse, sida et Islam au Maroc. Les comportements sexuels des Marocains*, op. cit.

conséquences liées à la rupture de l'hymen –, la « non-visibilité corporelle » de la virginité des hommes me semblait conduire les récits masculins à l'élaboration d'une rhétorique différente de justification de la sexualité illicite. Cette rhétorique était fondée davantage sur la réinterprétation de la valeur de l'interdit. Le rapport au péché sexuel se traduisait en question ouvrant à la réinterprétation des significations attribuées à l'union conjugale et à l'interdit religieux, et entraînant la redéfinition des relations de couple ainsi que des rapports entre fils et parents. La question de la sexualité synthétisait très bien différents enjeux ayant enrichi ensuite les questionnements de départ de cette thèse : à savoir les asymétries qui construisent les représentations dominantes de la masculinité et de la féminité ; le pouvoir normatif de l'ordre hétérosexuel inscrivant les sexualités féminine et masculine dans un ordre binaire, opposé et complémentaire ; la complexité des relations entre les générations ; le rapport des jeunes avec les normes et les pratiques proposées par la religion.

Après avoir obtenu mon master, en 2011, il m'a paru intéressant d'insister sur le cas des jeunes Marocains musulmans.

Les thèmes de la masculinité et de la sexualité chez les Marocains avaient déjà fait l'objet d'études approfondies. Je pense par exemple aux travaux d'Abdessamad Dialmy et notamment à son étude *Vers une nouvelle masculinité au Maroc*, publiée en 2009¹. Cette recherche, qui a pour principal objectif d'évaluer « dans quelle mesure les hommes marocains "ordinaires" adoptent [...] la philosophie sexuelle égalitaire de la santé reproductive »², représente la première tentative d'analyse des transformations de la masculinité dans ce pays. L'enquête d'A. Dialmy cherche à saisir le « degré de changement des critères définitionnels ordinaires de la masculinité » dans le Maroc contemporain, et se propose de décrire « le caractère socialement construit de la définition de la masculinité comme privilèges et pouvoirs »³ de l'homme marocain, tout en dévoilant comment cet homme est « possédé »⁴ par le paradigme de la domination. Mais je pense également à la recherche ethnographique réalisée par Gianfranco Rebutini dans la ville de Marrakech⁵. Dans une approche anthropologique et

¹ A. Dialmy, 2009, *Vers une nouvelle masculinité au Maroc*, Dakar, CODESRIA.

² *Ibid.*, p. 1.

³ *Ibid.* 1-2.

⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁵ G. Rebutini, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

ethnologique, l'étude de G. Rebutini s'attache à l'analyse des constructions de la masculinité au Maroc à travers la prise en compte « *des pratiques et des comportements qui peuvent sembler en opposition complète à l'idéal de la masculinité* »¹, à savoir les pratiques homoérotiques et homosexuelles.

Si ces recherches m'ont confirmé l'intérêt d'une démarche d'enquête visant à lire, en les articulant, les questions du genre et de la sexualité, l'étude des masculinités à travers le questionnement de l'hétérosexualité restait un champ de recherche encore non directement exploré.

De surcroît, j'avais remarqué que, ni en France ni en Italie, les jeunes Marocains immigrés n'avaient fait l'objet d'études spécifiques portant sur les thèmes de la masculinité et de la sexualité². En France, l'attention avait surtout été focalisée sur le cas des descendants d'immigrés maghrébins³. En Italie, en raison d'une histoire coloniale et migratoire différente, les premières recherches sur ces questions – et portant d'ailleurs sur d'autres populations – n'ont vu le jour qu'après 2013⁴.

La démarche adoptée dans la présente étude, vouée à mettre en perspective les expériences d'une population de jeunes Marocains dans deux réalités européennes d'immigration, en France et en Italie, semble pouvoir offrir à la fois un regard plus riche sur la condition de ces jeunes à l'étranger et combler certains déficits existant dans la littérature sociologique française et italienne.

¹ *Ibid.*, p. 11.

² Plus généralement, la question de la masculinité en migration se configure en tant que domaine d'étude qui a commencé à attirer l'attention des sciences sociales seulement dans les dernières années (cf. M. Donaldson, R. Hibbins, R. Howson, B. Pease (dir.), 2009, *Migrant Men: Critical Studies of Masculinities and the Migration Experience*, Londres, Routledge). L'une des premières études sur le sujet, et s'intéressant aux migrants marocains, a été menée par Marko Juntunen en 2002 (*Between Morocco and Spain: Men, Migrant Smuggling and a Dispersed Moroccan Community*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki).

³ Voir par exemple N. Guénif-Souilamas, É. Macé, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube ; C. Hamel, 2003, *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris ; H. Kebabza, D. Welzer-Lang, 2003, *Jeunes filles et garçons des quartiers : une approche des injonctions de genre*, Toulouse, Rapport GIP Justice et Délégation interministérielle à la Ville.

⁴ Cf. D. Carnassale, 2013, « La 'diversità' imprevista. Negoziations della maschilità, fluttuazioni identitarie e traiettorie alternative di migranti africani in Italia », *Mondi Migranti - Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali*, n° 3/2013, pp. 67-94 ; F. Della Puppa, 2013, « Tensioni e ambivalenze nel cammino verso l'età adulta. Uomini bangladesi in Italia e ricongiungimento familiare », *ibid.*, pp. 121-143.

Dans une approche qualitative, fondée aussi bien sur des entretiens que sur l'observation ethnographique, la présente recherche s'intéresse à une population de jeunes Marocains, âgés de 20 à 30 ans au moment de l'enquête, musulmans, qui ont grandi au Maroc et sont arrivés en France – plus précisément en Alsace – et en Italie – en Toscane – seuls ou avec leur famille. L'enquête interroge les vécus de jeunes ayant immigré en Europe entre l'âge de 12-13 ans (et donc après avoir terminé au pays leurs études primaires) et l'âge de 22 ans, et vivant à l'étranger depuis au moins un an : ce choix permet de saisir une autre spécificité de cette étude, en distinguant le cas des jeunes hommes dont il sera question ici par rapport aux immigrés ayant intégré l'école primaire à l'étranger et qui peuvent être considérés « *sociologiquement* »¹ comme des descendants d'immigrés. Nous verrons ainsi comment les représentations de l'immigré marocain en France et en Italie caractérisent les relations entre populations minoritaires et majoritaires dans deux terrains différents, tout en révélant également leur imbrication avec les rapports entre minorités à l'étranger (par exemple à travers les rapports entre immigrés et descendant-e-s d'immigrés).

Comme cela a déjà été annoncé, le fil rouge qui guide cette recherche est la volonté d'interroger l'hétéronormativité. J'envisage l'hétéronormativité en tant qu'ensemble de relations, actions, institutions, savoirs qui constituent et reproduisent l'hétérosexualité comme « normale », souhaitable, voire naturelle². À mesure que mon enquête avançait, j'ai pu saisir le pouvoir de l'hétéronormativité et la force persuasive qui l'alimente. À travers les observations ethnographiques et les entretiens menés, j'en ai analysé la capacité de produire une pluralité de relations, rapports sociaux, constructions identitaires. En paraphrasant ce que Joan Wallach Scott dit du genre³, l'étude de l'hétérosexualité et des masculinités chez ces jeunes Marocains m'a conduit à faire de l'hétéronormativité un outil pour sonder non seulement les relations entre hommes et femmes mais également pour penser le pouvoir du système de

¹ B. Collet, E. Santelli, 2012, « Les descendants d'immigrés en couple mixte au prisme de l'enquête "Trajectoires et origines" », *Enfances, familles, générations*, n° 17, pp. 75-97, p. 79.

² Cf. É. Devieille, 2013, *Représentations du genre et des sexualités dans les méthodes d'éducation à la sexualité élaborées en France et en Suède*, thèse de doctorat en sociologie, université de Caen, p. 43.

³ J. W. Scott, 1988, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les cahiers du GRIF*, « Le genre de l'histoire », n° 37-38, pp. 125-153, p. 143 [édition originale : « Gender: A Useful Category of Historical Analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, n° 5, 1986, pp. 1053-1075].

complémentarité obligatoire des sexes dans ses multiples formes d'expression en société.

Si, comme on le verra, la notion d'hétéronormativité a été élaborée et interrogée surtout par les études qui visent à en déconstruire le pouvoir exercé sur les sexualités et les genres ne se conformant pas à son ordre, les différentes phases de l'enquête m'ont amené à observer comment son pouvoir hiérarchique agit sur ceux et celles qui le reproduisent. Je me suis ainsi aperçu du risque d'oublier les formes le plus discrètes voire banales de manifestation du pouvoir de l'hétéronormativité. J'ai pris peu à peu conscience de l'intérêt de déconstruire la « normalité » de l'hétérosexualité, son rôle d'appui certain, ordinaire et convenable pour la mise en récit des expériences sexuelles et pour la production des masculinités.

En engageant cette recherche, je m'étais initialement proposé d'interroger surtout la phase de l'expérience sexuelle préconjugale chez ces jeunes hommes musulmans. Mon intention était d'étudier les jeunes en couple hétérosexuel et non mariés, car l'un de mes intérêts principaux était d'analyser le poids de la religion – et de l'interdit de la sexualité entre homme et femme hors mariage – sur les expériences des interviewés. Bientôt, je me suis rendu compte de la nécessité de revoir ma posture, focalisée excessivement sur le facteur religieux et les relations préconjugales. Cette approche risquait d'essentialiser mon point d'observation car je m'étais aperçu que la religion n'est pas le seul foyer d'affirmation de l'« ordre antithétique des sexes ». J'ai compris que le pouvoir de l'hétéronormativité n'agit pas exclusivement par la force de l'interdit religieux et que son action ne se limite pas au cadre des relations hétérosexuelles entretenues avant le mariage. Finalement, j'ai entrepris le parcours inverse : plutôt que de me concentrer directement sur l'interdit religieux et sur la sexualité non conjugale, j'ai cherché à étudier les logiques par lesquelles les interviewés mobilisent ces deux questions dans leurs récits et confirment le cadre de l'hétérosexualité en tant qu'appui normatif de référence.

Je me suis demandé à travers quelles logiques l'hétéronormativité produit les conduites et les discours de ces jeunes Marocains et comment l'hétéronormativité se révèle une force qui assujettit et individualise à la fois les sujets en leur permettant de se raconter en tant que jeunes, hommes, musulmans, partenaires sexuels, immigrés, fils et amis.

La sexualité et le genre seront les deux opérateurs analytiques à travers lesquels cette thèse tentera de répondre à ces questions.

En empruntant la définition de Michel Bozon, j'envisage la sexualité comme

« un nom donné à des constructions sociales, désignant des constellations très diverses de pratiques, d'interactions, d'émotions et de représentations, qui délimitent des territoires de relations d'ampleur plus ou moins grande et donnent lieu à des processus de construction de soi variés »¹.

Cette définition semble bien rendre compte de la pertinence d'interroger la sexualité pour étudier plus généralement la condition du sujet en société. Elle invite à penser aussi bien les récits que les représentations des expériences sexuelles ; elle s'ouvre à l'étude d'un vaste répertoire de pratiques sexuelles et de scénarios possibles sans définir préalablement le rôle et le nombre d'acteurs en jeu ; elle permet de penser les évolutions des significations désignant la sexualité chez l'individu au sein d'un espace temporel étendu, en fonction de différents contextes d'interaction, rencontres, étapes biographiques. Cette définition fait de la sexualité un objet d'étude dynamique, une construction sociale, et offre l'opportunité de penser d'autres dimensions de la vie de l'individu avec lesquelles la sexualité dialogue de manière parfois indirecte. Une telle approche permettra de penser les scénarios sexuels (scripts) décrits par les interviewés comme de véritables dispositifs qui produisent à la fois les sujets, leurs pratiques sexuelles et les significations qui les définissent, ainsi que les rapports sociaux au sein desquels ces pratiques et ces significations s'inscrivent. Dans ce cadre, le pouvoir de l'hétéronormativité sera pensé en tant que relation : une norme qui construit l'action du sujet par son assujettissement, et qui exprime son pouvoir dans les rapports entre sujets en société et chez le sujet lui-même à travers la relation à soi, à son corps, à son vécu².

L'outil du genre, en tant qu'opérateur analytique permettant de saisir la construction sociale de la différence entre les sexes, me conduira à penser les masculinités de ces jeunes Marocains en fonction de leur inscription dans l'ordre

¹ M. Bozon, 2001, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, n° 41-42, pp. 11-40, p. 15.

² Cf. M. Foucault, 1994, « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), in *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, pp. 298-329, p. 299 [version originale publiée en 1977, in *Ornicar, bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, pp. 62-93].

hétéronormatif. Dans cette recherche, j'ai d'abord été amené à questionner l'injonction à l'hétérosexualité en tant que force permettant à ces jeunes hommes de se dire « hommes » et d'être perçus en tant que tels par les autres. Dans ce cadre, être homme signifie avant tout désirer une femme et s'inscrire dans un rapport asymétrique entre les sexes. Néanmoins, cette représentation de la masculinité me semblait ne pas rendre compte d'un autre enjeu central. En effet, j'avais constaté que l'injonction à l'hétérosexualité hiérarchise la position des sujets non seulement dans le couple binaire « homme-femme » mais aussi au sein des relations entre masculinités. Envisager les modèles dominants de la masculinité en termes d'idéaux hégémoniques qui peuvent être performés par les sujets de manière variée en fonction des contextes, des interactions et des acteurs en jeu, m'a ainsi conduit à penser les masculinités au-delà de l'opposition entre deux pôles, masculin et féminin. Dans une approche dynamique, la masculinité hétéronormative sera donc étudiée non pas comme l'action d'un « rôle sexuel »¹ mais plutôt en tant que configuration changeante des pratiques du genre.

La première partie de la thèse examinera de manière approfondie les réflexions seulement amorcées ici.

Dans le premier chapitre, il s'agira de préciser mon approche de la sexualité, alors que dans le deuxième chapitre je définirai ma perspective d'étude des masculinités. La première partie de la thèse se conclura par un chapitre – le chapitre III – qui développera mon approche de l'hétéronormativité en soulignant l'intérêt d'une lecture imbriquée de genre, sexualité et âge.

Le chapitre IV présentera la méthodologie adoptée dans cette recherche ainsi que les outils théoriques et pratiques qui m'ont permis de traiter les questions de la sexualité et de la masculinité à travers une enquête qualitative réalisée sur deux terrains, en France et en Italie. Ce chapitre méthodologique permettra également la transition vers les deuxième et troisième parties de la thèse, où les données ethnographiques recueillies seront analysées.

Dans la deuxième partie, la présentation de trois dispositifs – le dispositif licite-illicite (chapitre V), le dispositif de double standard (chapitre VI) et le dispositif d'hétérosexualité (chapitre VII) – accompagnera l'étude des différents scripts sexuels

¹ R. Connell, 2000, *The Men and the Boys*, Cambridge (Massachusetts), Polity Press, p. 18.

décrits par les jeunes hommes interrogés. Ces dispositifs seront le laboratoire d'observation des parcours d'individualisation que les interviewés mettent en pratique pendant leur transition vers l'âge adulte en composant avec l'influence sur leurs biographies sexuelles de plusieurs acteurs, relations et appartenances : l'horizon culturel et social du pays d'origine et celui d'immigration, le rapport à la religion, les relations avec les partenaires passées et présentes, les rapports avec les parents et avec les pairs.

Ensuite, dans la troisième partie, à travers l'étude de trois représentations normatives de la masculinité – celle qui se construit par la référence à l'étape du mariage (analysée dans le chapitre VIII), celle qui s'exprime par la rhétorique de la réputation (chapitre IX), et celle qui se réalise par la mise en scène du profil prédateur (chapitre X) –, je décrirai comment les modèles hégémoniques de la masculinité sont agencés par ces jeunes hommes dans leurs pratiques quotidiennes. Je montrerai ainsi que les actions performatives de ces trois représentations de la masculinité ne définissent pas seulement différentes féminités mais qu'elles produisent également d'autres profils masculins, « nécessaires » à l'identification et à la construction des masculinités hégémoniques.

Première partie

SEXUALITÉ, MASCULINITÉS ET REPRÉSENTATIONS HÉGÉMONIQUES DU GENRE

Introduction de la première partie

Cette première partie présentera ma posture d'enquête et permettra de faire émerger les interrogations qui inspirent cette étude.

Le premier chapitre sera consacré à la construction d'une approche sociologique de la sexualité. Il s'agira d'expliquer comment j'entendrai la sexualité et à partir de quelle perspective particulière je l'interrogerai en tant que point d'observation privilégié du profil social des jeunes hommes rencontrés. Pour ce faire, la théorie des scripts sexuels sera mobilisée. J'interpréterai les scénarios de l'expérience sexuelle (scripts)¹ en tant que dispositifs qui organisent et produisent les conduites des interviewés. Cette posture me conduira à faire de la sexualité un outil pour l'analyse des processus d'assujettissement et d'individualisation qui s'expriment au sein des biographies sexuelles² des jeunes interrogés, et notamment à travers le rapport aux interdits de la religion.

Le deuxième chapitre analysera la construction des masculinités en tant que lieu de production et de négociation d'idéaux de genre. À travers la notion de « masculinité hégémonique » et du concept d'« habitation de la norme », je chercherai à saisir le rôle du sujet dans les processus de performativité de ces idéaux³. Il s'agira de dépasser la lecture de la masculinité entendue en tant que trait correspondant à l'action d'un simple « rôle sexuel » pour l'envisager plutôt en tant qu'espace où les rapports de genre sont interrogés, et où les relations entre masculinités aussi bien qu'entre masculinités et féminités sont problématisées.

Dans le troisième chapitre, les conduites sexuelles et les dynamiques de construction de la masculinité seront envisagées en tant que foyers pour l'étude d'un

¹ Dans le premier chapitre les termes « scénario » et « script » seront utilisés comme synonymes. Ensuite – et notamment dans la deuxième partie de cet écrit –, la notion de scénario assumera une valeur différente en raison de l'usage particulier qu'il en sera fait pour l'analyse des données empiriques de l'enquête.

² J'appelle « biographie sexuelle » le vécu, les étapes, les rencontres, les apprentissages (pratiques et théoriques, individuels ou collectifs), qui marquent le parcours individuel d'expérience de la sexualité, et qui s'accompagnent aussi d'autres événements de la vie du sujet, même si ces événements n'ont pas un rapport direct avec le domaine de la sexualité.

³ Le mot « idéal » ne veut pas faire entendre qu'il existerait une forme parfaite et suprême des processus de l'identification de genre. La notion d'« idéal » indique plutôt une représentation de la masculinité dont les traits constitutifs jouent un rôle persuasif sur les pratiques de la masculinité.

ensemble plus vaste de rapports de pouvoir¹ qui définissent la condition de ces jeunes Marocains à l'étranger. L'analyse des tensions traversant les biographies des jeunes interviewés me conduira à proposer une lecture des processus de l'identification de genre en intersection avec l'étude des expériences sexuelles, et ce afin d'en saisir les enjeux au sein de la phase de transition vers l'âge adulte.

¹ J'utilise l'expression « rapports de pouvoir » comme synonyme de « rapports sociaux » et, plus précisément, pour souligner la force assujettissante de ces rapports qui dominent les sujets tout en les produisant en tant qu'acteurs sociaux.

CHAPITRE I

Scripts sexuels et dispositifs de sexualité

Qu'est-ce que la sexualité ? Cette question, qui peut sembler banale, cache pourtant de nombreux pièges. Est-elle une pulsion naturelle et autonome ? Ou se construit-elle plutôt à travers les interactions sociales et ses contextes d'expression ? Comment l'activité sexuelle est-elle influencée par les significations qui lui sont attribuées ? Comment faut-il appréhender la sexualité d'un point de vue sociologique ?

En s'interrogeant sur ces questions, les auteurs de l'enquête « Analyse des comportements sexuels en France » (ACSF), réalisée en 1992, proposent une définition articulée des différentes dimensions qui composent la sexualité¹. Lorsque l'on parle de sexualité, on fait référence à une *activité* qui peut être « *physique ou mentale* » et qui est « *liée à une excitation sexuelle d'au moins une personne* » – masturbation, pénétration, mais aussi, par exemple, lecture de journaux érotiques – pouvant comprendre une *pratique* sexuelle et donc des « *contacts corporels non nécessairement mutuels* »². Lorsque l'on se réfère à un *rapport* sexuel, l'implication d'au moins deux personnes dans une pratique sexuelle est prise en compte, alors que si l'on parle de *relation* sexuelle, on évoque plutôt l'union entre « *deux personnes ayant ensemble des rapports sexuels* »³. Les notions de *scénario* et de *signification* complètent la définition. Si le premier concept permet de penser les contextes de construction et de réalisation d'activités sexuelles et le répertoire de pratiques employées, tout en définissant également les représentations que les individus ont et construisent de leurs expériences de la sexualité, vécues ou souhaitées, la notion de signification indique plutôt les valeurs et les fonctions attribuées – consciemment ou inconsciemment – par les individus à la sexualité⁴.

Les nombreux aspects évoqués par cette définition révèlent la complexité de l'objet en question.

¹ N. Bajos, M. Bozon, A. Ferrand, A. Giami, 1993, « Orientation de la démarche de recherche », in A. Spira, N. Bajos et le groupe ACSF, *Les comportements sexuels en France*, Paris, La Documentation française, pp. 27-44.

² *Ibid.*, pp. 33-34.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*

Dans ce chapitre, je mobiliserai la perspective théorique des scripts sexuels afin de développer une approche de la sexualité capable de rendre compte d'une telle complexité. Les significations, les représentations et les scénarios inspirant la conduite sexuelle chez les jeunes hommes rencontrés seront appréhendés en tant que dispositifs. Identifiés à travers la classification de trois grands axes normatifs, ces dispositifs seront saisis à partir des relations sociales qu'ils produisent.

1. La sexualité : une construction sociale

« La sexualité apparaît, pour reprendre l'expression consacrée de Mauss, comme un phénomène social total. [...] Son appréhension ouvre des possibilités très riches de dévoilement et d'analyse des productions sociales, symboliques et imaginaires de toute société, non dans une perspective culturelle qui figerait cette dernière dans une unanimité immobile, mais plutôt dans l'optique de faire surgir le sens des transformations sociales, des tensions et des ruptures : la sexualité est en effet toujours et partout saisie comme un enjeu central des confrontations les plus diverses qui se déploient aux échelles micro ou macrosociales. »¹

Comme le soulignent à juste titre Laurent Bazin, Rommel Mendès-Leite et Catherine Quiminal dans cet extrait, la sexualité représente un point d'observation privilégié de la société et de ses transformations. Elle permet de saisir les tensions qui traversent l'espace social et les rapports qui structurent les relations entre différents acteurs. Cependant, elle demeure aussi un objet d'étude dont les contours continuent d'être très difficiles à cerner.

Lorsque l'on aborde la question de la sexualité, de nombreux domaines d'analyse sont convoqués, certains intimement liés entre eux et d'autres plus distants. La sexualité interroge les relations sociales entre individus, et touche aussi bien aux questions du plaisir, de la jouissance et du bien-être qu'aux rapports de pouvoir, et donc aux inégalités, aux conduites à risque, à la violence. La sexualité touche aux domaines de la santé et de la reproduction ; elle interroge les parcours de socialisation des individus, leurs biographies, leurs interactions.

La question de la sexualité demeure donc éminemment liée à une multiplicité de contextes d'expression. D'un point de vue sociologique, elle ne peut pas être interprétée comme une entité qui existe *per se*. Elle doit, au contraire, être appréhendée en tant que produit d'une construction collective. En effet, la sexualité n'est pas seulement une pratique ou un ensemble de pratiques. En faisant référence à la sexualité nous mobilisons également un vaste dépôt de représentations, normes, passions, sentiments et perceptions, qui demeurent socialement appris, construits et vécus².

¹ L. Bazin, R. Mendès-Leite, C. Quiminal, 2000, « Déclinaisons anthropologiques des sexualités », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, dossier « Anthropologie des sexualités », 2000, pp. 9-24, p. 14.

² M. Bozon, 2001, « Sexualité et genre », in J. Laufer, C. Marry, M. Maruani (dir.), *Masculin-Féminin : questions pour les sciences de l'homme*, Paris, PUF, pp. 169-180, p. 169.

En fonction de cette « origine sociale », la sexualité humaine ne peut pas être expliquée en faisant exclusivement référence à sa nature biologique. Autrement dit, la sexualité ne s'explique pas par la sexualité elle-même¹. À travers une comparaison entre la structure de la sexualité animale et de la sexualité des êtres humains, Michel Bozon montre le sens le plus profond de cette affirmation :

« Du côté animal, l'activité sexuelle n'est possible qu'aux périodes où la femelle est fécondable. Dans l'espèce humaine, cette limitation 'technique' n'existe pas ; étant donné que la copulation est possible à tout moment, il est nécessaire d'inventer des procédures sociales, formelles ou informelles, qui indiquent quand, comment et avec qui celle-ci est souhaitable ou licite. Par ailleurs, alors que le comportement sexuel dans une espèce animale donnée est uniforme et stéréotypé, l'espèce humaine est capable d'un grand nombre de répertoires de comportements sexuels. Les rencontres sexuelles dans les espèces animales sont soumises le plus souvent aux injonctions de l'odorat, alors que la sexualité humaine s'oriente beaucoup plus en fonction des indications de la vue et de l'ouïe. Enfin, programmée par la nature et pratiquée d'instinct, la sexualité animale n'a pas à être apprise, alors que l'homme a perdu irrémédiablement cette connaissance instinctive et doit être socialisé afin d'apprendre ce qu'il a à faire sexuellement. »²

Bien entendu, il ne s'agit pas d'affirmer qu'il n'existe aucune pulsion sexuelle. Il s'agit plutôt de focaliser l'attention sur les significations que les individus attribuent à cette pulsion pour lire, ensuite, les relations sociales qui en découlent. De surcroît, ces significations n'ont pas un caractère universel. Elles peuvent varier d'une société à l'autre, d'un milieu à l'autre, d'un individu à l'autre, en fonction des partenaires, des processus de socialisation, des expériences vécues ou imaginées. L'aspect sur lequel j'attire l'attention est que les individus participent activement à la construction des conditions produisant l'activité sexuelle.

Dans l'imaginaire collectif la sexualité est souvent considérée comme étant la sphère la plus instinctive des comportements humains. Lorsque l'on pense à la sexualité, on pense aussi à nos pulsions animales, aux passions les plus incontrôlables, aux émotions qui prennent corps. Ces émotions sont à gérer : souvent elles doivent être refrénées, modérées, limitées, ou du moins reléguées dans la sphère de l'intime et du privé. En raison des représentations qui l'associent à l'animal et à l'instinct, la sexualité

¹ M. Bozon, 2003, « Sexualité, genre et sciences sociales. Naissance d'un objet », in G. Ignasse, D. Welzer-Lang (dir.), *Genre et sexualités*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-26, p. 24.

² M. Bozon, 2001, « Sexualité et genre », in J. Laufer, C. Marry, M. Maruani (dir.), *op. cit.*, pp. 169-170.

serait donc une pulsion socialement réprimée pour qu'elle se conforme aux bonnes coutumes de la civilisation¹, cette dernière ayant pu seulement contenir la nature débordante des passions humaines sans pouvoir les supprimer. Comme le souligne Sonia Dayan-Herzbrun, cette interprétation de la sexualité humaine et de sa construction sociale à partir de l'opposition entre les deux pôles de « nature » et « culture » – dont l'exemple le plus connu est certainement représenté par le travail de Sigmund Freud et sa théorie psychanalytique construite sur l'hypothèse répressive² – envisage l'étude de la sexualité sous une perspective « évolutionniste », où la culture aurait fini par gagner sur la nature en permettant le progrès de l'être humain par rapport aux animaux³.

L'approche que je mobiliserai dans cette recherche vise à appréhender la sexualité en me départant de cette lecture naturaliste et évolutionniste qui lui attribue le rôle d'agent perturbateur de l'ordre social nécessitant de moyens de régulation et de contrôle culturel pour qu'elle soit maîtrisée⁴. Du point de vue de la présente recherche, la sexualité en tant que concept de même que l'acte sexuel en tant que pratique n'auraient rien de naturel chez les individus, mais seraient tous deux le résultat d'un ensemble de facteurs, socialement construits, à travers lesquelles la sexualité peut être définie. L'acte sexuel, par exemple, nécessite la coordination d'une activité mentale et d'une activité corporelle relevant d'« apprentissages particuliers » qui se font différemment en fonction des contextes culturels⁵. Comme l'explique John H. Gagnon, la « réception

¹ Cf. N. Elias, 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, notamment pp. 248-277 [édition originale : *Über den Prozess der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle, Haus zum Falken, 1939].

² Cf. S. Freud, 1989, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard [édition originale : *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig et Vienne, Franz Deuticke, 1905] ; S. Freud, 1988, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot [édition originale : *Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Vienne, Hugo Heller, 1913].

³ S. Dayan-Herzbrun, 1991, « La sexualité au regard des sciences sociales », *Sciences sociales et santé*, vol. IX, n° 4, pp. 7-22, p. 19. Voir également J. Weeks, 1985, *Sexuality and its Discontents : Meanings, Myths & Modern Sexualities*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 107.

⁴ Cf. É. Durkheim, 1969 [1896-97], « La prohibition de l'inceste et ses origines », in *Journal sociologique*, Paris, PUF, pp. 37-101 ; C. Lévi-Strauss, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF ; B. Malinowski, 1967, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot [édition originale : *Sex and Repression in Savage Society*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1927].

⁵ J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », in J. Gagnon, *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot, pp. 69-135, p. 75 [édition originale : « The Implicit and Explicit Use of the Scripting Perspective in Sex Research », *Annual Review of Sex Research*, 1990, n° 1, pp. 1-43. Le texte a été republié in J. Gagnon, 2004, *An Interpretation of Desire. Essays in the Study of Sexuality*, Chicago, University of Chicago Press].

d'un pénis en érection par un vagin ne veut pas dire la même chose pour les individus des îles Trobriand avant qu'ils n'aient eu le moindre contact avec l'Occident »¹. Comment les scénarios d'apprentissage de la sexualité influencent-ils les significations sociales qui sont attribuées à cette activité humaine ? Afin de préciser ma perspective d'étude, je m'appuierai sur le cas des Baruya² de Nouvelle-Guinée, analysé par Maurice Godelier. Certains aspects mis en évidence dans les recherches de l'anthropologue français me permettront d'offrir un exemple empirique qui illustre les significations variables attribuées à la sexualité et à ses pratiques en fonction des contextes sociaux de leur définition et de leur réalisation.

L'origine sociale des significations sexuelles

Comme le montre M. Godelier, chez les Baruya, lorsqu'un homme et une femme ont des rapports sexuels, la copulation doit être pratiquée en suivant des règles spécifiques qui obligent le couple à adopter une position particulière dans laquelle l'homme est allongé au-dessus de la femme. La position inverse est interdite « *car, dans ce cas, les liquides vaginaux de la femme couleraient sur le ventre de l'homme et détruiraient sa force et sa santé* »³. Chez les Baruya, « *on ne fait pas l'amour* » quand les hommes se préparent à la guerre ou avant qu'ils partent pour aller tuer les cochons⁴. De la même façon, les rapports sexuels sont interdits pendant les premiers jours de mariage, quand il faut construire une maison ou lorsqu'il est temps de défricher la forêt « *pour ouvrir les grands champs de taro* »⁵.

Néanmoins, la sexualité est nécessaire chez les Baruya pour assurer un ordre social, basé sur la domination masculine. Certaines pratiques sexuelles, en effet, permettent aux hommes baruya de devenir de « véritables hommes » à travers l'incorporation de l'attribut biologique de cette domination. L'incorporation se réalise, entre autres, par le rite de l'ingestion du sperme des aînés non mariés par les garçons

¹ *Ibid.* p. 73.

² M. Godelier, 1982, *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.

³ M. Godelier, 1992, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 94, n° 94, pp. 3-24, p. 5.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

baruya, permettant ainsi à ceux-ci d'acquérir la substance physiologique de la domination et de marquer leur passage dans le monde des adultes. Et c'est toujours le sperme – principe primordial et productif – qui permet à l'homme de nourrir la femme pendant sa grossesse, ainsi que l'enfant qu'elle porte dans son ventre. Par des coïts répétés, l'homme nourrit la mère de son enfant et son enfant lui-même, en le faisant « *croître dans le ventre de la femme* »¹. Qu'il s'agit d'un acte sexuel oral ou vaginal, la sexualité se configure chez les Baruya en tant que rouage fondamental pour soutenir un ordre spécifique des rapports sociaux. Elle n'est pas envisagée en tant qu'activité qui satisfait un désir de l'être humain lié à la sphère des plaisirs : la sexualité vise avant tout à la reproduction du pouvoir dominant des hommes sur les femmes.

Arrêtons-nous un instant sur le rite de l'ingestion du sperme des aînés par les garçons baruya en tant que moment clé de l'incorporation d'un attribut biologique qui permet de transférer le principe de la domination masculine². Comme le suggère une éclairante analyse de Christelle Hamel³, il paraît assez compliqué de faire remonter une telle pratique à la signification que nous donnons aujourd'hui de l'homosexualité dans nos sociétés occidentales. Nous sommes bien face à une pratique homo-sexuelle, littéralement « entre personnes de même sexe ». Mais nous sommes aussi devant une activité sexuelle qui assume une signification sociale différente, en fonction de son scénario de réalisation. Il s'agit d'une pratique inscrite dans une grille de lecture des relations entre les sexes qui suit les règles d'une construction sociale particulière. Cette pratique se configure comme moment clé d'un rite d'initiation qui s'insère, à son tour, dans un système de rapports soutenant l'organisation sociale des Baruya. Les scénarios sexuels qui constituent, justifient et permettent la réalisation d'une telle interaction sexuelle entre hommes – mais l'on pourrait dire la même chose de l'acte sexuel oral à travers lequel l'homme baruya nourrit avec son sperme la femme et son enfant – sont indissociables de leur contexte d'exécution et des significations qui leur sont attribuées. Il s'agit d'une pratique sexuelle qui relève d'une construction sociale particulière à

¹ M. Godelier, 1982, *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, *op. cit.*, p. 90.

² Je ne manquerai pas de revenir sur cette question dans le prochain chapitre pour en discuter la valeur dans une réflexion plus vaste sur les formes de construction de la masculinité.

³ C. Hamel, 2003, *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, *op. cit.*, p. 30. C'est grâce à la brillante lecture que C. Hamel fait du travail de M. Godelier que j'ai pu préciser mon intérêt à la fois pour la perspective théorique des scripts sexuels et pour sa valeur heuristique en tant qu'outil qui permet de penser les constructions sociales de la sexualité.

laquelle d'autres représentations et perceptions de la sexualité (comme celles qui sont les nôtres en tant qu'individus occidentaux, Français, Italiens, Européens...) ne peuvent pas être superposées.

Cet exemple nous montre comment la sexualité peut s'organiser différemment selon les sociétés. Le terme « sexualité », d'ailleurs, est lui-même le résultat d'une construction sociale historiquement située, puisqu'il est apparu pour la première fois en Occident au cours du XIX^e siècle, vers 1860¹, dans le registre linguistique médical, mais n'assumant les significations que nous lui attribuons aujourd'hui qu'au XX^e siècle. À travers l'analyse du cas des Baruya, nous comprenons mieux pourquoi la sexualité – comme le rappelle Maurice Godelier – représente toujours autre chose qu'elle-même et qu'elle dissimule toujours bien d'autres enjeux sociaux². C'est justement dans cette dissimulation, et dans cette capacité à dire autre chose qu'elle-même, que se situe le vrai point de départ d'une analyse sociologique de la sexualité.

Cependant, le fait de radicaliser la distinction entre les pratiques sexuelles et la signification sociale attribuée à ces pratiques risque aussi de renvoyer de nouveau à la dichotomie entre nature et culture que l'on se propose de dépasser. Or, c'est vrai que l'on pourrait tout simplement affirmer que les idées de nature et de culture sont elles-mêmes des constructions sociales, mais cette justification nous amènerait vers la voie d'un exercice rhétorique sans fin qui rendrait abstraits les propos tenus jusqu'ici. Au contraire, ce qui nous intéresse, c'est de penser ensemble la pratique sexuelle – les conduites – et ses significations sociales – l'interprétation que les sujets interrogés en donnent – à travers un outil interprétatif qui problématise en même temps les deux aspects de la question : l'action et le discours sur l'action. Pour ce faire, je m'appuierai sur les travaux de John H. Gagnon et William Simon³ qui nous offrent l'opportunité de penser la sexualité à la fois en tant que production des relations sociales et comme résultat d'un apprentissage individuel.

¹ M. Bozon, H. Leridon, 1993, « Les constructions sociales de la sexualité », *Population*, vol. 48, n° 5, pp.1173-1196, p. 1173.

² M. Godelier, 2001, « La sexualité est toujours autre chose qu'elle-même », *Esprit*, mars-avril 2001, pp. 96-104.

³ J. H. Gagnon, W. Simon, 1973, *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine [réédité en 2005, New Brunswick (New Jersey), Transactions Publishers].

2. Une lecture sociologique de la sexualité

Dans un article introduisant un texte de J. H. Gagnon – « Les usages explicites et implicites de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité »¹ – Michel Bozon et Alain Giami affirment que l'on ne peut pas faire une sociologie de la sexualité si « l'on n'accepte pas le postulat [...] que les comportements sexuels humains ne peuvent être analysés comme un fait d'instinct, programmé par la nature, au sens de la biologie de la reproduction animale »². Et en effet, le grand mérite du travail de J. H. Gagnon et W. Simon a été surtout celui de réaliser, inciter et soutenir le dépassement d'une approche naturalisante de la sexualité humaine³. Néanmoins, les recherches de J. H. Gagnon et W. Simon occupent une place à la fois centrale et périphérique dans l'histoire des études sur la sexualité en sciences sociales en Occident. Les travaux de ces deux sociologues américains – qui ont entamé leur collaboration pendant les années 60 au Kinsey Institute de Bloomington, dans l'Indiana⁴ – ont eu un rôle décisif dans l'évolution des recherches sur la sexualité aux États-Unis, alors qu'en Europe ils semblent être une référence secondaire.

La théorie des scripts sexuels représente la première tentative d'ériger la sexualité humaine au rang de véritable objet d'enquête sociologique. Héritière de la tradition de l'interactionnisme symbolique, l'approche de W. Simon et J. H. Gagnon étudie ce que l'on pourrait appeler – en paraphrasant Erving Goffman – les « cadres sexuels de l'interaction ».

Dans leur premier ouvrage, *Sexual Conduct*⁵, et notamment dans le premier chapitre¹, les deux sociologues présentent et développent leur approche en partant d'une

¹ Voir pp. 73-79 du dossier thématique « Sur la sexualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1999, vol. 128 (il s'agit de la traduction d'une partie du long article de J. H. Gagnon, 1990, « The Implicit and Explicit Use of the Scripting Perspective in Sex Research », *op. cit.*).

² M. Bozon, A. Giami, 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, pp. 68-72, p. 69.

³ Dans ce travail, j'emploierai aussi bien le terme « naturaliser » que celui de « biologiser » en cherchant pourtant à rendre compte, à travers leur usage, de quelques nuances. Le terme « naturaliser » sera utilisé pour indiquer plutôt l'« opération consistant à renvoyer un comportement [...] à une "nature" échappant à l'histoire et aux déterminations sociales » (D. Memmi, 2014, *La revanche de la chair. Essai sur les nouveaux supports de l'identité*, Paris, Seuil). L'expression « biologiser » désignera plutôt l'explication biologique d'un phénomène psychologique ou social (*ibid.*).

⁴ A. Giami, 2008, « John Gagnon et la perspective des scripts de la sexualité. Préface », in J. Gagnon, *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, *op. cit.*, pp. 7-36.

⁵ J. H. Gagnon, W. Simon, 1973, *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, *op. cit.*

critique de la théorie psychanalytique de Sigmund Freud ainsi que d'une remise en question des études empiriques d'Alfred Kinsey. Selon J. H. Gagnon et W. Simon, S. Freud – qui interprète l'histoire de l'homme comme l'histoire de la répression de ses instincts – aurait eu le mérite de reconduire au cœur de l'existence humaine la question sexuelle, en lui reconnaissant un rôle central dans le développement psychique (et social) de l'individu. Cependant, le père de la psychanalyse aurait aussi attribué à la sexualité une origine exclusivement naturelle – symbolisée par la force incontrôlable des pulsions humaines². Les travaux d'A. Kinsey auraient contribué à soutenir cette approche, en considérant le corps humain comme une entité autonome et séparée du monde social, brisé en une multitude de données statistiques, afin de parvenir à la vérification des sources naturelles qui seraient à l'origine de toute action sexuelle³.

Au contraire, J. H. Gagnon et W. Simon proposent une approche « *sociale-constructionniste de la sexualité* »⁴. Leur perspective historicise l'étude sur la conduite sexuelle des êtres humains, en accordant un rôle fondamental à l'analyse des phénomènes sociaux et culturels par lesquels s'élaborent les significations, individuelles et collectives, définissant la sexualité humaine, ses contextes et ses pratiques.

Pendant la même période, c'est la réflexion sur la sexualité de Michel Foucault qui s'impose. Le philosophe français a commencé à travailler sur la question du « dispositif de sexualité » vers la moitié des années 70 – et notamment lors de ses séminaires sur les « anormaux » au Collège de France entre 1974 et 1975⁵ – publiant le premier volume de son *Histoire de la sexualité* en 1976⁶. J. H. Gagnon et W. Simon ont entamé leur réflexion pendant les années 60. Au cours des mêmes années, des deux côtés de l'Atlantique se développaient donc deux réflexions visant toutes deux à dépasser l'« hypothèse répressive » et la lecture des comportements sexuels selon les approches naturalistes, pour étudier la sexualité en tant qu'enjeu historique et

¹ J. H. Gagnon, W. Simon, 2005[1973], « The Social Origins of Sexual Development », in *ibid.*, pp. 1-20. Le texte a été traduit en français dans l'ouvrage *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, *op. cit.* (2008), sous le titre « Les origines sociales du développement sexuel », pp. 37-68.

² J. H. Gagnon, W. Simon, 2005[1973], « The Social Origins of Sexual Development », *op. cit.*, pp. 5-7 et p. 8.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ A. Giami, 2008, « John Gagnon et la perspective des scripts de la sexualité. Préface », *op. cit.*, p. 23.

⁵ M. Foucault, 1999, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil-Gallimard.

⁶ M. Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité*, tome I. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

socialement construit¹. Ce que le travail de J. H. Gagnon et W. Simon partage avec la réflexion foucauldienne est l'intérêt porté au rôle central occupé par la question de la sexualité dans nos sociétés et notamment à son pouvoir productif des relations entre les individus. La sexualité humaine est un thème abordé pour en discuter surtout le rôle dans le discours public, et donc pour étudier les processus de son « invention » en société, à travers le langage, les significations, les représentations collectives qui permettent de la nommer, de la reconnaître, d'en faire un domaine d'action, d'étude, et de choix, individuels et collectifs.

Néanmoins, au fil des années, si la réflexion du philosophe français a fini par devenir en Europe une référence incontournable – non seulement pour les sciences sociales, mais aussi pour les approches médicales, historiques, épistémologiques, psychiatriques et politiques de la sexualité humaine –, les travaux de J. H. Gagnon et W. Simon ont eu du mal à trouver leur espace dans les sciences sociales. Il s'agit d'un aspect encore plus paradoxal si l'on pense que M. Foucault n'a consacré qu'une partie assez limitée de son œuvre à la question de la sexualité, en affirmant lui-même ne pas vouloir s'intéresser à la sexualité en tant que pratique, mais plutôt à l'étude historique de son affirmation comme champ de régulation de la conduite humaine, et ce pour démasquer les mécaniques de pouvoir qui ont produit le sujet moderne². Comme on le verra plus loin, l'approche de J. H. Gagnon et W. Simon et la réflexion de M. Foucault me semblent pouvoir construire un dialogue fructueux entre elles. Avant d'analyser les raisons de ce dialogue, il me semble néanmoins nécessaire de préciser la perspective théorique des scripts sexuels. Comment peut-elle contribuer à mon approche sociologique de la sexualité ? Quel usage en ferai-je pour interroger les expériences sexuelles des interviewés ? Et, surtout, que sont les « scripts » ?

2.1 La perspective des scripts sexuels

Le terme « script » demeure assez difficile à traduire. Il n'est pas simple d'adapter ce mot en garantissant que sa traduction préserve le sens originel de l'expression utilisée dans les travaux de J. H. Gagnon et W. Simon. Le mot « script » renvoie à la fois à la

¹ A. Giami, 2008, « John Gagnon et la perspective des scripts de la sexualité. Préface », *op. cit.*, p. 24.

² M. Foucault, 1994, « Non au sexe roi », in *Dits et écrits*, Tome III, Paris, Gallimard, pp. 256-269, p. 256.

notion de « scénario » – par exemple théâtral ou cinématographique, en fonction duquel l'acteur joue son rôle – et à celle de « récit » – dont l'intrigue prévoit un déroulement déjà écrit. En ce sens, les scripts ne se limiteraient pas à décrire les actes des sujets mais, également, à les prescrire. Or, la perspective des scripts ne doit pas être interprétée de ce point de vue « restrictif » : il ne faut pas voir dans la capacité prescriptive des scripts une force souveraine, extérieure et contraignante qui agit sur l'individu¹. La perspective des scripts permet plutôt de prendre en compte les significations et les interprétations que les acteurs de la situation – prétendue sexuelle – donnent à la situation elle-même, en la reconnaissant effectivement en tant que sexuelle et construisant leurs conduites en fonction de la signification attribuée. Selon J. H. Gagnon et W. Simon, « *toutes nos expériences sexuelles sont construites comme des scripts, appris, codifiés, inscrits dans la conscience, structurés, élaborés comme des récits* »². Nous sommes face à une sorte de savoir-faire, de technique, de capacité qu'ont les individus pour reconnaître certains états du corps et certains cadres d'interaction (une excitation sexuelle, une érection, le rapprochement de deux corps, etc.) qui, en raison d'une socialisation préalable à leurs significations, sont interprétés comme étant sexuels ou susceptibles de devenir tels. Pour le dire autrement, le script permettrait au sujet de faire le lien entre le désir sexuel (ou le manque de désir) et l'activité sexuelle elle-même (ou l'impossibilité de sa réalisation).

Or les situations reconnues et définies comme « sexuelles » ne concernent pas que la relation avec un ou une partenaire. Elles peuvent aussi intéresser exclusivement le sujet et son rapport à soi, par exemple dans le cas des scripts construisant l'activité auto-érotique. Pareillement, les significations attribuées à ce qui peut devenir une interaction sexuelle peuvent également varier d'une société à l'autre, ou d'un individu à l'autre. J. H. Gagnon et W. Simon définissent trois types de scripts³ – dont la théorisation a été progressivement perfectionnée par les deux sociologues, tantôt ensemble, tantôt séparément, depuis sa première formulation en 1973⁴ : les scripts intrapsychiques, les scripts interpersonnels et les scripts culturels. Si ce troisième type de script concerne les

¹ Il s'agit d'ailleurs du piège interprétatif où tombent souvent ceux qui contestent, plus ou moins directement, l'utilité scientifique d'une lecture de la sexualité en termes de scripts. Voir par exemple M. Banens, 2010, « Gagnon et Simon et la théorie des scripts sexuels », *Canal psy*, n° 92, pp 11-13.

² M. Bozon, 2013, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Armand Colin (3^e édition), p. 101.

³ J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 78.

⁴ M. Bozon, A. Giami, 1999, « Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir. Présentation de l'article de John Gagnon », *op. cit.*, p. 68.

prescriptions culturelles qui guident la vie collective en lien avec le domaine sexuel, les deux autres formes agissent respectivement sur le plan subjectif de la vie mentale – script intrapsychique – et au niveau des interactions sociales et de leur organisation – script interpersonnel¹.

Les scripts intrapsychiques « *résultent en partie du contenu des scénarios culturels et des exigences de l'interaction* »² tout en ayant aussi une origine indépendante. Au sein des scripts intrapsychiques se conjuguent et s'organisent les « *schèmes cognitifs structurés, qui prennent la forme de séquences narratives, de projets, de fantasmes sexuels* »³, élaborés par chacun en fonction de son expérience personnelle de la sexualité (son vécu, ses rencontres, ses scénarios culturels de référence, etc.). C'est ici que la vie mentale du sujet et son comportement se combinent, en identifiant les situations considérées sexuelles et en interprétant les états corporels correspondants⁴.

Les scripts interpersonnels, en revanche, opèrent sur le plan de l'interaction. Il s'agit de la dimension la plus empirique des scripts car, à ce niveau, ce sont les séquences ritualisées des actes individuels qui doivent être repérées par les acteurs participant à l'interaction afin de détecter les signes des significations sexuelles⁵. Des techniques de séduction à la rencontre entre partenaires, jusqu'à l'excitation sexuelle et à l'acte, les interactions se construisent – plus ou moins explicitement – sur une « *organisation de conventions partagées qui permettent à deux acteurs ou plus de participer à un acte complexe impliquant une dépendance mutuelle* »⁶.

Enfin, les scénarios culturels – ou scripts d'ordre culturel – « *sont des prescriptions collectives qui disent le possible mais aussi ce qui ne doit pas être fait en matière sexuelle* »⁷. Il s'agit par exemple des recommandations ou des interdits qui constituent l'arrière-plan symbolique par lequel interpréter la conduite sexuelle, la

¹ M. Bozon, 2013, *Sociologie de la sexualité*, op. cit., p. 102.

² J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », op. cit., pp. 84-85.

³ M. Bozon, 2013, *Sociologie de la sexualité*, op. cit., p. 102.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ J. H. Gagnon, W. Simon, 2005[1973], *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, op. cit., pp.14-15. La traduction du texte original est reprise de l'article co-écrit par M. Bozon, A. Giami, 1999, « Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir. Présentation de l'article de John Gagnon », op. cit., p. 70.

⁷ M. Bozon, 2013, *Sociologie de la sexualité*, op. cit., p. 102.

sienne ou celle des autres, en fonction des contextes et des interactions. Ces prescriptions – comme celle du rapport sexuel admis seulement dans le cadre du mariage entre un homme et une femme – s’inscrivent dans un registre bien plus vaste de références culturelles, qui traversent les coutumes d’un peuple, le langage, la littérature, la musique, les textes sacrés, ou encore les fonctionnements institutionnels d’une société, en offrant aux acteurs les clés pour reconnaître un script sexuel, pouvoir y adhérer ou bien le refuser¹. Comme le souligne Michel Bozon, « *même s’ils constituent la toile de fond symbolique du sexuel, les scénarios culturels ne fonctionnent qu’en étant l’objet d’interprétations (au sens théâtral) de la part des acteurs sociaux, d’un part au plan intrapsychique, de l’autre au plan interpersonnel [...]* »².

De surcroît, si les scénarios culturels semblent se caractériser comme étant le cadre symbolique qui permet la construction de la conduite sexuelle des individus, ils n’ont finalement pas un pouvoir prédictif capable de décrire une conduite sexuelle avant qu’elle n’advienne³, du fait qu’ils sont continuellement interprétés et réinterprétés par les acteurs sociaux, aussi bien sur le plan des scripts intrapsychiques que des scripts interpersonnels. Par exemple, le comportement du sujet avec un ou une partenaire qui partage avec lui (ou elle) un même scénario culturel de référence, peut varier lorsque le même sujet rencontre un ou une partenaire dont le scénario culturel de référence est différent. De surcroît, chaque individu engage une relation spécifique aux trois scripts en fonction d’un ensemble très vaste de variables possibles : son âge, son milieu social d’origine, son capital économique ou culturel, etc.

L’individu n’est donc pas l’objet des scénarios sexuels mais un sujet qui participe à leur construction à travers ses actions. Tout en suivant une approche héritière de l’interactionnisme symbolique, la perspective des scripts s’intéresse aux comportements humains comme étant structurés *sur* et *à travers* des modèles d’action, socialement construits, qui peuvent néanmoins être retravaillés *par* les sujets, *avec* les autres et *dans* le cadre des interactions sociales. Les scripts, donc, offrent au sujet des outils et des repères pour reconnaître et interpréter les cadres de son expérience, individuelle et

¹ M. Bozon, 2013, *Sociologie de la sexualité*, *op. cit.* p. 102 ; J. Gagnon, 2008, « L’utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 84.

² M. Bozon, 2013, *Sociologie de la sexualité*, *op. cit.*, p. 102.

³ M. Bozon, A. Giami, 1999, « Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir. Présentation d’un article de John Gagnon », *op. cit.*, p. 70 ; J. Gagnon, 2008, « L’utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 86.

collective. J. H. Gagnon et W. Simon sont moins intéressés à définir les instances qui sont à l'origine de la conduite sexuelle qu'à reconnaître les scénarios qui la rendent possible. Le glissement de perspective n'est pas anodin. Il s'agit tout simplement de faire remonter le projet scientifique des deux sociologues à son champ théorique d'origine, celui de l'interactionnisme, selon lequel

« [...] l'individu est un acteur interagissant avec les éléments sociaux et non un agent passif subissant de plein fouet les structures sociales à cause de son habitus ou de la "force" du système ou de sa culture d'appartenance. Il construit son univers de sens non à partir d'attributs psychologiques ou d'une imposition extérieure, mais à travers une activité délibérée de *donation de sens*. [...] l'interactionnisme valorise les ressources de sens dont [le sujet] dispose, sa capacité d'interprétation qui lui permet de tirer son épingle du jeu face aux normes et aux règles. Ces dernières sont dès lors des fils conducteurs, et non plus des principes rigides de conditionnement des conduites. »¹

Les scripts inscrivent les expériences des individus dans une dramaturgie et deviennent un opérateur analytique pour identifier les contextes d'expression de la sexualité. La manifestation du comportement sexuel est entendue en tant que déroulement de procédures qui conduisent à des résultats obtenus « *après que diverses étapes [ont] été franchies dans un ordre donné, et en respectant les règles d'un environnement socialement structuré (lieu, acteurs, etc.)* »². Une rencontre sexuelle est ainsi appréhendée en tant que combinaison de différentes étapes qui suivent un ordre : « *le fait de sortir ensemble le soir, de boire de l'alcool, de danser, sont des éléments [jugés] attendus du scénario culturel de la rencontre sexuelle* »³ dans nos sociétés. C'est en ce sens que nous pouvons affirmer que les scripts, tout en n'étant pas prédictifs des comportements sexuels, exercent un impact normatif sur la construction et le déroulement de leurs scénarios.

De ce point de vue, l'impact normatif des scripts sur le déroulement d'un scénario sexuel comme celui de la rencontre entre partenaires permet également une interprétation historique des significations attribuées à la sexualité. Par exemple, aujourd'hui – dans nos sociétés – le modèle de la transition à la sexualité génitale à

¹ D. Le Breton, 2004, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, pp. 46-47. Souligné dans le texte

² M. Bozon, A. Giami, 1999, « Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir. Présentation de l'article de John Gagnon », *op. cit.*, p. 71.

³ J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 95.

l'adolescence suit un parcours d'étapes progressives qui vont du baiser aux caresses sur le corps jusqu'aux parties intimes et qui, en passant par d'autres pratiques possibles – le sexe oral, par exemple – aboutissent à la pénétration génitale. Nous sommes face à un script, car les différentes étapes évoquées construisent une dramaturgie de l'expérience sexuelle qui convoque les expériences individuelles et interpersonnelles dans le cadre d'un contexte culturel spécifique. Or ce script a vécu des évolutions qui, au cours du XX^e siècle, ont conduit la transition vers la sexualité génitale à un prolongement de sa durée sur plusieurs années et phases, qui engagent souvent plusieurs partenaires¹. Cette évolution marque clairement un changement effectif des habitudes sexuelles des adolescents, mais elle définit aussi de nouvelles normativités qui se construisent autour de ces évolutions. L'accès à la sexualité génitale ne s'inscrit plus dans le scénario du rite de passage de la première nuit de noces. De nouvelles significations et de nouveaux scénarios de l'expérience sexuelle juvénile s'imposent, en affirmant un script que l'on définirait plutôt d'accès « progressif » à la sexualité avec différents partenaires².

La perspective des scripts permet donc de faire glisser l'analyse des pratiques aux représentations, et vice versa, sans nécessairement distinguer les deux champs. C'est ainsi que l'expérience sexuelle est mise en relation permanente avec d'autres dimensions de la vie humaine et interprétée en tant que sphère d'action – pratique et mentale – du sujet. Les significations associées à la sexualité peuvent construire et orienter l'expérience du sujet même lorsqu'il ou elle n'a jamais vécu un rapport sexuel et, de la même manière, ces significations peuvent être mises en correspondance avec d'autres expériences biographiques qui n'ont pas forcément un lien direct et intuitif avec la sphère sexuelle. La sexualité s'affirme ainsi en tant qu'expression de l'articulation que chaque individu élabore entre un répertoire de significations, un répertoire de scénarios et un répertoire de pratiques³.

¹ M. Bozon, A. Giami, 1999, « Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir. Présentation de l'article de John Gagnon », *op. cit.*, p. 71.

² Cf. N. Bajos, M. Bozon (dir.), 2008, *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris, La Découverte (notamment les parties II et III) ; M. Bozon, 1993, « L'entrée dans la sexualité adulte : le premier rapport et ses suites », *Population*, vol. 48, n° 5, pp. 1317-1352 ; H. Lagrange, B. Lhomond, 1997, *L'entrée dans la sexualité. Le comportement des jeunes dans le contexte du sida*, Paris, La Découverte (notamment la partie I).

³ N. Bajos, M. Bozon, A. Ferrand, A. Giami, 1993, « Orientation de la démarche de recherche », *op. cit.*, p. 33.

2.2 L'expérience de la sexualité à travers l'assujettissement aux normes

Comme je l'ai déjà évoqué, ma volonté est de faire dialoguer la perspective des scripts avec la réflexion foucauldienne.

Les travaux de M. Foucault sur « l'usage des plaisirs »¹ ont permis de comprendre comment, en Occident, la sexualité a pu s'affirmer historiquement en tant qu'espace pour la construction morale de soi. Comme le souligne M. Bozon, la lecture que le philosophe français offre des évolutions du discours sexuel peut également être interprétée comme une véritable proposition scientifique qui invite les sciences sociales, et notamment la sociologie, à faire de la sexualité un laboratoire privilégié pour étudier les dynamiques du rapport entre individu et société². En effet, s'il est vrai que la prolifération contemporaine de discours, normes et savoirs autour de la sexualité – qu'ils relèvent du champ de la santé, de la politique ou, plus généralement, des expériences quotidiennes de chacun, dans la vie de couple, en famille, ou encore dans le cercle amical, etc. – conduit le sujet à réfléchir de plus en plus à sa biographie sexuelle, l'analyse foucauldienne semble rendre compte également de l'importance jouée par le contexte social dans un tel rapport du sujet à soi-même. Le pouvoir des liens sociaux nourrit, oriente et renouvelle les représentations et les expériences subjectives de la sexualité. Cela conduit à affirmer que le rapport que l'être humain entretient avec la sexualité ne peut pas être considéré comme un espace de libération et d'autonomisation totales pour le sujet³. Si aujourd'hui l'on observe l'accélération de processus d'individualisation sexuelle, qui expriment la prolifération des « carrières sexuelles » possibles⁴, il ne faut pas non plus oublier que de nombreuses autres contraintes continuent de jouer un rôle majeur. Si « *la succession d'événements, de partenaires et de pratiques* »⁵ qui jalonnent le développement érotique individuel se révèle de plus en plus variée, cela ne signifie pas que les carrières sexuelles de chacun cessent d'être

¹ M. Foucault, 1984, *Histoire de la sexualité*, tome II. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.

² M. Bozon, 2001, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité », *op. cit.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ P. Combessie, 2008, « Le partage de l'intimité sexuelle. Pistes pour une analyse du pluripartenariat au féminin », in D. Le Gall (dir.), *Identités et genres de vie. Chroniques d'une autre France*, Paris, L'Harmattan, pp. 261-290, p. 268 ; M. Pollak, 1982, « L'homosexualité masculine, ou le bonheur dans le ghetto ? », *Communications*, n° 35, « Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité », pp. 37-55, p. 39.

⁵ M. Dorais, 1991, *Tous les hommes le font. Parcours de la sexualité masculine*, Montréal, VLB, p. 127.

traversées par l'action des rapports de pouvoir. Les inégalités entre les sexes persistent ; les dynamiques de hiérarchisation qui produisent les relations entre les acteurs sociaux – en fonction de leur classe sociale, de leurs capitaux économiques et culturels, de leur origine, de leur âge, etc. – conditionnent la vie sexuelle. Nous ne sommes nullement face à un scénario d'autodétermination du sujet¹. Ainsi, la sexualité se configure également en tant que résultat des processus sociaux qui enchâssent les expériences individuelles dans une trame plus complexe à la fois d'inégalités, de contraintes et d'opportunités. Néanmoins, si d'un côté le sujet agit dans la dépendance des cadres sociaux de la sexualité, d'un autre côté c'est aussi *à travers* ces mêmes cadres, leurs significations, leur construction sociale, leurs tensions, que le sujet peut élaborer, interpréter, justifier, négocier et, enfin, mettre en récit sa biographie sexuelle.

En ce sens, en oscillant entre dépendance et construction de nouvelles marges de manœuvre, les scripts sexuels se configurent pour le sujet – mais aussi pour le chercheur – comme des grilles de lecture qui permettent de définir et raconter la sexualité. Selon cette perspective, j'envisagerai la théorie des scripts comme un opérateur analytique grâce auquel penser les processus contemporains d'individualisation sexuelle qui montrent le passage progressif d'une sexualité construite « *par des contrôles et des disciplines externes aux individus* »² – qui dirigent le sujet de l'extérieur – vers une sexualité organisée par des disciplines qui, au contraire, sont de plus en plus internes aux individus³, intériorisées et négociées par le sujet. Dans ce cadre, mon objectif n'est pas de définir ces disciplines externes et internes comme deux pôles opposés qui déterminent une relation dichotomique au sein des biographies individuelles. Je souhaite plutôt arriver à penser ensemble ces deux pôles et à en faire les outils interprétatifs des vécus et des récits sexuels de mes interlocuteurs, en interrogeant le rôle que le sujet joue dans leur combinaison réciproque. Je me suis donc intéressé aux recompositions individuelles des normes, des savoirs, des rapports sociaux qui construisent les cadres sociaux de la sexualité, afin de comprendre comment ces processus de recombinaison

¹ Cf. A. Béjin, M. Pollak, 1977, « La rationalisation de la sexualité », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 62, pp. 105-125.

² M. Bozon, 2004, « La nouvelle normativité des conduites sexuelles, ou la difficulté de mettre en cohérence les expériences intimes », in J. Marquet (dir.), *Normes et conduites sexuelles. Approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, pp.15-33, p. 15 ; P. Simon, 2002, « Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité ? » Entretien avec Michel Bozon, *Mouvements*, 2002/2 n°20, pp. 15-22, p. 15.

³ *Ibid.*

s'inscrivent dans les biographies des interviewés, où les scripts de la sexualité s'entrecroisent avec d'autres sphères sociales. Comment les normes sexuelles définissent-elles les personnes rencontrées en tant que jeunes, hommes, fils, amis, partenaires sexuels, immigrés, musulmans ?

Les trois dispositifs de sexualité

À partir de l'analyse du matériau empirique recueilli, j'ai repéré trois grands axes normatifs qui définissent, orientent et construisent les cadres sociaux de la sexualité des jeunes hommes interrogés. Ces trois axes découlent des parcours d'éducation, de socialisation et d'expérience de la sexualité vécus individuellement et collectivement par les interviewés : dans leurs famille et milieu d'origine, avec les pairs, avec leurs partenaires (passagères ou stables), à travers le rapport aux scénarios culturels de référence. Les trois axes que j'ai repérés classifient la sexualité selon trois ordres spécifiques : l'un distinguant entre sexualité licite et sexualité illicite – notamment à travers la distinction entre rapport sexuel dans le cadre conjugal et hors de ce cadre – ; un autre soutenant l'interprétation des sexualités masculine et féminine selon une lecture de double standard asymétrique ; et, enfin, un troisième axe faisant de l'hétérosexualité le scénario normatif de référence.

Ces trois axes seront pensés comme trois dispositifs qui produisent les trajectoires de l'individualisation sexuelle des interviewés. En effet, ces axes normatifs se configurent comme des ressources symboliques qui permettent au sujet d'agir et de mettre en récit ses actions. Ces récits et ces actions sont néanmoins inscrits dans une sorte de « *pré-compréhension du monde* » comme le dirait Paul Ricœur, car ils sont « *déjà articulés dans des signes, des règles, des normes* »¹ de référence. Ces normes expriment des jugements de qualité sur la sexualité – en indiquant celles qui sont considérées les « bonnes », les « mauvaises », les « meilleures » ou les « pires » formes de sexualité – et guident l'interprétation que les sujets donnent de leurs propres conduites – et des comportements des autres. Ainsi, les axes normatifs qui ont été repérés se configurent à la fois comme des scripts permettant la mise en récit des

¹ P. Ricœur, 1983, *Temps et récit*, Tome I, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, p. 108 et p. 113.

expériences vécues par les interviewés et des cadres régulant les scénarios et les actions des sujets dans la sexualité.

L'usage de la notion de dispositif pour définir ces trois axes relève d'un choix précis. En m'appuyant sur l'interprétation que Michel Foucault propose de cette notion – qui pourtant évolue dans la réflexion du philosophe français en fonction de l'objet d'étude abordé¹ –, j'entends le dispositif comme un ensemble de savoirs qui permettent la production de normes de conduite – explicites ou implicites, dites ou non dites – qui orientent les rapports entre les individus en société ainsi que les formes de réflexivité des individus à ces mêmes rapports. La force normative du dispositif s'exprime dans les actions des sujets non pas en les enfermant dans leur propre rôle et en instituant des prohibitions sur leurs conduites mais, tout au contraire, en leur offrant des repères pour situer, interpréter et orienter leurs actions, attribuer à celles-ci des significations et expliquer, en même temps, le sens conféré à ces significations. Le pouvoir normatif des dispositifs – socialement appris, reconnus, partagés et reproduits – joue ainsi son rôle, en permettant aux sujets une individualisation de leurs conduites dans l'espace d'un assujettissement constant aux normes qui produisent ces mêmes conduites.

Ce qui m'intéresse ici n'est pas de repérer qui parmi les interviewés respecte effectivement l'impact normatif des trois dispositifs mentionnés, et qui, au contraire, le transgresse. Chaque individu jongle avec les significations sociales attribuées à l'expérience sexuelle : en s'opposant au pouvoir des dispositifs normatifs qui produisent ces significations, en le soutenant, en en faisant un outil pour détourner les normes elles-mêmes, en construisant de nouveaux scénarios d'action. Mais, dans tous ces cas, les trois axes normatifs qui définissent les scripts de la sexualité finissent par exercer leur action *à travers* les sujets eux-mêmes. Ainsi, les scripts deviennent également des modes de relation entre individus. C'est justement de ce point de vue que j'envisagerai les scripts : en en faisant un opérateur analytique capable de sonder non seulement le rapport du sujet à sa propre biographie sexuelle mais aussi un terrain d'observation pour

¹ De ses recherches sur la généalogie du pouvoir disciplinaire (M. Foucault, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard) à la définition des processus de verbalisation et dévoilement du discours sur la sexualité (1976, *Histoire de la sexualité*, tome I. *La volonté de savoir*, *op. cit.*), jusqu'aux réflexions sur les modes d'action de ces pouvoirs en sociétés (voir notamment M. Foucault, 1977, « Corso del 7 gennaio 1976 », in A. Fontana, P. Pasquino [dir.], *Microfisica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 163-177 [repris in « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard-Seuil, « Cours du 7 janvier 1976 », pp. 21-36, 1997] ; M. Foucault, 1994, « Le jeu de Michel Foucault », *op. cit.*).

étudier l'articulation d'un ensemble de rapports sociaux impliquant les jeunes hommes interviewés en fonction de différentes variables – la religion, l'âge, le genre, l'ethnie, le milieu d'origine, ou encore la condition d'immigré.

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

L'un des éléments centraux qui, chez les jeunes hommes interrogés, définissent l'action des trois dispositifs mentionnés est certainement le pouvoir de la référence religieuse. En particulier, la référence à l'interdit sexuel préconjugal et la distinction entre sexualité licite dans le mariage et sexualité illicite en dehors de l'union conjugale, ont souvent caractérisé les récits recueillis.

Tout au long de l'enquête ethnographique – comme nous le verrons –, ces récits ont fait l'objet d'un travail de déconstruction. Ainsi, l'analyse du pouvoir normatif de la religion a fini par se révéler une entrée particulièrement productive. Les observations et les entretiens menés ont montré que les préceptes islamiques sont pour les interviewés – qui ne se définissent pas tous en tant que « musulmans pratiquants »¹ – l'élément le plus visible et manifeste d'un ensemble bien plus vaste de scénarios de socialisation, d'expériences biographiques, de formes multiples de rapport à soi et à autrui, qui se révèlent à travers la description de différents scripts sexuels.

L'étude du sacré permet d'interroger les processus de construction des normes qui régissent les conduites individuelles et collectives. Comme l'explique Émile Durkheim, le sacré demeure avant tout une projection transcendante du pouvoir que la société exerce sur les individus². Les préceptes qui composent la morale religieuse seraient capables d'orienter, de juger et de classer aussi bien les actes des sujets que leurs manières de penser. La normativité du sacré s'affirme donc comme une force sociale, qui découle d'un ordre collectif construit sur des individus – et des individualités – en relation entre eux. Or, mon objectif ici n'est pas de reconnaître, comme le fait É. Durkheim, les éléments qui définissent le pouvoir normatif du sacré en tant que fait

¹ Dans le chapitre IV, lorsqu'il s'agira de présenter la population d'étude, je reviendrai sur la définition de « musulman » que j'ai adoptée dans ma démarche.

² É. Durkheim (1968[1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF (5^e édition). Voir notamment le livre II, « Les croyances élémentaires », chapitre VII.

social. Plus modestement, je chercherai à comprendre comment, dans la population d'étude choisie, le rapport à la religion construit les comportements des individus au sein d'un ensemble de relations sociales. Dans ce cadre, je chercherai à interroger le rapport entre interdits musulmans et conduites sexuelles chez les jeunes hommes interviewés, tout en m'intéressant aussi bien aux ruptures qu'aux continuités qui émergent d'un tel rapport entre normes et vécus.

De nombreuses recherches portant sur la jeunesse marocaine contemporaine font émerger l'intérêt d'un regard focalisé sur la question du rapport entre conduites sexuelles et normes religieuses¹. Ces recherches, en analysant surtout la phase de la transition vers l'âge adulte, montrent par exemple les difficultés que les jeunes Marocains d'aujourd'hui (et surtout les jeunes qui ont grandi dans les centres urbains du pays, et dans la majeure partie des cas les jeunes diplômés du secondaire et du supérieur) rencontrent pour faire coexister leur identité de musulmans avec l'expérience d'une sexualité préconjugale², prohibée par la morale religieuse³. Ces études mettent en évidence que, pour ces jeunes, le mariage, repoussé à un âge de plus en plus avancé, n'est plus une étape immédiate franchie après l'obtention d'un travail stable et la fin du parcours d'études, comme cela pouvait se passer dans ce pays jusqu'aux années 80⁴.

¹ Cf. notamment A. Ajbilou, B. Boudarbat, 2007, *Youth Exclusion in Morocco: Context, Consequences and Policies*, Middle East Youth Initiative Working Paper, n° 5 ; M. Bennani-Chraïbi, 1994, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, op. cit. ; R. Bourqia, M. El Harras, D. Bensaid, 1995, *Jeunesse estudiantine marocaine. Valeurs et stratégies*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines ; R. Bourqia (dir.), 2000, *Les jeunes et les valeurs religieuses*, op. cit. ; A. Dialmy, 2000, *Jeunesse, sida et Islam au Maroc. Les comportements sexuels des Marocains*, op. cit. ; M. El Ayadi, H. Rachik, M. Tozy, 2007, *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, op. cit.

² Les résultats de la dernière enquête « Connaissances, Attitudes et Pratiques (CAP) des jeunes en matière d'infections sexuellement transmissibles et le sida » réalisée par le ministère de la Santé du Royaume du Maroc en 2013 et publiée en 2014 (« Étude Connaissances, Attitudes et Pratiques [CAP] des jeunes en matière d'IST et VIH/sida. Présentation des résultats. Ministère de la Santé, Royaume du Maroc »), montrent que dans ce pays l'âge moyen au premier rapport sexuel avec pénétration chez les garçons est de 16,7 ans contre 17,8 ans chez les jeunes femmes. L'enquête a été menée au niveau de cinq régions représentant 48 % de la population du pays et respectant la représentativité selon le sexe, l'âge et le milieu de résidence (urbain/rural). L'échantillon était de 2200 jeunes des deux sexes âgés de 15 à 24 ans.

³ Par « morale », j'entends l'ensemble de « valeurs et [de] règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers » comme la religion, mais aussi la famille ou les institutions éducatives (M. Foucault, 1984, *Histoire de la sexualité*, tome II. *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 32).

⁴ Au Maroc, l'âge moyen au mariage a reculé aussi bien pour les hommes que pour les femmes pendant les trente dernières années. Selon les résultats de l'Enquête nationale démographique à passages répétés (ENDPR) 2009-2010 – la dernière réalisée par le Haut Commissariat au Plan du Royaume du Maroc dont les résultats soient disponibles –, l'âge moyen au mariage est aujourd'hui d'environ 31 ans pour les

Ainsi, l'expérience de la sexualité s'inscrit de manière plus systématique dans la phase préconjugale, en obligeant les jeunes Marocains, musulmans, à composer avec la culpabilité d'une sexualité vécue au sein de l'interdit¹. Ce rapport entre préceptes musulmans et conduites sexuelles illicites est une question particulièrement complexe à traiter, qui aura un rôle central dans la présente étude.

Afin de préciser la démarche qui sera adoptée pour traiter cette question, j'essaierai d'abord d'approfondir la relation que la religion musulmane entretient avec la sexualité.

3.1 Islam et sexualité. La complexité du rapport entre normes et vécus

L'islam² définit le cadre du plaisir sexuel interdit à travers le terme *zinâ*, qui désigne la fornication. Le *zinâ* indique la pénétration vaginale illicite³ 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* »⁴. 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.

Comme l'explique Abdelwahab Bouhdiba, l'islam interprète le *zinâ* comme l'antithèse du *nikâh*⁵, qui est le cadre licite de l'union conjugale où le plaisir sexuel non seulement est admis mais aussi représenté comme une composante décisive qui soutient la relation entre mari et épouse et surtout qui « *reprend et amplifie un ordre cosmique* »

hommes et d'environ 26 ans pour les femmes, alors que pendant les années 60 l'âge moyen était d'environ 24 ans pour les hommes et d'environ 17 pour les femmes (« Enquête nationale démographique à passages répétés 2009-2010. Principaux résultats », Rabat, 2011, p. 18). Ces données concernent l'ensemble du milieu urbain et rural marocain.

¹ A. Dialmy, 2000, *Jeunesse, sida et Islam au Maroc. Les comportements sexuels des Marocains*, op. cit.

² 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 (F. Lagrange, 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, université Paris Sorbonne/Paris IV, p. 11).

³ F. Lagrange, 2007, *Islam d'interdits, islam de jouissances. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*, op. cit., p. 135.

⁴ M. H. Benkheira, 1997, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en Islam*, Paris, PUF, p. 284.

⁵ A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam*, op. cit., p. 25.

divin¹. Selon Georges-Henri Bousquet, contrairement au christianisme, la religion musulmane invite aux plaisirs de la chair et notamment à la satisfaction des désirs sexuels : la seule restriction fondamentale est le péché de *zinâ*². La religion musulmane est ainsi interprétée comme une doctrine qui construit son discours sur la sexualité sans réprimer les passions humaines dans le but d'en expurger l'exaltation des plaisirs. Elle inviterait à expérimenter les formes de la jouissance tout en en délimitant la réalisation au cadre du mariage entre homme et femme³. Elle préconiserait donc la construction d'une sorte d'*ars erotica* qui permet au sujet de se connaître et de connaître l'autre par le plaisir⁴.

Nikâh et *zinâ* constituent donc un couple d'opposés, car il n'existe pas de fornication si ce n'est par rapport au cadre du mariage entre homme et femme⁵. Le mariage, strictement inscrit dans un ordre hétéronormatif, est donc entendu en tant que coït transcendé⁶ 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* »⁷. 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 l'ordre divin. Ainsi, toute forme de relation sexuelle non conjugale est explicitement condamnée en tant qu'acte qui viole et trouble un tel ordre.

Néanmoins, il est important de préciser que la construction du concept de péché et interdit sexuel 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 par les docteurs en jurisprudence islamique⁸. Il s'agit donc d'une élaboration des sources de la religion musulmane qui traverse l'histoire et les interprétations des savants. Ce sont ces interprétations qui ont construit le discours musulman sur la sexualité, et cela à travers « *leur interaction avec les textes*

¹ *Ibid.*, p. 19.

² G.-H. Bousquet, 1966[1953], *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose (2^e édition), p. 44.

³ *Ibid.*

⁴ Pour reprendre la formule utilisée par Michel Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité*, tome I. *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 77.

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

⁶ A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam*, *op. cit.*, p. 24.

⁷ *Ibid.*

⁸ G.-H. Bousquet, 1966 [1953], *L'éthique sexuelle de l'Islam.*, *op. cit.*, p. 56.

fondateurs »¹, le Coran et la tradition prophétique (*sunna*). Donc, si l'on reconnaît d'une part l'islam en tant que religion révélée, les interprétations qui ont été faites de cette tradition révélée doivent se situer 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 également 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* »², et s'entrelaçant avec d'autres transformations sociales, culturelles et religieuses. Pour reprendre la belle formule utilisée par Frédéric Lagrange, l'Islam se révèle être « *l'histoire des agencements du réel avec l'islam, qui est lui-même un ensemble de normes évolutives* »³.

Les études comme celles de G.-H. Bousquet et d'A. Bouhdiba⁴, tout en gardant leur indiscutable valeur scientifique, ont peut-être sous-estimé l'impact de ce dialogue perpétuel entre « Islam » et « islam », en cherchant à définir le paradigme d'une éthique sexuelle musulmane unique⁵. En ce sens, leurs études ont plus particulièrement mis sur une représentation de l'islam comme religion de la jouissance sexuelle qui exalte les voluptés humaines comme étant à la fois l'expression naturelle des instincts de la vie mondaine et la composante constitutive d'un ordre cosmique supérieur, qui se confirme à travers l'union entre homme et femme : une religion qui « *ne cherche nullement à déprécier, [et] encore moins à nier le sexuel* » mais qui « *lui confère au contraire un sens grandiose et lui donne une investiture transcendantale telle que la sexualité se*

¹ F. Lagrange, 2007, *Islam d'interdits, islam de jouissances. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*, op. cit., p. 11.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ À ces études l'on peut ajouter notamment certains travaux de Malek Chebel (voir notamment *L'esprit de sérail. Mythes et pratiques sexuelles au Maghreb*, Paris, Payot, 1988, ou *Encyclopédie de l'amour en islam. Erotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie*, Paris, Payot, 1995) très influents dans les sciences sociales occidentales.

⁵ Je parle ici d'éthique et non pas de morale car je fais référence non seulement aux valeurs et aux principes d'action propres au sujet ou à un groupe de sujets, mais aussi à la réflexion, personnelle ou collective, menée autour de ces valeurs et principes afin de dégager un modèle commun de conduite à adopter.

trouve déculpabilisée »¹. Cela ne fait que rapporter à la seule matrice religieuse la relation entre « monde arabo-musulman »² et sexualité, tout en laissant de côté les facteurs historiques qui traversent et marquent les civilisations des sociétés islamiques³. La question temporelle semble parfois disparaître derrière cette lecture – comme le souligne Joseph A. Massad⁴, l’un des auteurs qui ont été les plus critiques à l’égard de cette tradition d’études, et notamment envers le travail mondialement connu et traduit d’Abdelwahab Bouhdiba. L’objectif déclaré qui avait inspiré la réflexion de ce dernier est d’ailleurs la volonté de dégager « une “Weltanschauung” » qui définit l’« ensemble de traits “invariants” » caractérisant la personnalité arabo-musulmane face à la sexualité⁵. « Islam » et « islam » se trouvent ainsi mêlés sans que leurs agencements historiques réciproques soient interrogés.

3.2 Norme religieuse et agencements subjectifs

Du point de vue de la présente recherche, 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 vécu. Il s’agit de s’intéresser à l’une des nombreuses formes d’agencement du réel avec l’islam évoquées plus haut. Plus particulièrement, il s’agira de comprendre comment la référence à l’islam participe à la construction des scénarios intrapsychiques, interpersonnels et culturels qui

¹ A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam*, op. cit., p. 8.

² L’expression « monde arabo-musulman », employée notamment par A. Bouhdiba et M. Chebel, demeure controversée. Dans l’expression « monde arabo-musulman », Moyen-Orient et Maghreb finissent souvent par devenir une entité unique et anhistorique, ainsi qu’un espace culturel homogène réuni par la tradition religieuse islamique entendue en tant que trait uniforme et universel.

³ Je préfère l’expression « sociétés islamiques » à celle de « pays arabo-musulmans » car elle semble capable de mieux décrire les pays où l’islam est la religion majoritaire mais dont l’histoire et les cultures qui les traversent ne peuvent pas être interprétées depuis la seule focale religieuse (J. Dakhli, 2001, « La “culture nébuleuse”, ou l’Islam à l’épreuve de la comparaison », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2001, vol. 56, n° 6, pp. 1177-1199 ; J. Dakhli, 2005, *Islamicités*, Paris, PUF, voir notamment « Un débat mal posé ? Le piège territorial de la culture », pp. 7-26). De surcroît, comme le souligne à juste titre Gianfranco Rebutini, l’expression « pays arabo-musulmans » semble se focaliser à la fois sur la question linguistique et sur la question religieuse, ne permettant pas – par exemple – de penser ensemble certains pays comme la Turquie (qui ne sont pas « arabes ») ou comme Israël-Palestine (qui comprennent aussi de fortes minorités religieuses non musulmanes) (G. Rebutini, 2013, « Masculinités hégémoniques et “sexualités” entre hommes au Maroc. Entre configurations locales et globalisation des catégories de genre et de sexualité », *Cahiers d’études africaines*, 2013/1, n° 209-210, pp. 387-415, p. 388.)

⁴ J. A. Massad, 2007, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, p. 147.

⁵ A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam*, op. cit., p. 14.

définissent les conduites sexuelles des interviewés. C'est ainsi que le discours musulman sur la sexualité – et notamment la signification attribuée à l'interdit sexuel hors du cadre conjugal – révélera un degré supplémentaire de sa relation dialectique avec le temps et l'histoire, en fonction des jeunes qui en mobilisent le sens et la valeur normative à la croisée de leurs contextes d'action. Par conséquent, il ne sera pas surprenant d'observer que souvent, pour les interviewés, les préceptes de la religion musulmane au sujet de la sexualité non conjugale se configurent moins en tant que règle fixe et contraignante que comme un repère pour construire et forger leurs expériences dans l'espace d'une culture étrangère, ou pour négocier une place identitaire vis-à-vis de différents acteurs sociaux : les partenaires sexuelles, les copines, les pairs, les membres de la famille d'origine, au pays ou à l'étranger, et également l'enquêteur. Nous verrons aussi comment l'ordre hétéronormatif soutenu par le discours musulman sur la sexualité licite influence et oriente toutes ces relations, et comment il intervient sur l'élaboration des formes d'expression de la masculinité tout en dessinant la hiérarchie des rapports de genre.

C'est dans ce cadre que la religion musulmane sera interprétée non pas en tant que repère ayant une force régulatrice sur les conduites individuelles mais plutôt en tant que « *référence discursive* »¹ pour organiser et raconter sa biographie sexuelle. La religion devient ainsi autre chose qu'elle-même. Bien que mobilisée souvent de manière explicite dans les récits de ces jeunes hommes, la religion se montrera plutôt en tant que produit d'une construction sociale qui, comme le souligne Imed Melliti en analysant le rapport entre jeunesse et religion dans le Maghreb contemporain, se fait au sein des relations qu'elle soutient, qu'elle oriente et qu'elle définit². Elle deviendra un objet souple, élaboré en situation, et non pas un trait identitaire figé à travers lequel toute conduite du sujet, pensée unilatéralement en tant qu'« *être-de-croyance* »³, peut être expliquée, appréhendée et justifiée. Nous verrons ainsi comment la réinterprétation de l'interdit religieux finit par construire les formes plurielles et recomposées d'une

¹ Cf. N. Gross, 2005, « The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered », *Sociological Theory*, vol. 3, n° 3, pp. 286-311.

² I. Melliti, 2008, « Les jeunes et la religion au Maghreb : entre individualisation et retour à la communauté », in I. Melliti, D. Mahfouhd-Draoui, R. Ben Amor, S. Ben Fredj (dir.), *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*, Tunis, UNICEF, pp. 63-73, p. 64.

³ Cf. M. Chebel, 2002, *Le sujet en islam*, Paris, Seuil.

religiosité « *bricolée* »¹ en fonction des désirs et des exigences personnelles d'un sujet qui se construit au sein des tensions qui tissent la multiplicité de rapports sociaux traversant son vécu.

La religion s'affirmera aussi en tant que véritable outil de l'individualisation sexuelle, qui se donne à voir avant tout en raison de la dépendance du sujet à son pouvoir normatif. Il ne s'agira donc pas de repérer les processus de progressive autonomisation et émancipation du sujet de ses appartenances religieuses. Au contraire, je chercherai plutôt à expliquer comment 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 également réappropriées par les interviewés et deviennent des outils pour agencer, nommer et décrire, de l'intérieur, les scénarios sexuels. 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 verrons comment le pouvoir de cet interdit ne se limite pas à définir les actions d'un seul sujet. Je montrerai que sa force normative agit avant tout en réseau, et qu'elle organise les conduites de plusieurs acteurs en même temps, mis en relation les uns avec les autres en raison de leur dépendance à la valeur de l'interdit. Nous observerons ainsi comment, spécialement au sein des dynamiques intrafamiliales, l'interdit sexuel 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 des autres.

Cette posture permettra également de lire la construction imbriquée des conduites sexuelles, du rapport à la religion et des dynamiques de l'identification de genre. En effet, l'ordre hétérocentré² du mariage, et donc le modèle de l'union complémentaire entre homme et femme véhiculé par la tradition religieuse, confirme la dualité du genre humain, la hiérarchisation des rapports entre les sexes, et inscrit les logiques de la

¹ I. Melliti, N. Harrami, 2012, « Introduction », in N. Harrami, I. Melliti (dir.), *Visions du monde et modernités religieuses. Regards croisés*, Paris, Publisud, pp. 9-24 ; N. Tiezte, 2002, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris, L'Harmattan, pp. 7-8. Sur le processus d'individualisation du religieux et la construction « bricolée » de l'identité croyante, voir notamment D. Hervieu-Léger, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

² L'expression « hétérocentrisme » est parfois utilisée comme synonyme d'hétéronormativité. Dans ce travail elle désignera plus précisément l'ordre de l'opposition complémentaire entre masculin et féminin au sein de l'union conjugale.

domination au sein d'un ordre patriarcal¹. En envisageant la référence religieuse en tant que norme qui construit les actions du sujet, je chercherai à comprendre comment cet « *ordre sexué* »² – que la norme religieuse soutient, comme l'affirme Linda Woodhead – est tantôt consolidé et reproduit par les scénarios sexuels décrits par les interviewés, tantôt négocié par ces mêmes scénarios afin de composer avec la force contraignante que cet ordre véhicule.

¹ L. Woodhead, 2012, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, genre et société*, vol. 27, n° 1, pp. 33-54.

² *Ibid.*

Conclusion du chapitre I

En me départant d'une vision essentialiste de la sexualité, considérée en tant qu'instinct naturel et passion humaine incontrôlable, j'ai proposé dans ce chapitre une approche des comportements sexuels en tant que constructions sociales. La théorie des scripts a soutenu cette lecture.

En raison de leur pouvoir à la fois prescriptif et productif, les scripts ont été envisagés comme des dispositifs. Cette notion m'a semblé pertinente pour penser le pouvoir assujettissant des scripts sexuels, et les entendre en tant qu'outils à travers lesquels les sujets construisent et signifient leurs conduites. Cette démarche a également permis d'énoncer les trois grands axes normatifs – le rapport entre sexualité licite et sexualité illicite, la logique du double standard asymétrique qui distingue entre sexualités masculine et féminine, l'hégémonie de l'ordre hétéronormatif – autour desquels s'orientera l'analyse des données empiriques recueillies et les scénarios sexuels décrits par les interviewés.

Ensuite, en examinant le rôle que la référence aux interdits de l'islam joue dans la construction de ces trois axes normatifs, j'ai cherché à questionner la relation entre conduites sexuelles des individus et pouvoir des normes religieuses. Comme on le verra, les préceptes de l'islam en matière de sexualité contribuent à définir les rapports sociaux qui construisent les expériences des interviewés. Ainsi, l'usage individualisé de l'interdit sexuel ne révélera pas seulement les logiques par lesquelles ces jeunes hommes « bricolent » leur identité de musulmans et interprètent les scénarios sexuels, mais offrira également un point d'observation original pour comprendre comment la valeur de l'interdit définit la position des interviewés au sein de différents rapports de pouvoir.

CHAPITRE II

Masculinités hégémoniques et représentations normatives de la masculinité

D'une étude s'intéressant à la construction du masculin l'on attend qu'elle sache répondre, entre autres, à une question en apparence simple : qu'est-ce qu'être un homme ? Pourtant, essayer de définir ce que veut dire être un homme est un exercice qui risque de conduire à la reproduction de représentations abstraites et préétablies de la masculinité, sans que la variabilité de ses formes d'expression soit prise en compte. C'est pour cette raison que, dans le débat contemporain en sciences sociales autour du concept de masculinité, l'on préfère parler plutôt de masculinités au pluriel. L'objectif est d'éviter le piège de l'essentialisation dans le but de souligner, comme l'affirme Raewyn Connell, l'intérêt pour l'observation des formes multiples du masculin en fonction des différents contextes de son expression¹.

Ce chapitre définira mon approche des masculinités. Dans un premier temps, en parcourant l'histoire des *men's studies* et des études de genre, j'expliquerai pourquoi il me semble nécessaire d'inscrire l'étude de la masculinité dans une perspective constructiviste des rapports entre les sexes. Je me servirai de la notion de masculinité hégémonique pour dépasser les lectures du masculin inspirées par le paradigme de la domination et pour penser aussi bien le genre que le « sexe » en tant que constructions sociales. Les pratiques de la masculinité seront ainsi lues en utilisant le concept de performativité. Enfin, l'introduction de la notion d'« habitation de la norme », ainsi qu'un bref détour vers les études portant sur la masculinité dans le sud de la Méditerranée, préciseront ma démarche d'enquête et la posture adoptée pour interroger les masculinités des interviewés.

¹ Cf. R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op.cit.* (la traduction française d'une partie de cet ouvrage a été publiée en 2014 : R. Connell, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éditions Amsterdam, sous la direction d'Arthur Vuattoux et Meoïn Hagège) ; R. Connell, J. W. Messerschmidt, 2005, « Hegemonic Masculinity : Rethinking the Concept », *Gender & Society*, vol. 19, n° 6, pp. 829-859.

1. Quelles masculinités ?

Dans les différentes phases de ce travail de recherche, je me suis confronté plusieurs fois aux questions suivantes : peut-on donner une définition de *la* masculinité des jeunes hommes rencontrés ? Est-il possible de reconnaître *la* logique selon laquelle se construit leur masculinité ? Naïvement, par moments, j'ai été persuadé de pouvoir répondre une fois pour toutes à ces interrogations. Cependant, les expériences de terrain montraient régulièrement qu'une réponse univoque et définitive ne pouvait pas exister, révélant plutôt la complexité intrinsèque à la définition du concept de masculinité.

Pendant la phase d'observation ethnographique, l'étude des masculinités a été approchée en me focalisant surtout sur les espaces de l'homosocialité masculine, c'est-à-dire les situations où les jeunes hommes étaient les protagonistes. Le concept d'homosocialité indique les relations sociales entre personnes de même sexe. Cette notion, qui a été utilisée pour la première fois par Eve Kosofsky Sedgwick¹, vise à ériger le regard et les jugements des hommes au sujet des formes d'expression de la masculinité d'autres hommes en éléments d'intérêt majeur pour saisir les logiques de la construction masculine en interaction². La démarche ethnographique et les entretiens réalisés ont soutenu cette approche d'étude, en me permettant de contextualiser les données de terrain et d'interpréter le sens des récits recueillis. Ainsi, j'ai bientôt compris qu'il ne pouvait pas être suffisant de se limiter à poser la question « Qu'est-ce que veut dire, pour toi, être un homme? » ou encore « Qu'est-ce que c'est, pour toi, la masculinité ? ». La construction masculine représente certainement l'un des sujets que les sciences sociales ne peuvent pas se contenter d'interroger par la technique de l'entretien. La masculinité semble au contraire avoir besoin d'être accompagnée, suivie, observée et racontée à travers la fréquentation assidue de ses espaces d'action, pour en étudier le langage du corps, les non-dits, les diverses facettes de sa construction dans un éventail complexe d'interactions. C'est à partir de ces constats que j'ai reconnu le véritable objet d'étude de l'enquête et les raisons de mon intérêt. J'ai donc cherché à

¹ E. Kosofsky Sedgwick, 1985, *Between Men : English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press.

² Cf. S. R. Bird, 1996, « Welcome to the Men's Club : Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity », *Gender & Society*, vol. 10, n° 2, pp. 120-132 ; D. Welzer-Lang, 2002, « Virilité et virilisme dans les quartiers populaires en France », *VEI Enjeux*, n° 128, mars 2002, pp. 10-32 ; M. Flood, 2008, « Men, Sex, and Homosociality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *Men and Masculinities*, vol. 10, n° 3, pp. 339-359.

comprendre quelles sont les représentations hégémoniques autour desquelles se construisent les modèles de la masculinité des jeunes rencontrés, et cela afin d'interroger l'impact normatif de ces mêmes représentations sur les multiples formes d'expression de la masculinité.

Je parlerai de processus de « construction » de la masculinité car cette étude vise à soutenir l'idée selon laquelle « *on ne naît pas homme mais plutôt on le devient* »¹. Être un homme, tout comme être une femme, veut dire d'abord le devenir, en société. Cela signifie se confronter avec des représentations dominantes de la masculinité et négocier sa masculinité vis-à-vis des attentes des autres. Prenons l'exemple de l'impératif « sois un homme ! ». Que se cache-t-il derrière cette injonction ? Quelles constructions sociales soutiennent l'expression « sois un homme ! » ? Qui l'impose ? Comment ? Dans quels contextes ? Est-ce que cet impératif fait référence à la mise en pratique d'un idéal de masculinité virile par lequel l'homme est appelé à faire preuve de ses qualités physiques et morales ?²

Parler de masculinité et non pas de virilité relève déjà d'un choix précis qui permet d'offrir une première réponse à ces questions³. Il s'agit en effet de souligner l'importance attribuée à la dimension historique et sociale du masculin et à ses processus de construction à la fois individuels et collectifs⁴. Autrement dit, il s'agit de comprendre non pas tant quelles sont les caractéristiques associées à l'« *image de l'homme* », comme l'écrit George L. Mosse⁵ – par exemple la force, la puissance physique ou sexuelle, le courage –, que d'analyser comment ces caractéristiques se construisent et sont agencées dans les relations sociales. Le fait d'interpréter la masculinité en l'entendant préalablement comme une construction permet d'affirmer

¹ En paraphrasant la phrase célèbre de Simone de Beauvoir « *on ne naît pas femme, on le devient* » (1949, *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, pp. 285-286).

² Pour une reconstruction historique des évolutions des modèles de virilité, voir, entre autres, A.-M. Sohn, 2009, « *Sois un homme !* ». *La construction de la masculinité au XIX^e siècle*, Paris, Seuil ; A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, 2011, *Histoire de la virilité*, 3 tomes, Paris, Seuil (et notamment le tome 2, « Le triomphe de la virilité. Le XIX^e siècle », dirigé par A. Corbin, et le tome 3, « La virilité en crise ? XX-XXI^e siècle », dirigé par J.-J. Courtine).

³ Dans cette étude le terme « virilité » sera utilisé pour désigner plutôt un attribut, parmi d'autres, de la masculinité.

⁴ M. Gourarier, G. Rebutini, F. Vörös, 2015, « Penser l'hégémonie », *Genre, sexualité & société*, n° 13, [en ligne : <http://gss.revues.org/3530>].

⁵ G. L. Mosse, 1996, *The Image of Man : The Creation of Modern Masculinity*, New York, Oxford University Press (édition française : *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbeville, 1997).

qu'il ne peut pas exister un « *modèle masculin universel* »¹ et qu'étudier les masculinités ne signifie pas seulement étudier l'image de l'homme mais plutôt d'en interroger la place au sein de différents rapports de pouvoir.

Mais alors, que veut dire interpréter la masculinité comme un « *devenir en interaction* »² plutôt que comme une réalité biologique ? Quelles sont les formes – pratiques et discursives – de la construction des masculinités ? Quelles sont les représentations normatives du genre qui façonnent cette construction chez nos interlocuteurs ? Plus généralement, de quelle construction de la masculinité parlons-nous ?

2. Vers une approche plurielle des masculinités

2.1 L'évolution des études sur la masculinité. « *Men's studies* » et questions de genre

L'étude de la masculinité commence à s'affirmer en sciences sociales grâce notamment aux travaux des *men's studies*, discipline qui a vu le jour aux États-Unis entre la fin des années 60 et le début des années 70, dans le sillage des études féministes et pacifistes³. L'objectif de ce courant d'études était surtout de déconstruire les stéréotypes liés à la biologisation du rôle social de l'homme. En contestant la représentation de la masculinité entendue en tant que mise en pratique d'un « rôle sexuel », les *men's studies* ont soutenu les mouvements de libération des hommes (*men's liberation*) et leur critique des modèles de la masculinité imposés notamment par le système capitaliste, comme le modèle patriarcal, ou l'idéal de la

¹ É. Badinter, 1992, *XY, de l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, p. 48.

² C. West, D. H. Zimmerman, 1987, « Doing Gender », *Gender and Society*, vol. 1, n° 2, pp. 125-151, p. 129.

³ E. Ruspini, 2012, « Chi ha paura dei men's studies? », *AG AboutGender*, vol. 1, n° 1, pp. 37-49, p. 40 ; C. Vedovati, 2007, « "Tra qualcosa che mi manca e qualcosa che mi assomiglia" : la riflessione maschile in Italia tra men's studies, genere e storia », in E. dell'Agnese, E. Ruspini (dir.), *Mascolinità all'italiana. Costruzioni, narrazioni, mutamenti*, Turin, UTET, pp. 127-142.

masculinité virile, ou encore l'antiféminisme¹. Il s'agissait des premiers travaux pionniers de Jack Sawyer, Warren Farrell et Marc F. Fasteau² – pour en citer quelques-uns – qui s'inscrivaient dans les mouvements politiques de critique du capitalisme tardif, inspirés de la pensée d'Herbert Marcuse et de la théorie de l'« *homme unidimensionnel* »³. Les *men's studies* ont commencé à trouver leur place dans les universités américaines pendant les années 70, en arrivant, entre la fin des années 80 et les années 90, à s'imposer dans les études de genre grâce notamment à la production scientifique d'auteurs désormais mondialement connus comme Raewyn Connell, David D. Gilmore, Jeff Hearn, Michael S. Kimmel, Michael A. Messner, Victor J. Seidler⁴.

Les *men's studies* ont notamment eu le mérite d'invoquer et de réaliser le dépassement d'une approche de la masculinité interprétée en tant qu'identité fixe et universelle, se penchant plutôt sur une analyse relationnelle des comportements et des attitudes des hommes dans le cadre des rapports entre les sexes⁵. Précédemment, la masculinité n'était pas tant une caractéristique du sujet masculin que *le* seul trait universel possible du sujet. L'homme et le masculin étaient la norme ; la femme et le féminin l'exception, l'altérité, l'irrégularité⁶.

Cependant, bien que – grâce à ces études – le masculin soit devenu de plus en plus « social », son caractère reste encore souvent imprégné d'un regard binaire qui oppose sexe masculin et sexe féminin, faisant de l'attribut biologique la référence principale pour hiérarchiser les relations entre hommes et femmes. Il suffit d'observer les

¹ Cf. M. S. Kimmel, 1995, *The Politics of Manhood*, Philadelphia, Temple University Press ; M. A. Messner, 2012, « Les limites du "rôle de sexe masculin". Une analyse du *Men's Liberation* et du discours des mouvements des droits des hommes », in D. Dulong, C. Guionnet, É. Neveu (dir.), *Boys Don't Cry ! Les coûts de la domination masculine*, Rennes, PUR, pp. 143-165.

² J. Sawyer, 1971, *On Male Liberation*, Pittsburgh, Know ; W. Farrell, 1974, *The Liberated Man*, New York, Bantam Books ; M. F. Fasteau, 1975, *The Male Machine*, New York, Doll.

³ Cf. H. Marcuse, 1968, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *One-Dimensional Man : Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964).

⁴ Je rappelle notamment les travaux suivants : R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.* ; D. D. Gilmore, 1990, *Manhood in the Making : Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven Yale University Press ; J. Hearn, 1991, *Men in the Public Eye : The Construction and Deconstruction of Public Men and Public Patriarchies*, Londres, Harper Collins ; M. S. Kimmel, 1996, *Manhood in America : A Cultural History*, New York, Free Press ; M. A. Messner, 1997, *Politics of Masculinities : Men in Movements*, Thousand Oaks CA, Sage ; V. J. Seidler, 1989, *Rediscovering Masculinity : Reason, Language and Sexuality*, Londres, Routledge.

⁵ É. Badinter, 1992, *XY, de l'identité masculine*, *op. cit.*, p. 48 ; S. Bellassai, 2004, *La maschilità contemporanea*, Rome, Carocci, p. 20.

⁶ S. Bellassai, 2004, *La maschilità contemporanea*, *op. cit.*, p. 30.

définitions des termes « masculinité » et « masculin » repérées sur le dictionnaire pour en saisir l'usage commun dans la langue française¹. Le substantif « masculinité » indique le « caractère masculin [et l']ensemble des caractères spécifiques – ou considérés comme tels – de l'homme » ; ensuite, le dictionnaire précise qu'il s'agit de l'« ensemble des caractères physiques propres au mâle, à l'individu du sexe masculin »². L'adjectif « masculin », quant à lui, indique ce « qui est propre à l'homme en tant qu'être humain du sexe doué du pouvoir de fécondation »³. On le voit bien : les définitions de « masculinité » et « masculin » font clairement référence à l'attribut biologique de l'homme et à son rôle dans la dynamique reproductive.

La critique de la perspective essentialiste définissant les rôles des hommes et des femmes à partir de leurs sexes biologiques est au cœur de la question du genre. C'est Margaret Mead⁴ qui évoque pour la première fois la non nécessaire correspondance entre attitudes caractérielles de l'individu et son sexe biologique, inaugurant de fait – pendant les années 30 – le débat sur le genre⁵. Ensuite, en reformulant les approches héritées de M. Mead, John Money, psychologue américain, oppose au « sexe biologique » la notion de « rôle de genre » (*gender role*) et affirme l'importance de l'éducation : « c'est bien l'éducation – selon lui – qui fait l'homme ou la femme »⁶. Sa réflexion, commencée dans la seconde moitié des années 50, est poursuivie pendant les années 60, encore aux États-Unis, par le psychiatre Robert Stoller⁷. En s'intéressant à la transsexualité, et donc à la condition des personnes qui ne s'identifient pas à leur sexe de naissance, R. Stoller introduit l'importante distinction entre genre et sexualité. Il

¹ G. Rebucini, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, op. cit., p. 68.

² Dictionnaire *Le trésor de la langue française informatisé* (Analyse et traitement informatique de la langue française [ATILF], CNRS). Article « Masculin-ine » : <http://atilf.atilf.fr>

³ Dictionnaire *Le trésor de la langue française informatisé* (Analyse et traitement informatique de la langue française [ATILF], CNRS). Article « Masculin » : <http://atilf.atilf.fr>

⁴ M. Mead, 1969, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon. La version française de cet ouvrage rassemble la traduction de deux textes de M. Mead, « Adolescence à Samoa » (édition originale : *Coming of Age in Samoa : A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, New York, William Morrow, 1928) et « Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée » (édition originale : *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, William Morrow, 1935).

⁵ L. Bereni, S. Chauvin, A. Jaunait, A. Revillard, 2008, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, p. 17 ; É. Fassin, 2008, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », *L'Homme*, 2008/3-4, n° 187-188, pp. 375-392, p. 375.

⁶ É. Fassin, 2008, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », op. cit., p. 375.

⁷ R. Stoller, 1968, *Sex and Gender : On the Development of Masculinity and Femininity*, New York, Science House.

élabore ainsi le concept d'« identité de genre » (*gender identity*) en tant qu'expérience que la personne a de soi-même¹. Le sexe biologique est clairement séparé de l'identification psychologique du sujet et de la question de l'orientation sexuelle : ce que la notion d'identité de genre permet de penser est donc le désir de la personne d'« “être”, ou bien [d’]“avoir” un homme (ou une femme) »².

Les études de J. Money et de R. Stoller ont ainsi permis de reconnaître une distinction nette entre « sexe », en tant que caractère anatomique et physiologique du sujet, et « genre », en tant qu'expérience, publique et privée, que le sujet fait de son sexe. Néanmoins, la perspective adoptée pour définir ces deux notions demeurerait surtout descriptive. C'est en 1972, en s'appuyant notamment sur les travaux de Robert Stoller, que la sociologue britannique Ann Oakley³ introduit le terme « genre » dans le débat féministe⁴. La distinction entre « sexe » et « genre » se traduit ainsi en outil critique et politique. Le « sexe » s'affirme en tant qu'élément invariable désignant la distinction biologique entre mâle et femelle, alors que le terme « genre » est employé plutôt pour penser les rôles sociaux attribués aux sexes, leur caractère contingent, les tensions et les rapports de pouvoir qui définissent ces rôles⁵.

Le genre devient le « sexe social », pour reprendre la célèbre formule de Nicole-Claude Mathieu⁶ : une catégorie d'interprétation sociologique qui permet de montrer notamment les rapports asymétriques entre hommes et femmes. Dans la démarche féministe de Nicole-Claude Mathieu, les sexes sont ainsi interprétés en tant que constructions idéologiques dont découlent des fonctions sociales spécifiques à partir desquelles, à leur tour, se définissent les « *aspects matériels de l'organisation sociale qui utilisent [et aussi transforment] la bipartition anatomique et physiologique* » des sexes au détriment du sexe féminin⁷. Nous reconnaissons ici le point fort de la réflexion

¹ L. Bereni, S. Chauvin, A. Jaunait, A. Revillard, 2008, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre*, op. cit., p. 17.

² É. Fassin, 2008, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », op. cit., p. 376.

³ A. Oakley, 1972, *Sex, Gender and Society*, Londres, Temple Smith.

⁴ É. Fassin, 2008, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », op. cit., p. 376.

⁵ L. Bereni, S. Chauvin, A. Jaunait, A. Revillard, 2008, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre*, op. cit., pp. 17-18.

⁶ N.-C. Mathieu, 1991, « Identité sexuelle, sexuée, de sexe ? Trois modes de conceptualisation de la relation entre sexe et genre », *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, pp. 227-266.

⁷ *Ibid.*, p. 266.

féministe matérialiste française qui, notamment avec les travaux de Christine Delphy, Colette Guillaumin, Danièle Kergoat et aussi de l'Italienne Paola Tabet¹, mettra en évidence – selon des parcours différents – comment la logique de bicatégorisation des sexes se définit avant tout en tant que processus social par lequel les relations entre les sexes sont appréhendées en tant que rapport de pouvoir qui subordonne la figure féminine à la domination masculine. La distinction entre deux sexes se révèle un ordre de pouvoirs structurant les catégories de la pensée humaine².

Cependant, la définition du genre en tant que « sexe social » ne fait pas l'unanimité. Comme l'explique Christine Delphy, lorsque l'on accepte l'opposition entre sexe et genre, une question semble se poser : est-ce qu'on est en train de comparer « du social à du naturel ; ou, est-ce qu'on compare du social avec “encore” du social ? »³. Pour C. Delphy, l'opposition entre sexe et genre doit être dépassée car, au sein de cette dyade, un paradoxe persiste : d'un côté, la notion de « sexe » représente la nature – l'impensé – alors que, de l'autre côté, le « genre » problématise la construction sociale de cette nature. Si, d'une part, la notion de « genre » dénaturalise la distinction entre les sexes, d'autre part, le « sexe » semble être attaché à nouveau et avec une force accrue à sa nature biologique. Ainsi, C. Delphy, en déplaçant son regard « *des parties divisées vers le principe de partition lui-même* »⁴, propose de considérer le sexe comme étant déjà social – celui de la bicatégorisation des sexes étant un modèle historiquement construit, qui « invente »⁵ la différence naturelle entre mâles et femelles – et de penser le genre non plus en tant que notion qui décrit des « rôles de sexes » individuels mais plutôt en tant que *système* qui produit et engendre les sexes, tout en les distinguant⁶. Je

¹ Cf. C. Delphy, 1998, *L'ennemi principal*, tome 1, *Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse ; C. Delphy, 2001, *L'ennemi principal*, tome 2, *Penser le genre*, Paris, Syllepse ; C. Guillaumin, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes ; D. Kergoat, 1995, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Sénotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, pp. 35-44 ; P. Tabet, 1998, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris-Montréal, L'Harmattan.

² J. W. Scott, 1988, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *op. cit.*

³ C. Delphy, 2001, *L'ennemi principal*, tome 2, *op. cit.*, p. 235.

⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁵ Pour reprendre l'expression de Thomas W. Laqueur, qui explique comment le modèle de la différence entre les sexes et la distinction entre organes génitaux masculins et féminins n'émerge en Occident qu'à la fin du XVIII^e siècle (1992, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard [édition originale : *Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1990]).

⁶ L. Bereni, S. Chauvin, A. Jaunait, A. Revillard, 2008, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre*, *op. cit.*, p. 21.

reviendrai ultérieurement sur ce point dans le sous-chapitre 2.3, lorsqu'il s'agira d'introduire la réflexion de Judith Butler.

Avant, je voudrais approfondir le sens de certaines approches de la masculinité qui s'appuient sur la prétendue primauté de la réalité biologique sur les représentations socialement construites des sexes – ces dernières devant se plier à l'évidence des « *données brutes [qui montrent] l'existence de deux sexes anatomiquement différents [...] qui doivent se réunir pour engendrer des rejetons de l'un et de l'autre sexe* »¹. C'est justement sur ces « données brutes » que se fondent les lectures de la masculinité qui adoptent le paradigme de la domination pour soutenir le modèle de la « valence différentielle des sexes ».

2.2 Domination et « valence différentielle des sexes ». Les images figées d'un acteur masculin statique

En appuyant sa réflexion sur les acquis de la théorie générale de la parenté élaborée par Claude Lévi-Strauss – selon laquelle la domination masculine est la condition nécessaire de l'émergence même des systèmes de parenté² – dans son ouvrage *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Françoise Héritier souligne que « *l'observation de la différence des sexes [...] est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique* »³ car, tout au long de l'histoire, cette même observation, de la part des êtres humains, n'a pu porter que sur « *ce qui leur était donné à observer de plus proche : le corps et le milieu dans lequel il est plongé* »⁴. Selon F. Héritier, les corps se caractérisent avant tout par la différence entre deux sexes et leurs rôles spécifiques dans la dynamique de la reproduction⁵. Cette différence entre deux sexes soutient un système de représentations universelles de l'opposition entre masculin et féminin qui, selon F. Héritier, seraient à l'origine de toute construction sociale, historique et culturelle, présente en toute société et à tout moment historique. Par conséquent, même si les logiques d'interconnexion du masculin et du féminin

¹ F. Héritier, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, p. 23.

² C. Lévi-Strauss, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*

³ F. Héritier, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, *op. cit.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

peuvent varier selon les structures et l'histoire des sociétés, elles se définiraient universellement à partir de cette opposition entre deux sexes biologiques, tout en désignant, en même temps, la prédominance du masculin sur le féminin. Il s'agit de ce que l'auteure appelle la « *valence différentielle des sexes* », qui justifie et reproduit la prévalence du masculin sur le féminin en tant que « *pouvoir d'un sexe sur l'autre ou valorisation de l'un et dévalorisation de l'autre* »¹, comme ligature « *sans laquelle les autres conditions du social [...] n'auraient pu s'instaurer* »². Cette valence différentielle des sexes et la logique de la domination masculine se manifesteraient, par exemple, à travers l'« *expression d'une volonté de contrôle de la reproduction émanant de ceux [les hommes] qui ne disposent pas de ce pouvoir [de reproduction, propre aux femmes]* »³. On le voit bien, selon F. Héritier, le facteur biologique est à l'origine d'un système de pensée universel qui organise le rapport entre sujets masculins et féminins à partir de leurs rôles sexuels. Cette lecture justifie et interprète la domination de l'homme sur la femme en tant que résultat d'une évidence biologique, car tout partirait « *du corps, d'unités conceptuelles inscrites dans le corps, dans le biologique et le physiologique, observables, reconnaissables et identifiables en tous temps et tous lieux* »⁴.

À son tour, dans son étude de la domination masculine, Pierre Bourdieu⁵ propose une lecture de la valence différentielle des sexes en tant que principe de division fondamentale de la société où l'opposition universelle entre masculin et féminin est un outil pour la mise en ordre de « toutes les choses du monde » selon deux classes toujours opposées et complémentaires. Selon le sociologue français, le monde social « *construit le corps comme réalité sexuée et comme dépositaire de principes de vision et de division sexuants* »⁶ se configurant en tant que cosmologie sexualisée⁷.

¹ F. Héritier, 2002, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, p. 17.

² *Ibid.*, p. 18.

³ F. Héritier, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, *op. cit.*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ P. Bourdieu, 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil. Dans cet ouvrage, P. Bourdieu poursuit les analyses déjà développées dans un article paru dans les *Actes de la recherche en sciences sociales* en 1990 (« La domination masculine », n° 84, septembre 1990, *Masculin/féminin-2*, pp. 3-31), où il reprenait le matériel empirique recueilli, à la fin des années 50, au cours de ses recherches ethnologiques dans la société kabyle.

⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 18.

La masculinité – tout comme la féminité – représente, selon P. Bourdieu, un habitus incorporé et plus précisément « *la somatisation progressive des relations fondamentales qui sont constitutives de l'ordre social* » et qui instituent deux natures sexuelles différentes¹. Le corps est donc porteur à la fois d'un caractère sexué (l'élément biologique et anatomique) et d'un ordre sexué (les « *principes de vision et de division sexuants* ») qui, ensemble, définissent la structure des rapports sociaux entre hommes et femmes, et la domination masculine. Ainsi, l'opposition entre masculin et féminin est interprétée aussi bien comme une construction sociale que comme une structure cognitive qui organise l'ordre du monde et les relations sociales. Pour reprendre les mots de P. Bourdieu, « *la différence anatomique entre les organes sexuels semble être la justification naturelle de la différence socialement construite entre les genres* »² qui fait de la domination masculine le résultat nécessaire d'un « *travail collectif de socialisation du biologique et de biologisation du social* »³. La différence anatomique entre les sexes est donc à la fois le fondement et la conséquence d'une perception sexuée du monde construite sur un système d'oppositions homologues et universelles⁴. Ce système ne fait que reproduire la division entre masculin et féminin en tant que relation entre un élément dominant (le masculin) et une entité dominée (le féminin). De surcroît, les représentations cognitives ont pour seul objectif de légitimer cette relation de domination, vu qu'elles-mêmes sont fondées – à l'origine – sur l'opposition structurante entre masculin et féminin. Comme le précise P. Bourdieu :

« Du fait que le principe de vision sociale construit la différence anatomique et que cette différence socialement construite devient le fondement et la caution d'apparence naturelle de la vision sociale qui la fonde, on a ainsi une relation de causalité circulaire qui enferme la pensée dans l'évidence de rapports de domination inscrits à la fois dans l'objectivité, sous forme de divisions objectives, et dans la subjectivité, sous forme de schèmes cognitifs qui, organisés selon ces divisions, organisent la perception de ces divisions objectives. »⁵

¹ P. Bourdieu, 1990, « La domination masculine », *op. cit.*, p. 8.

² P. Bourdieu, 1998, *La domination masculine*, *op. cit.*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ R. Radimska, 2003, « La différence des sexes en tant que fondement de la vision et de la division du monde », *Sens Public*, Octobre 2003 [en ligne : <http://www.sens-public.org/spip.php?article51>]. Selon P. Bourdieu, la « *division des choses et des activités (sexuelles ou autres)* » serait présente dans toutes les sociétés et suivrait le schème cognitif d'oppositions haut/bas, dessus/dessous, devant/derrière, droite/gauche, sec/humide, clair/obscur, dehors/dedans, public/privé, etc. Cf. P. Bourdieu, 1998, *La domination masculine*, *op. cit.*, p. 20.

⁵ P. Bourdieu, 1998, *La domination masculine*, *op. cit.*, p. 16.

L'habitus incorporé produirait donc « *une lecture biologique (et spécialement sexuelle) des propriétés sociales et une lecture sociale des propriétés sexuelles* »¹. Dans le raisonnement de P. Bourdieu, la dialectique d'opposition entre masculin et féminin est en même temps le principe unique et la conséquence invariable d'un ordre social qui se reproduit perpétuellement suivant les mêmes logiques, et où l'observation des différences biologiques permet d'interroger les rapports sociaux entre les sexes². Certains traits d'une telle démarche peuvent être saisis aussi dans les travaux de Maurice Godelier.

Dans son étude sur les Baruya de Nouvelle-Guinée, l'anthropologue français montre que la réaffirmation du rôle dominant de l'homme sur la femme est la source nécessaire pour la confirmation de l'ordre social existant au sein cette tribu³. Chez les Baruya, le modèle de la domination masculine se transmet entre les hommes à travers de nombreux rites, comme celui de l'ingestion du sperme des aînés non mariés par les garçons⁴. Grâce à ce rite, les garçons initiés abandonnent le cercle des femmes et accèdent à la vie des hommes, en transformant leur corps en un « corps d'homme », et ce notamment par l'incorporation de l'« attribut » biologique de la masculinité dominante. À travers ces rites d'initiation, tout garçon baruya, engendré biologiquement par sa mère lors de l'accouchement, est réengendré socialement par les hommes⁵. La capacité de faire naître une deuxième fois le garçon, lui permettant de quitter le monde des femmes et d'être véritablement introduit en société, dépend exclusivement du

¹ P. Bourdieu, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, p. 134.

² La pensée féministe matérialiste a durement critiqué ce caractère redondant et tautologique des mécanismes de reproduction de la domination masculine dans l'approche bourdieusienne. À cet égard voir notamment N.-C. Mathieu, 1999, « Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine », *Les temps modernes*, n° 604, mai-juin-juillet, pp. 286-324.

³ M. Godelier, 1982, *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, *op. cit.*

⁴ Il s'agit de l'une des étapes initiatiques que les garçons baruya expérimentent à partir de l'âge de 9-10 ans et jusqu'à l'âge de 20 ans, dans l'espace exclusivement masculin de la « maison des hommes » *Ibid.*

⁵ De surcroît, le sperme de l'homme nourrit et produit aussi le fœtus que le dieu du soleil achève de réengendrer en complétant le travail du sperme masculin. Déjà avant sa naissance, l'enfant est nourri par la substance physiologique des hommes. Les femmes baruya, en effet, boivent le sperme des hommes qui est aussi mis en réserve dans leurs seins afin que cette substance se transforme en lait et devienne nourriture des futurs enfants auxquels elles donneront naissance. C'est ainsi que les hommes baruya cherchent à substituer le lait maternel de leurs femmes avec ce que l'on pourrait appeler un « lait paternel ».

pouvoir attribué à la substance biologique masculine, représentée par le sperme. C'est donc à travers son sexe, et sa substance physiologique, que l'homme réaffirme sa supériorité constante sur les femmes et contre les femmes¹, les dépossédant de leur puissance reproductive et réaffirmant le sens de la domination masculine. En niant le pouvoir reproductif de la femme et son rôle biologique dans la dynamique de la procréation, selon M. Godelier l'homme baruya érige son propre attribut physique en source de légitimation primaire de son rôle dominant en société.

La masculinité se configure, une fois de plus, en tant qu'attribut naturel et naturalisé de la « domination ». Elle est interprétée en tant que disposition que le sujet incorpore à partir de son adhésion à l'ordre asymétrique des sexes, ainsi reproduit en suivant une logique de « causalité circulaire » où le paradigme de la domination masculine est le résultat nécessaire et une évidence historique, constante et immuable.

2.3 Repenser la bicatégorisation des sexes. Normes de genre et performativité des corps

La rupture épistémologique avec la pensée de l'opposition binaire des sexes et avec le modèle « sexe-nature/genre-culture » a été l'argument principal de la théorie *queer*. Ce courant a vu le jour aux États-Unis au début des années 90, notamment grâce aux travaux de Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick et Teresa de Lauretis². Or, mon objectif ici n'est pas de reconstruire l'histoire de cette approche ainsi que de sa perspective théorique. Du point de vue de la présente recherche, il s'agira plutôt de retenir certains aspects spécifiques de la réflexion *queer*, et notamment l'approche du genre proposée par Judith Butler, afin de questionner le modèle de la bicatégorisation des sexes pour dépasser les lectures du masculin inspirées par le paradigme de la

¹ La position subalterne des femmes est justifiée par la référence à deux aspects de nature biologique : d'abord, le fait que les femmes n'ont pas de sperme et, ensuite, le caractère dangereux que les hommes baruya attribuent au sang menstruel.

² Cf. J. Butler, 1990, *Gender Trouble : Feminism and the Politics of Subversion*, New York et Londres, Routledge (traduction française : 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte) ; E. Kosofsky Sedgwick, 1990, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press (traduction française : 2008, *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam) ; T. de Lauretis, 1991, « Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: an Introduction », *Differences*, 3 (2) : III-XVIII (traduction française : 2007, « Théorie queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction », in T. de Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, pp. 95-122).

domination. Il s'agit de reprendre la perspective proposée par Christine Delphy – évoquée précédemment – et donc de penser le genre en tant que système construisant les sexes et leur distinction, et non pas de se limiter à l'entendre en tant qu'outil qui décrit des « rôles sexuels ».

Selon J. Butler, l'impact normatif du modèle de bicatégorisation des sexes s'exprimerait notamment par les pouvoirs du système discursif instituant l'opposition hiérarchique entre « féminin » et « masculin » (la distinction entre rôles sexuels). J. Butler envisage le genre comme « *l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la "nature sexuée" ou un "sexe naturel" est produit et établi dans un domaine "prédiscursif", qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre "sur laquelle" intervient la culture après coup* »¹ : une culture qui impose, selon la philosophe, l'« *hétérosexualisation du désir* » et l'opposition binaire homme/femme². Le modèle binaire est le résultat d'un pouvoir normatif et performatif qui révèle la construction sociale du genre mais aussi des sexes. Lorsque l'on s'exclame « C'est un garçon ! » ou « C'est une fille ! », nous puisons directement dans l'ensemble de moyens discursifs/culturels dont J. Butler parle, et cela afin de décrire – mais aussi de prescrire – une assignation de genre, élaborée à partir des significations qui définissent le système binaire des sexes. Comme le montre brillamment Teresa de Lauretis en prenant l'exemple de la langue anglaise,

« une langue qui compte avec le genre naturel [...], le genre neutre est réservé à des mots qui se réfèrent à des entités sans sexe ou asexuées, des objets ou des individus marqués par l'absence de sexe. Les exceptions à cette règle témoignent de la sagesse populaire dans l'usage : un enfant est neutre du point de vue du genre et son adjectif possessif adéquat est *its*, comme on me l'a enseigné lorsque j'ai appris l'anglais il y a des années de cela, bien que la plupart des gens utilisent *his* et d'autres – quoique plus récemment et plus rarement, voire de manière tout à fait incohérente –

¹ J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, op. cit., p. 69.

² *Ibid.*, p. 85. Judith Butler reprend ici le concept d'injonction à l'hétérosexualité forgé par les études lesbiennes féministes. Sur la déconstruction de l'« institution de l'hétérosexualité obligatoire », je renvoie notamment aux travaux d'Adrienne Rich (2010, *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, Genève-Lausanne, Mamamélis-Nouvelles Questions féministes), Monique Wittig (2001, *La pensée straight*, Paris, Balland [édition originale : *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992]) et Gayle Rubin (1975, « The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex », in R. R. Reiter [dir.], *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, pp. 157-210 [traduction française, 1998, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », traduit par Nicole-Claude Mathieu avec Gail Pheterson, *Les cahiers du Cedref*, n° 7, 1998, en ligne : <http://cedref.revues.org/171>] ; G. Rubin, J. Butler, 2001, *Marché au sexe*, Paris, Epel).

utilisent *his* ou *her*. Bien qu'un enfant ait un sexe donné par la "nature", ce n'est que lorsque l'enfant (*it*, ça) devient (c'est-à-dire à partir du moment où c'est signifié comme) un garçon ou une fille que "ça" acquiert un genre. Ce que montre donc la sagesse populaire, c'est que le genre n'est pas le sexe, un état de nature, mais qu'il est la représentation de chaque individu dans le cadre d'une relation sociale particulière qui préexiste à l'individu et présuppose l'opposition conceptuelle et rigide (structurale) de deux sexes biologiques. »¹

Selon cette perspective – que, comme on l'a vu précédemment, Christine Delphy avait également soutenue en affirmant que le sexe ne précédait pas le genre² –, aussi bien le genre que le sexe se révèlent comme le résultat d'une construction sociale, discursive, relationnelle et réciproque. Tout en suivant la réflexion proposée par J. Butler, j'insisterai sur le rapport qui existe entre la force du discours normatif – qui définit les assignations de genre selon le modèle de la complémentarité entre les sexes – et la place du sujet et de son rôle performatif au sein de cette dialectique. L'observation de l'impact qu'un modèle hégémonique de la relation entre les sexes, comme celui de l'hétéronormativité, a sur les formes de « mise en scène »³ de la masculinité sera ma perspective pour saisir les dynamiques de la construction masculine dans différents cadres d'interaction. Néanmoins, je ne chercherai pas à analyser nécessairement les formes de résistance et de renversement de cet ordre hétéronormatif, mais plutôt à saisir les dynamiques variables de sa manifestation.

Tout au long de sa réflexion, J. Butler se pose une question fascinante : comment l'ordre binaire des sexes est-il « performé » par les corps ? En s'appuyant sur la théorie de la performativité des actes de langage – formulée par John Langshaw Austin⁴ dans les années 60 –, la philosophe américaine envisage le terme et la catégorie de « sexe »

¹ T. de Lauretis, 2007, « La technologie du genre », in T. de Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg, op. cit.*, pp. 37-94, p. 45.

² C. Delphy, 1991, « Penser le genre : quels problèmes », in M. C. Hurtig, M. Kail, H. Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Éditions CNRS, pp. 89-101.

³ À travers cette expression, je n'entends pas dire que les formes d'action de la masculinité relèvent nécessairement d'une mise en scène artificielle, étudiée, théâtrale. Au contraire, je veux expliquer tout simplement que l'action de la masculinité, en fonction de différents cadres d'interaction et des scénarios de l'expérience sexuelle, se construit par la référence à des représentations normatives qui sont performées de manière variable.

⁴ J. L. Austin, 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press (traduction française : *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1978).

comme « *un idéal régulateur qui impose sa matérialisation* »¹. La théorie performative des actes de langage, en effet, affirme que tout énoncé est défini comme performatif lorsqu'il est capable de « produire » l'action qu'il dénote. Comme l'explique J. L. Austin, lorsque le maire annonce aux fiancés : « Je vous déclare mari et femme », il ne se limite pas à décrire un état de fait, mais il le produit en même temps. Selon J. Butler, ce ne sont pas seulement les actes de langage qui possèdent ce pouvoir performatif, mais aussi les actes des corps. Ainsi, toute action des sujets est performative dans le sens où elle attribue une signification précise à son acte. Les actes du corps, tout comme les actes de langage, deviennent performatifs en fonction de l'autorité et du pouvoir régulateur acquis à travers leur répétition. Par conséquent, le fait de considérer « masculin » un certain style vestimentaire, un certain comportement, une façon de marcher, ou – vice versa – de le considérer plutôt « féminin », est dû au pouvoir des actes réitératifs des corps et dépend de leur manière de performer ces actions selon le système binaire, « masculin » ou « féminin »².

Cependant, comme le souligne J. Butler, cette performativité du sujet se révèle à nos yeux seulement quand elle est déjà incorporée, se manifestant à notre regard sous forme de donnée « naturelle » : le sexe. Autrement dit, nous pouvons en saisir le sens et la signification une fois que son pouvoir a déjà produit les différences entre masculin et féminin. Néanmoins, bien qu'elle se révèle *ex post*, la catégorie de « sexe » – et le système binaire auquel elle fait référence – est l'expression d'une pratique performative répétée qui façonne en permanence les différences sexuelles. Comme le dit J. Butler, la performativité ne doit pas être entendue comme un acte singulier, mais plutôt comme l'expression d'une « *pratique réitérative et citationnelle par laquelle le discours produit les effets qu'il nomme* »³. À travers l'impact performatif de la catégorie discursive de « sexe », les traits physiques des corps assument une signification sociale et « *une unité artificielle sur un ensemble d'attributs discontinus* »⁴. C'est ainsi que le « "sexe" »

¹ J. Butler, 2009, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 16 (édition originale : *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York et Londres, Routledge, 1993).

² Je dois à la lecture du travail de thèse de Claire Donnet l'élaboration ma réflexion sur la notion de performativité et l'usage que j'en fais pour l'étude des masculinités (C. Donnet, 2013, *Des mobilisations autour de la reconnaissance de l'islam en France : étude de la puissance d'agir de sujets musulmans intégralistes*, thèse de doctorat en sociologie, Université de Strasbourg).

³ J. Butler, 2009, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, *op. cit.*, p. 16.

⁴ J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, *op. cit.*, p. 227.

dénote un régime épistémique historiquement contingent, un langage qui façonne la perception en imposant les relations à travers lesquelles les corps physiques sont perçus »¹.

Or, en apparence, ce processus d'itération et de performativité de la catégorie régulatrice de « sexe » semble décrire une logique d'incorporation similaire à celle proposée par P. Bourdieu, qui – comme on l'a vu – conduit les sujets à la reproduction constante des traits biologiques masculins en raison d'un apprentissage social². Cependant, la lecture de J. Butler est profondément différente. La philosophe américaine, tout en suivant la réflexion de Michel Foucault et en empruntant notamment les notions de dispositif et d'assujettissement³, souligne que la force régulatrice de la catégorie de « sexe » se configure comme un « pouvoir productif [ayant] le pouvoir de produire – c'est-à-dire de démarquer, de faire circuler, de différencier – les corps qu'il contrôle »⁴. La référence à l'approche foucauldienne du pouvoir est évidente. Selon M. Foucault, aucun pouvoir ne peut exister sans discours⁵, et chez J. Butler le discours est éminemment appréhendé en tant que pratique performative des corps qui, grâce à l'exercice d'itération de la norme binaire des sexes, définissent et reconfirment le pouvoir de cette même norme régulatrice. De surcroît, la lecture que J. Butler offre de cette construction performative des corps ne vise jamais à dessiner un résultat final préétabli et universel, comme cela est le cas dans le travail de P. Bourdieu. Elle ne décrit pas un habitus dominant qui assume le trait d'une disposition structurante à travers laquelle la valence différentielle des sexes est confirmée et reproduite sur la base d'un attribut biologique. Elle n'inscrit jamais sa discussion dans un cadre théorique qui envisage les acteurs de la performativité comme les unités reproductives d'un

¹ *Ibid.*

² P. Bourdieu, 1998, *La domination masculine*, *op. cit.*, p. 16.

³ Voir notamment M. Foucault, 1992, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, pp. 297-321, p. 302 (édition originale : *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982) ; M. Foucault, 1997, « Cours du 7 janvier 1976 », *op. cit.* Pour une analyse des notions foucaaldiennes de dispositif et sujet sous une perspective de genre, voir notamment M. Riot-Sarcey, 2010, « Michel Foucault pour penser le genre : sujet et pouvoir », in D. Chaubaud-Rychter, V. Descoutures, A.-M. Devreux, E. Varikas (dir.), *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*, Paris, La Découverte, pp. 485-498.

⁴ J. Butler, 2009, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, *op. cit.*, p.16.

⁵ M. Foucault, 1992, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *op. cit.*

mécanisme irréversible. Au contraire, son approche vise à observer les possibles espaces d'action des corps dans leur dépendance de la norme discursive qui les produit.

Tout comme dans la théorie du dispositif foucauldien, la performativité des corps dont parle J. Butler permet de penser le sujet, et ses actions, à partir de son assujettissement. Au lieu de voir dans la performativité des corps l'action d'un sujet dépendant et soumis à un pouvoir contraignant et répressif qui lui est extérieur, la philosophe américaine définit cette dépendance en tant que condition d'affirmation du sujet¹. Lorsque la dépendance du pouvoir devient un outil de production de sujets, ce pouvoir finit par les constituer, faisant de la dynamique de l'assujettissement « *à la fois le processus par lequel on devient subordonné à un pouvoir et le processus par lequel on devient un sujet* »². Le rapport qui se crée entre « sujet » et « pouvoir » se réalise ainsi à l'intérieur d'une *relation* qui envisage le sujet en tant que « sujet d'action »³.

De surcroît, selon J. Butler – tout comme chez M. Foucault –, la résistance du sujet au pouvoir du dispositif est intrinsèque à la nature du dispositif lui-même, et accorde au sujet – dans l'espace de son assujettissement – une marge de manœuvre et d'action qui, à son tour, légitime et renouvelle l'action du dispositif⁴. La force régulatrice de la catégorie de « sexe », qui s'exerce par la performativité des corps, ne doit pas être recherchée en dehors du sujet qui la met en pratique mais plutôt dans l'action du sujet assujetti. Ainsi, la capacité d'agir individuelle (*agency*) est envisagée par la philosophe comme la possibilité – dont le sujet dispose – d'introduire une « variation » dans la dialectique de répétition de la norme et de son pouvoir régulateur pour en modifier le sens⁵. Autrement dit, il s'agit de sonder les possibles marges de manœuvre dont le sujet dispose en fonction de sa propre dépendance *de* la norme régulatrice et du pouvoir qu'elle détient *sur* le sujet et ses actions. Toute réitération des actes, linguistiques et corporels, se configure comme l'espace d'une possible réappropriation de la norme de la part du sujet, car, si d'un côté la mise en acte répétée des assignations de genre permet leur reproduction constante, de l'autre côté elle révèle

¹ Cf. J. Butler, 2002, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Éditions Léo Scheer (édition originale : *The Psychic Life of Power*, Stanford CA, Stanford University Press, 1997).

² *Ibid.*, p. 23.

³ M. Foucault, 1992, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 313.

⁴ Cf. M. Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité*, tome I. *La volonté de savoir*, *op. cit.*, pp. 125-126 ; M. Foucault, 1994, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », in *Dits et écrits*, Tome IV, Paris, Gallimard, pp. 735-746 [édition originale : « Michel Foucault, an Interview : Sex, Power and the Politics of Identity », *The Advocate*, n° 400, 1984, pp. 26-30 et 58].

⁵ J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, *op. cit.*, p. 271.

aussi sa vulnérabilité vu que toute nouvelle répétition peut échouer et ne pas aboutir au résultat attendu.

La figure du *drag* (travesti) est un exemple concret de la faillibilité du système de genre selon J. Butler, car cette figure est capable de montrer en quoi les catégories de sexe sont avant tout des actes performatifs : « *en imitant le genre, le drag révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même* »¹. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'affirmer que l'on peut changer de genre tout comme on peut le faire avec un habit à travers un déguisement, à son gré. L'objectif est plutôt d'expliquer que toute performance subjective des catégories de sexe (performativité) peut troubler l'ordre hétéronormatif à travers les variations que le sujet introduit dans leur réitération². Ainsi, le sujet, étant à la fois l'objet et l'agent de la performativité, peut devenir l'acteur perturbateur du processus de réitération de la norme, faisant échouer le mécanisme de sa reproduction. En ce sens, pour J. Butler, les failles et les fissures qui s'ouvrent dans le processus itératif de la performativité sont aussi le noyau originel de la capacité d'agir du sujet³.

Or, mon objectif est de comprendre l'impact de l'ordre hétéronormatif sur la construction et la définition des masculinités des jeunes hommes interrogés, afin de montrer comment cet ordre s'affirme en tant que référence hégémonique. Il s'agit de questionner quelles sont les représentations normatives du genre et comment elles définissent la construction des masculinités, tout en nous permettant également de saisir le rôle du sujet et ses marges de manœuvre au sein de cette construction. Pour ce faire, j'utiliserai la notion de masculinité hégémonique. Cette notion se prête très bien à l'étude du système de genre en tant qu'espace dynamique pour la production de différentes masculinités, et permettra de dépasser les lectures inspirées du paradigme de la domination, où l'ordre social fondé sur la bicatégorisation asymétrique des sexes est pensé en tant que condition universelle, atemporelle et inaltérable de la masculinité.

¹ *Ibid.*, p. 261.

² La « performativité » se distinguant de la « performance » en raison de sa réitération, du fait que la première ne se limite pas à mettre en scène une invention de soi (comme une performance théâtrale isolée), mais qu'elle agit plutôt dans la répétition d'actes ayant la force de produire l'effet matériel des assignations normatives jouées. Il s'agit donc d'une « *pratique d'improvisation dans une scène de contrainte* » (É. Fassin, 2005, « Préface à l'édition française (2005), *Trouble-genre* », in J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, *op. cit.*, pp. 5-19, p. 13-14, et 15).

³ J. Butler, 2009, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, *op. cit.*, p. 24.

3. Penser la multiplicité du masculin

3.1 La notion d'hégémonie

L'étude des masculinités à travers l'approche de l'hégémonie se caractérise par sa posture dynamique. La masculinité est appréhendée en tant que construction sociale, toujours relationnelle et variable¹. Au sein du champ des *masculinity studies* – qui, dès les années 90, s'affirment comme une sorte de nouvelle phase des *men's studies* –, cette notion d'hégémonie permet de s'interroger sur les constructions de la masculinité dans des contextes sociaux et historiques très différents en questionnant notamment les évolutions du pouvoir patriarcal².

Le concept de masculinité hégémonique a connu sa première formulation théorique dans l'article « Toward a New Sociology of Masculinity », coécrit par Tim Carrigan, Raewyn Connell et John Lee en 1985³, où les auteurs expliquent comment cette notion permet de penser les logiques par lesquelles certains hommes imposent comme « naturel » et « nécessaire » un rôle dominant sur les femmes ainsi que sur d'autres hommes. Pour les auteurs il s'agit de décrire à la fois la position dominante occupée par le sujet masculin dans le système des relations de genre et la construction de l'« idéologie » qui conduit à la reproduction sociale de cette même position, notamment dans l'ordre patriarcal⁴.

¹ Cf. R. Connell, 2000, « Masculinités et mondialisation », in D. Welzer-Lang (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, pp. 195-219 (édition originale R. Connell, 1998, « Masculinities and Globalization », in *Men and Masculinities*, vol. 1, n° 1, pp. 3-23).

² Cf. R. Connell, 1987, *Gender and Power : Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford CA, Stanford University Press.

³ T. Carrigan, R. Connell, J. Lee, 1985, « Toward a New Sociology of Masculinity », *Theory and Society*, vol. 14, n° 5, pp. 551-604.

⁴ M. Donaldson, 1993, « What is Hegemonic Masculinity ? », *Theory and Society*, vol. 22, n° 4, pp. 643-657 ; D. P. Levy, 2007, « Hegemonic Masculinity », in M. Flood, J. K. Gardiner, B. Pease, K. Pringle (dir.), *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, Routledge, New York et Londres, pp. 253-255.

Si l'approche de l'hégémonie invite au dépassement du paradigme de la domination masculine, cela ne veut pas dire que la perspective de la domination soit méconnue, voire ignorée. Au contraire, c'est à travers la reprise et la mise en question de cette approche que la théorie de la masculinité hégémonique a pu se construire et s'enrichir.

En précisant – à travers des réflexions successives – les caractéristiques de la notion de masculinité hégémonique, Raewyn Connell insiste sur le fait que les masculinités se construisent différemment non seulement vis-à-vis des femmes mais également vis-à-vis d'autres masculinités, dites « complices », « subordonnées » ou encore « marginalisées »¹. Certaines masculinités – c'est le cas des masculinités définies comme « complices »² – participent à légitimer et soutenir (en l'imitant, par exemple) le profil masculin hégémonique ; d'autres sont définies par opposition au modèle hégémonique, comme dans le cas de la masculinité homosexuelle, profil repoussoir et représentation « subordonnée »³ de la masculinité dominante hétérosexuelle ; d'autres encore deviennent des masculinités « marginalisées » par rapport à la masculinité hégémonique à cause, par exemple, d'un handicap physique ou en raison de l'appartenance à un groupe socialement défavorisé ou minoritaire⁴. Ainsi, la masculinité hégémonique est la représentation et la mise en pratique du pouvoir hiérarchique d'un modèle de masculinité, reconnu en tant que profil de référence dans un contexte social, culturel et historique particulier. Comme le souligne R. Connell, la masculinité hégémonique est une « *configuration de la pratique de genre qui incarne la réponse acceptée à un moment donné au problème de la légitimité du patriarcat* »⁵.

L'hétérosexualité, par exemple, est l'un des éléments qui composent le modèle masculin patriarcal⁶, pouvant pourtant assumer des configurations et des significations

¹ R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.*, pp. 77-81.

² *Ibid.*, p. 79

³ *Ibid.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁵ R. Connell, 2014, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, *op. cit.*, p. 74.

⁶ T. Carrigan, R. Connell, J. Lee, 1985, « Toward a New Sociology of Masculinity », *op. cit.*, p. 590 ; V. Robinson, 2007, « Heterosexuality », in M. Flood, J. K. Gardiner, B. Pease, K. Pringle (dir.), *op. cit.*, pp. 256-260.

Le concept de masculinité hégémonique a fait également l'objet de nombreuses relectures critiques qui ont notamment souligné comment cette notion avait été utilisée pour définir seulement les masculinités blanches et hétérosexuelles, alors qu'elle se configure en tant que trait pouvant caractériser d'autres masculinités (homosexuelles, par exemple) reproduisant, elles aussi, certaines logiques hégémoniques du pouvoir patriarcal. Voir par exemple D. Z. Demetriou, 2001, « Connell's Concept of Hegemonic Masculinity : A Critique », *Theory and Society*, vol. 30, n° 3, pp. 337-361 (traduction française : 2015, D. Z. Demetriou, « La masculinité hégémonique : lecture critique d'un concept de Raewyn Connell », *Genre, sexualité & société*, n° 13 [en ligne : <http://gss.revues.org/3546>]) ; D. Lusher, G. Robins, 2009, « Hegemonic and Other Masculinities in Local Social Contexts », *Men and Masculinities*, vol. 11, n° 4, pp. 387-423. Les critiques et les débats autour du concept de masculinité hégémonique ont ouvert un renouvellement et une mise à jour constants de cette notion depuis sa première définition. Pour une reconstruction du parcours d'évolution du concept, voir notamment R. Connell, J. W. Messerschmidt, 2005, « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *op. cit.*

différentes en fonction de ses contextes d'action et d'expression (historiques, sociaux, culturels, etc.). En ce sens, l'hétérosexualité n'est pas envisagée comme un attribut nécessaire et interne à la masculinité, mais plutôt comme un trait hégémonique de sa construction qui influence les constructions masculines. Le glissement de perspectives n'est pas anodin : la définition du terme « hégémonie » pourra clarifier les enjeux épistémologiques d'une telle approche.

Le choix de l'adjectif « hégémonique », en effet, n'est pas un hasard. L'expression est empruntée à la pensée politique d'Antonio Gramsci qui, dans ses *Quaderni del carcere (Cahiers de prison)*¹, définit le concept d'« hégémonie » en tant que pilier central de sa théorie du pouvoir². Dans la perspective gramscienne, l'hégémonie « sert à souligner les dimensions culturelle et morale de l'exercice du pouvoir politique »³ et elle est envisagée comme un processus par lequel un groupe social revendique et détient une position dominante dans une société à un moment historique donné, en exploitant son pouvoir de persuasion⁴. L'hégémonie est, selon A. Gramsci, une forme de domination fondée sur « la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable, sans que la force l'emporte par trop sur le consentement, voire en cherchant à obtenir que la force apparaisse appuyée sur le consentement de la majorité »⁵. Cette domination ne s'exprime pas nécessairement à travers une forme de pouvoir violent et visible, mais plutôt par l'expression d'un contrôle constant, culturel, attractif⁶. Ainsi, ce contrôle se traduit dans l'exercice d'une autorité intellectuelle capable de conditionner la manière dont les « dominés » pensent, agissent et entendent leurs habitudes, sociales et culturelles, en orientant, de fait, les pratiques. A. Gramsci parlait d'hégémonie comme d'un outil de « direction culturelle » qui s'exerce surtout à travers la répétition d'un pouvoir persuasif, et non pas d'un

¹ A. Gramsci, 1975, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, (dir.) V. Gerratana, Turin, Einaudi ; voir notamment *Volume Primo, Quaderni 1-5 (1929-1930)* (édition française : A. Gramsci, 1996, *Cahiers de prison. Cahiers 1, 2, 3, 4 et 5*, Paris, Gallimard). Voir aussi A. Gramsci, 1970, *La questione meridionale*, (dir.) F. De Felice e V. Parlato, Rome, Editori Riuniti.

² G. Hoare, N. Sperber, 2013, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, p. 93.

³ *Ibid.*

⁴ A. Gramsci, 1971, « Alcuni temi della questione meridionale », in *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Turin, Einaudi, pp. 137-158 ; A. Gramsci, 1975, *Quaderni del carcere, op. cit.*, voir notamment *Gli intellettuali, Quaderno 4*, 49, pp. 474-484.

⁵ A. Gramsci, 2012, *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, p. 234.

⁶ A. Gramsci, 1971, « Alcuni temi della questione meridionale », *op. cit.*, pp. 138-140 ; G. Hoare, N. Sperber, 2013, *Introduction à Antonio Gramsci, op. cit.*, pp. 97-98.

pouvoir de domination basé, au contraire, sur l'action visible d'une force violente et contraignante¹.

Or, l'hégémonie gramscienne et le pouvoir symbolique de la domination de Pierre Bourdieu semblent opérer de manière similaire, en s'appuyant tous deux sur la notion de consentement et sur l'idée de participation des dominés à leur domination. Cependant, l'hégémonie implique aussi une conscience de la domination de la part des dominés, les instituant ainsi en tant que sujets capables de renverser le pouvoir qui les soumet sans les réduire au statut d'acteurs passifs qui peuvent seulement reproduire la logique du pouvoir. La différence essentielle entre les notions de domination et d'hégémonie se situe exactement sur ce plan : si la première est appréhendée en tant qu'« *inconscient de classe et acceptation du monde tel qu'il est* », la deuxième est interprétée en tant qu'« *activité pratique de transformation collective du monde [...] conduisant potentiellement à la conscience de classe* »². L'hégémonie n'est pas un état de fait, elle est toujours susceptible d'évoluer, de se transformer, de remettre en question ses acteurs : elle est un processus dynamique et non pas un état de fait permanent et universel.

De la même manière, le concept de masculinité hégémonique interprète les rapports de genre comme un système complexe de relations de pouvoir qui hiérarchisent la position des acteurs impliqués, s'intéressant aussi à comprendre les logiques de dépendance des sujets à ces relations de pouvoir, tout comme les possibles marges d'action dont ces sujets disposent dans l'espace de leur dépendance. Autrement dit, la notion de masculinité hégémonique permet d'interroger les logiques d'affirmation des modèles masculins dominants et notamment la manière dont ces modèles s'imposent et sont reconnus comme les catégories régulatrices de la construction des masculinités. Toute représentation de la masculinité est explorée à partir de son impact persuasif sur les sujets, et observée aussi bien dans les pratiques de sa réitération que dans celles de sa contestation, refus, négation. L'identification masculine devient ainsi une « *modalité*

¹ A. Gramsci, 1975, *Quaderni del carcere, op. cit.*, voir notamment *Volume Secondo, Quaderno 10* (1932-1935), pp. 1222-1224.

² M. Burawoy, 2012, « La domination culturelle : quand Gramsci rencontre Bourdieu », par Grégory Bekhtari, Mathieu Bonzom et Ugo Palheta, in *Contretemps* [en ligne : <http://www.contretemps.eu/lectures/domination-culturelle-quand-gramsci-rencontre-bourdieu>] (édition originale : « Gramsci meets Bourdieu », in M. Burawoy, K. Von Holdt, *Conversations with Bourdieu : The Johannesburg Moment*, Johannesburg, Wits University Press, 2012).

de relation »¹, et non pas un attribut du sujet : un outil pour interroger le contexte d'action de l'individu et comprendre comment ce contexte oriente ses pratiques.

Cette posture ouvre la voie à une pluralité d'approches et pistes de recherche pour s'intéresser non seulement aux relations masculin/féminin mais aussi aux conflits internes *aux* constructions masculines. En effet, depuis sa première formulation, l'approche hégémonique a permis de focaliser l'attention sur les formes d'expression du masculin dans les relations de genre en fonction de deux objectifs principaux : d'une part, montrer les logiques par lesquelles les hommes répondent à une attente sociale vis-à-vis de leur rôle afin de reproduire leur position dominante sur les femmes ; d'autre part, révéler les luttes internes qui se font au sein des différentes masculinités pour devenir hégémoniques et s'imposer aux autres en tant que modèle de référence qui hiérarchise les rapports entre hommes².

3.2 Les atouts de l'approche hégémonique

La perspective de l'hégémonique se prête particulièrement bien à une étude des masculinités qui suit une démarche d'observation ethnographique, comme dans le cas de la présente recherche. Les formes de la masculinité sont agencées et ajustées en fonction de différents cadres d'interaction et face à une pluralité d'interlocuteurs. L'observation ethnographique, donc, évolue à côté de l'expression changeante de ces masculinités, nécessitant un outil interprétatif souple et maniable, qui permette d'en sonder les manifestations plurielles dans différents contextes. Les modèles de la masculinité et leur construction révèlent ainsi leur performativité : ils sont mis en scène, reproduits et imités, refusés ou réinventés, à travers l'agencement des corps et les significations attribuées aux actes – pratiques et discursifs – qui nourrissent les relations de genre. Nous pouvons ainsi décrire et interroger en même temps plusieurs masculinités hégémoniques, prendre en compte leurs multiplicités, les comparer entre elles, explorer les diverses relations qui contribuent à les définir (les relations amicales, entre pairs, avec les parents, avec les partenaires sexuelles, etc.), sans considérer la masculinité hégémonique comme un trait figé, unique, absolu et invariable. Nous

¹ I. Théry, 2007, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, p. 447.

² R. Connell, J. W. Messerschmidt, 2005, « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *op. cit.*

dépassons une lecture de la masculinité exclusivement verticale et unidirectionnelle – concentrée exclusivement sur le rapport entre un sujet dominant et un sujet dominé comme cela était le cas dans le paradigme de la domination – pour nous pencher aussi sur un axe horizontal qui questionne la place de nombreux acteurs produits par l'exercice des masculinités hégémoniques – des acteurs qui sont, à leur tour, un rouage essentiel pour la confirmation du pouvoir hégémonique des masculinités hégémoniques.

En outre, suivant toujours cette approche, je montrerai que l'outil de la masculinité hégémonique se configure également en tant que moyen pour penser l'articulation d'un ensemble de rapports de pouvoir qui sont en jeu au sein des relations de genre et qui impliquent les jeunes hommes faisant l'objet de cette étude : les rapports entre groupes ethniques minoritaires et majoritaires, entre immigrés à l'étranger, entre classes d'âge différentes et entre pairs, en fonction des différents milieux sociaux dont les interviewés sont issus.

Les modèles hégémoniques masculins seront envisagés comme des idéaux normatifs qui se prêtent à une action performative. En effet, la masculinité qui se veut hégémonique aspire à la réalisation concrète d'un ou plusieurs traits normatifs du masculin, qui sont socialement et historiquement construits – comme, par exemple, l'hétérosexualité¹. Les hommes essaient d'incorporer ces représentations pour montrer qu'ils sont effectivement des hommes, des « vrais ». Ceux qui n'arrivent pas à accomplir le modèle masculin de référence, ou plutôt à en saturer le plus grand nombre de traits, subissent sa force hiérarchisante. Comme le soulignent Raewyn Connell et James W. Messerschmidt, c'est dans la tension vers l'accomplissement de son modèle normatif que se situe le caractère « hégémonique » de la masculinité². De surcroît, cela vaut aussi bien pour les hommes subordonnés à son influence que pour les masculinités qui en incorporent déjà les traits car, elles aussi, sont appelées à reconfirmer continuellement leur position hégémonique pour que les autres masculinités leur reconnaissent un tel rôle. Comme l'écrit brillamment Mélanie Gourarier « *de fait, recourir à la masculinité hégémonique [incite à s'intéresser] à la masculinité comme*

¹ Comme le souligne J. Butler, la norme hétérosexuelle possède une dimension historique qui se cache derrière sa répétition, qui la rend « naturelle » en en faisant un « standard commun » hégémonique imité (cf. 2012, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 67 [édition originale : *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004]).

² R. Connell, J. W. Messerschmidt, 2005, « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *op. cit.*, p. 838.

principe normatif et hiérarchisant, faisant l'objet de stratégies de négociation par l'ensemble des acteurs »¹. Donc, c'est en s'affirmant comme modèle de référence socialement partagé et historiquement construit – auquel les hommes aspirent pour être reconnus en tant que tels – que le pouvoir hégémonique s'exerce². L'idéal hégémonique n'est pas forcément réalisable ni déjà complètement réalisé, mais la tension vers sa mise en pratique produit une pluralité d'expressions du masculin qui participent à reconfirmer et renouveler cet idéal tout en hiérarchisant, en même temps, aussi bien la position des masculinités subordonnées que celle des masculinités dominantes³. Cette dernière est, à mon avis, l'intuition majeure suggérée par la notion de masculinité hégémonique car elle postule l'existence d'un sujet dont la condition de dépendance à la norme est toujours problématisée. C'est justement de cette normativité que le sujet tire, finalement, son pouvoir d'action, selon une lecture qui nous renvoie à la dynamique de l'assujettissement suggérée par M. Foucault.

Comme je l'ai déjà souligné, je m'intéresse à la construction des masculinités dans leur rapport à l'ordre hétéronormatif et je pars de l'idée que cette représentation normative du genre définit – comme le dit J. Butler – l'action d'un dispositif de contrôle des sujets⁴ qui façonne les trajectoires d'action du masculin et ses formes d'expression plurielles. Cependant, avant de discuter plus précisément le rôle de l'hétéronormativité, il me semble nécessaire de clarifier quel type d'action du sujet je veux interroger, et notamment à partir de quelle perspective théorique j'aborderai le rapport du sujet à l'hétéronormativité. La notion d'« habitation de la norme »⁵ permettra de préciser ce point crucial de ma réflexion.

3.3 Habiter les normes. Lire autrement les masculinités hégémoniques

¹ M. Gourarier, 2012, *Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes. Une ethnographie des sociabilités masculines hétérosexuelles au sein de la Communauté de la séduction en France*, op. cit., p. 96.

² R. Connell, J. W. Messerschmidt, 2005, « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », op. cit., p. 846.

³ *Ibid.*, p. 838.

⁴ Cf. J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, op. cit.

⁵ S. Mahmood, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte (édition originale : *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005).

Lorsque l'on pense à la « norme », on pense aussi, plus ou moins explicitement, à l'action d'une contrainte qui est extérieure au sujet¹. Pourtant, la valeur de cette contrainte contribue aussi à construire le sujet et ses actions de l'intérieur, comme le souligne la dynamique de l'assujettissement.

J. Butler identifie la performativité avec la force subversive des corps. La capacité d'agir du sujet se montrerait avant tout par son pouvoir de résistance et de bouleversement du système de genre et de l'ordre (hétéro)normatif qui le constitue. En revanche, si nous pensons à l'*agency* sans forcément en réduire le sens à la valeur d'une action de résistance et contestation de la norme, la perspective butlerienne se révèle être juste une possibilité parmi d'autres pour théoriser un « sujet d'action ». C'est le constat que fait Saba Mahmood dans son ouvrage *Politique de la piété*, où l'auteure interroge cette limite de la réflexion de J. Butler².

Dans cet ouvrage, S. Mahmood présente les résultats d'une enquête ethnographique menée en Égypte pendant les années 90 auprès d'un mouvement urbain de mosquées de femmes faisant partie du Renouveau islamique au Caire. Son étude cherche à révéler les dynamiques de la participation féminine à ce mouvement en remettant en question quelques présupposés fondamentaux de la théorie féministe – et notamment certaines références aux principes de la théorie politique libérale. Ce que S. Mahmood conteste est la conviction selon laquelle, suivant la théorie libérale, en toute femme devrait nécessairement exister une volonté – plus ou moins cachée – qui la prédispose à « *s'opposer aux pratiques, aux valeurs et aux préceptes des mouvements islamistes* »³. À son avis, cette interprétation s'appuie sur un faux postulat : considérer les êtres humains comme étant tous constitués par un désir inné de liberté⁴. Selon ce postulat, les femmes qui soutiennent un mouvement comme celui du Renouveau islamique ne seraient que des sujets soumis aux logiques d'un pouvoir non libéral, notamment patriarcal, niant toute liberté d'action du sujet. Cependant, les données recueillies au cours de son travail ethnographique amènent l'auteure à observer que les formes de la participation de ces femmes au mouvement démentent l'universalité de

¹ S. Branca-Rosoff, N. Ramognino, 2007, « Normes et sciences humaines. Pratiques expertes/pratiques profanes », *Langage et société*, vol. 1, n° 119, pp. 7-11.

² S. Mahmood, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, *op. cit.*, pp. 36-43.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

certaines préceptes de la théorie politique libérale. La soumission des femmes à la volonté transcendante, à la pédagogie islamique et à l'autorité masculine peut, selon S. Mahmood, être interprétée aussi comme une forme différente d'*agency* qui se réalise non pas tant à travers la résistance et la subversion des normes qu'à travers leur « habitation ».

S. Mahmood explique que, si l'on cherche à reconnaître dans les actions des femmes du mouvement piétiste du Renouveau islamique la présence d'un sujet libre, construit sur le modèle politique du libéralisme, on ne pourra que constater la présence d'un sujet soumis et incapable d'être maître de son destin. Selon le modèle libéral, l'individu devient « sujet » seulement à travers l'acquisition d'une autonomie personnelle et la réalisation de soi par l'émancipation d'un pouvoir contraignant qui en limite la capacité d'agir. Ainsi, l'attitude de soumission aux normes religieuses de la part des femmes qui participent à ce mouvement piétiste serait vue par les féministes progressistes comme « *un exemple de passivité et de docilité déplorable* »¹. Selon S. Mahmood, au contraire, à partir de l'analyse des formes de soumission auxquelles se prêtent ces femmes, il serait possible de dégager une nouvelle forme de capacité d'agir :

« Simplement, celle-ci ne peut être comprise qu'à partir des discours et des structures de subordination qui la rendent possible. En ce sens, la capacité d'agir se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans les multiples façons dont on *habite* les normes. »²

En reprenant la réflexion de J. Butler sur les notions de pouvoir, norme et *agency*, S. Mahmood souligne et critique la tendance des études féministes poststructuralistes à envisager la puissance d'agir exclusivement à partir du paradigme libéral « *en termes de [nécessaire] subversion ou redéfinition des normes sociales, ou à l'associer aux actes de résistance qui s'opposent aux formes de pouvoir dominant et subjectivant* »³. À son avis, le sens de la puissance d'agir n'est pas à rechercher seulement dans le schéma binaire de résistance/soumission mais aussi dans les stratégies d'action par lesquelles les normes sont habitées, vécues et interprétées⁴. C'est ainsi que S. Mahmood poursuit, dans un certain sens, la réflexion d'une autre anthropologue féministe dont les travaux

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Ibid.* Souligné dans le texte.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

ont profondément contribué à la refondation des études de genre, notamment au Moyen-Orient : Lila Abu-Lughod. Elle aussi, en effet, souligne que, trop souvent, dans les études féministes, le désir de vouloir expliquer à tout prix les formes de la résistance comme les signes des failles internes aux systèmes de domination a conduit à négliger l'observation des mécanismes par lesquels ces mêmes systèmes reproduisent leur hégémonie¹. La question posée par S. Mahmood est donc la suivante : considérer la capacité d'agir comme étant consubstantielle à une action de nécessaire résistance aux pouvoir des normes ne veut-il pas dire renoncer à l'étude de bien d'autres formes d'*agency* ?²

La notion d'habitation de la norme proposée par S. Mahmood offre de nouveaux éléments heuristiques qui s'ajoutent à l'approche de J. Butler, en la complétant. Tout d'abord, ce concept confirme la rupture épistémologique avec les perspectives d'interprétation du rapport entre dominant et dominé figées sur l'opposition invariable entre deux pôles. En deuxième lieu, l'approche de S. Mahmood offre l'opportunité de focaliser l'attention sur le rôle actif que peut avoir le dominé dans son assujettissement aux représentations hégémoniques de la masculinité, mais aussi sur la condition de domination à laquelle le dominant est à son tour assujetti – en raison de son habitation de la norme hégémonique et de l'itération sans cesse de son pouvoir normatif et régulateur. Cela renvoie à une caractéristique décisive de la masculinité hégémonique décrite par R. Connell et J. W. Messerschmidt : le modèle hégémonique masculin se nourrit de la tension vers son accomplissement, pour qu'il soit reconfirmé, renouvelé et façonné en tant que représentation qui hiérarchise les relations de genre. Ainsi la force hégémonique de l'hétéronormativité dans la construction masculine peut-elle être observée à travers l'étude de son influence sur les formes d'action des sujets qui la subissent et, également, des sujets qui l'imposent. Les logiques d'habitation de la norme ne sous-entendent pas un manque d'autonomie de la part des sujets. Au contraire, dans le rapport dialectique qui se crée entre pouvoir normatif et sujet qui l'habite peuvent être repérés les facteurs qui contribuent à constituer le sujet et sa masculinité, par la réaffirmation des traits de ce même pouvoir et par l'itération des pratiques visées à la saturation du plus grand nombre de ses traits.

¹ Cf. L. Abu-Lughod, 1993, « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », *American Ethnologist*, vol. 17, n° 1, pp. 41-55.

² S. Mahmood, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, op. cit., p. 24.

Dans ce cadre, j'essaierai de pousser plus loin le raisonnement de S. Mahmood. Selon l'anthropologue, le pouvoir d'action qu'acquièrent les femmes musulmanes égyptiennes dépend avant tout de l'accomplissement concret de rituels, qui contribuent à façonner un rapport à soi et à la transcendance caractérisé par la normativité religieuse, activement recherchée mais pratiquée dans la soumission. Dans ma démarche, je proposerai d'analyser les formes d'habitation des idéaux normatifs de la masculinité non seulement à travers l'observation des actions concrètes des sujets (et je ne ferai pas référence au seul domaine de la religion). J'essaierai de montrer que les formes d'habitation de la norme se révèlent aussi à travers les récits des sujets, sans que la norme soit nécessairement appliquée de manière concrète à travers des actions. Ainsi, par exemple, je montrerai que le pouvoir hégémonique de l'hétérosexualité joue un rôle central dans le récit et dans les stratégies d'action d'un jeune homme homosexuel même si ce jeune homme ne pratique pas l'hétérosexualité. De surcroît, à travers cette perspective, il me sera possible d'analyser non seulement les manières dont les sujets habitent la norme, mais aussi comment les sujets se font en quelque sorte habiter par la norme.

Mais quels traits de la masculinité hétéronormative ai-je l'intention d'étudier chez mes interlocuteurs ? Un bref détour vers le sud de la Méditerranée, et plus précisément vers certaines recherches ayant interrogé les masculinités dans cette vaste aire géographique, me permettra d'introduire quelques questions centrales qui, ensuite, guideront l'analyse des données empiriques recueillies et qui permettront d'identifier les catégories hégémoniques de la masculinité saisies dans les récits des interviewés.

4. Les masculinités dans la rive sud de la Méditerranée

4.1 La masculinité au piège du culturalisme. Entre « racines musulmanes » et « "ethos" méditerranéen »

Depuis les années 80, les sciences sociales ont commencé à focaliser de plus en plus leur attention sur la question du genre dans les pays de l'Afrique du Nord et du

Moyen-Orient¹. Dans ce cadre, comme le souligne Lahoucine Ouzgane dans ses travaux sur les *Islamic masculinities*, la question de la religion a été sollicitée à plusieurs reprises dans les études qui se sont intéressées à la réalité du sud de la Méditerranée et du Moyen-Orient². Cependant, de son point de vue, ce thème a fini par devenir une sorte d'entrave interprétative plutôt qu'un outil d'analyse vraiment opératoire³. Tout en réduisant l'approche de genre à l'observation de la seule composante féminine – et dans la plupart des cas en suivant une démarche féministe –, la question de la religion a été surtout mobilisée en tant que critère unique pour expliquer la condition de la femme dans ces sociétés, se focalisant notamment sur sa position subalterne, sa soumission à la tradition patriarcale, son manque de liberté et d'autonomie⁴. Par conséquent, la masculinité a souvent été interprétée en tant que pouvoir découlant d'une prétendue « éthique musulmane », androcentrée, qui organiserait et légitimerait les relations asymétriques entre les sexes en société. Ces lectures ont fini par méconnaître la complexité intrinsèque aux sociétés islamiques, en en réduisant les différentes formes d'expression historiques et sociales sous l'étiquette d'un *unicum* culturel, universel et atemporel qui véhicule l'image d'un islam monolithique⁵.

Selon L. Ouzgane, cette tradition d'études met en évidence un manque d'intérêt spécifique pour les dynamiques de construction de la masculinité elle-même. Il nous explique que, avant la sortie du volume *Imagined Masculinities : Male Identity and Culture in the Modern Middle East*⁶, il n'existait aucune étude scientifique en sciences sociales qui s'interrogeait sur le sens d'« être homme » et de « devenir homme » dans les pays du sud de la Méditerranée et du Moyen-Orient⁷. L'ouvrage mentionné par L. Ouzgane constitue la première tentative de réunir, dans un même corpus, des études qui

¹ L. Ouzgane, 2006, « Islamic Masculinities : an Introduction », in L. Ouzgane (dir.), *op. cit.*, pp. 1-7.

² Je fais référence aussi au « Moyen-Orient » car la réflexion proposée par L. Ouzgane – sur laquelle je m'appuie ici – prend également en compte certains pays de la péninsule Arabique et du golfe Persique, comme le Yémen et l'Iraq (L. Ouzgane [dir.], 2006, *Islamic Masculinities*, Londres, Zed Books).

³ *Ibid.*

Voir également L. Ouzgane, 2003, « Islamic Masculinities : an Introduction », *Men and Masculinities*, vol. 5, n° 3, January 2003, pp. 231-235.

⁴ L. Ouzgane, 2006, « Islamic Masculinities : an Introduction », *op. cit.*, p. 1. Parmi les études auxquelles L. Ouzgane fait référence voir par exemple L. Ahmed, 1992, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press ; A. F. Sabbah, 1982, *La femme dans l'inconscient musulman. Désir et pouvoir*, Paris, Le Sycomore.

⁵ Cf. J. Dakhli, 2005, *Islamicités*, *op. cit.*

⁶ M. Ghousoub, E. Sinclair-Webb (dir.), 2000, *Imagined Masculinities : Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Londres, Saqi Books.

⁷ L. Ouzgane, 2006, « Islamic Masculinities : an Introduction », *op. cit.*, p. 2.

racontent comment se construisent les masculinités dans les différents pays de cette vaste aire géographique en présentant aussi les diverses étapes qui marquent les trajectoires pour « devenir homme ». En particulier, le regard est focalisé sur la valeur et l'impact de certains rites de passage – comme la circoncision, le moment de l'exclusion du garçon de l'espace féminin du hammam, la première coupe de cheveux, le service militaire, etc. – afin de décrire les logiques par lesquelles, du Maroc à la Turquie et jusqu'à la péninsule Arabique, les représentations dominantes de la masculinité se transmettent, se reproduisent et peuvent être troublées.

Celle de la religion n'est pourtant pas la seule question controversée ayant caractérisé le chemin parcouru par les recherches portant sur les masculinités dans les sociétés islamiques. La tradition de l'anthropologie comparative de la Méditerranée, qui s'est développée à partir des années 60 grâce aux travaux de John George Peristiany d'abord, et de John Davis, Julian Pitt-Rivers et David D. Gilmore ensuite¹, a contribué à définir et à « imposer » les catégories interprétatives qui construisent un prétendu modèle d'« homme méditerranéen » et « islamique ».

Parmi ces catégories, la notion d'honneur occupe une place centrale. Comme le souligne Franco La Cecla, le pouvoir essentialiste de cette notion définit l'image culturaliste de « l'homme d'honneur » arabe et maghrébin². F. La Cecla explique également que cette représentation est souvent utilisée pour désigner aussi les masculinités des pays de la rive nord de la Méditerranée, comme l'Italie, l'Espagne, la Grèce. L'homme d'honneur incorporerait un modèle de masculinité dite « incomplète » car éternellement liée au rôle et à l'image de son opposé, la femme – et notamment la figure de la mère, mais aussi de l'épouse ou de la sœur. Selon ce modèle, la femme est érigée en symbole de la pudeur et de la pureté – avant tout sexuelle – qui fait de la figure féminine la vraie dépositaire de la respectabilité masculine, et notamment de

¹ Cf. J. G. Peristiany (dir.), 1965, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld & Nicholson ; J. Davis, 1977, *People of the Mediterranean : an Essay on Comparative Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul ; J. Pitt-Rivers, 1977, *The Fate of Shechem or The Politics of Sex. Essay in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press (traduction française : 1997, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Hachette) ; D. D. Gilmore, 1982, « Anthropology of the Mediterranean Area », *Annual Review of Anthropology*, n° 11, pp. 175-205 ; D. Gilmore (dir.), 1987, *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D. C., American Anthropological Association.

² F. La Cecla, 2010, *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, Milan, Elèuthera, p. 82. La première version de cet ouvrage, paru en Italie aux éditions Bruno Mondadori en 2000, a été traduite en français, en 2002, sous le titre *Ce qui fait un homme*, Paris, Liana Lévi.

l'honorabilité de l'homme vis-à-vis des autres hommes. La masculinité se caractériserait donc par un trait typique : son attachement à l'idéal de la famille (basée sur l'union entre homme et femme). Dans ce cadre, la famille, entendue en tant que premier pilier d'une société – méditerranéenne, maghrébine, musulmane – où le rôle de l'homme peut se dire effectivement accompli seulement une fois qu'il devient mari et père (et encore mieux s'il devient père de garçon), est l'institution centrale qui reproduit un ordre social patriarcal en subordonnant la position de la femme. Le modèle de la masculinité qui est véhiculé exalte la virilité, l'orientation hétérosexuelle de l'homme, sa capacité reproductive, mais aussi ses valeurs morales, mettant en scène tout un ensemble de qualités dont le « vrai » homme ne peut pas être dépourvu, notamment aux yeux des autres, faisant de son identification de genre à la fois une qualité consubstantielle à son rôle (hétéro)sexuel et le résultat d'une biologisation de son statut social.

À cette notion d'honneur a pu s'en ajouter une autre : celle de honte. Dans l'anthropologie comparative de la Méditerranée, le complexe *honour and shame* (honneur/honte) représente une catégorie d'observation et de description des systèmes sociaux méditerranéens et de leur modèle de masculinité¹. Si, d'un côté, l'honneur est envisagé en tant que caractéristique masculine, de l'autre côté, il est défini comme étant extérieur à l'homme car identifié surtout à travers la pureté sexuelle de « ses femmes » (son épouse, sa mère, sa sœur²) et leur pudeur. La honte devient ainsi la représentation du déshonneur masculin qui se manifeste par l'incapacité de l'homme à savoir protéger sa réputation à travers le contrôle de « ses femmes » et de leurs conduites³.

Or l'usage des notions d'honneur et de honte et la référence à une prétendue racine islamique pour définir la masculinité des pays du sud de la Méditerranée ont été fortement critiqués par de nombreux auteurs. Certains d'entre eux ont notamment contesté le fait que le recours à ces catégories culturalistes conduit l'interprétation de la masculinité méditerranéenne et musulmane à l'identification préalable d'un nécessaire trait « exotique » qui lui serait exclusif⁴. Ce qui émerge d'une telle posture culturaliste

¹ Cf. V. Maher, 2001, « How do you Translate *Pudeur* ? From Table Manners to Eugenics », in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean*, Paris-Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose-MMSH, pp. 157-177.

² J. Pitt-Rivers, 1997, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, op. cit., p. 50.

³ Z.-E. Zemmour, 2002, « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », *Confluences Méditerranée*, vol. 2, n° 41, pp. 65-76.

⁴ Cf. M. Herzfeld, 1980, « Honour and Shame : Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems », *Man*, n° 15, pp. 339-351 ; N. Lindisfarne, 1994, « Variant Masculinities, Variant Virginities:

est l'idée selon laquelle les masculinités islamiques du sud de la Méditerranée pourraient être appréhendées seulement en définissant leur *unicum* culturel fondateur, à rechercher – selon un regard orientaliste¹ – dans une manière de faire société propre à un « ailleurs inconnu ». L'approche culturaliste des masculinités, en somme, aurait empêché l'observation des formes plurielles de la masculinité qui se font à l'encontre de ces représentations universelles et essentialistes – de l'honneur et de la honte, ou de la matrice islamique de la masculinité dominante. Ce que cette tradition d'études culturalistes oublie est la pluralité de contextes d'interaction où les sujets – dans ce cas masculins – agissent : elle oublie donc que les hommes ne sont pas que des hommes mais qu'ils peuvent être aussi – et tout à la fois – des jeunes et des étudiants, des immigrés, des frères, des fils, des travailleurs, des partenaires sexuels et des amis, issus de différents milieux sociaux, des Marocains de Casablanca ou des Marocains de Fès, et ainsi de suite. Les masculinités se construisent et se négocient en fonction des situations, à travers les relations qui se tissent dans le champ du genre, à partir de la pluralité de sujets qui y sont impliqués. Ce sont justement ces formes plurielles que l'outil de la masculinité hégémonique cherche à interroger, et qui ne peuvent certainement pas être interprétées comme l'action d'une essence culturelle unique et immuable.

Néanmoins, à mon avis, une question mérite d'être abordée, notamment en raison de son absence dans les études contemporaines portant sur les masculinités : les catégories élaborées par ces lectures essentialistes qui simplifient la complexité des constructions masculines dans le sud de la Méditerranée sont-elles de simples théorisations artificielles inconsistantes ? Sont-elles de simples abstractions ou, plutôt, gardent-elles un certain pouvoir heuristique qui permet de sonder les formes d'expression concrète des masculinités ? Autrement dit, ces représentations, qui paraissent peu opératoires au sein d'une démarche ethnographique, sont-elles des généralisations qu'il faut juste refuser et vite oublier ou, au contraire, peuvent-elles nous aider pour observer le rapport que nos interlocuteurs construisent avec leurs modèles hégémoniques de la masculinité ? Les représentations de la masculinité des jeunes Marocains sont-elles influencées par ces modèles culturalistes ?

Rethinking 'honour and shame' », in A. Cornwall, N. Lindisfarne (dir.), 1994, *Dislocating Masculinity : Comparative Ethnographies*, New York et Londres, Routledge, pp. 82-96.

¹ Cf. E. Said, 1980, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil (édition originale : *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978).

Le rapport que ces jeunes Marocains établissent avec les idéaux normatifs de la masculinité peut devenir un espace pour la réappropriation de leur caractère hégémonique qui se révèle – de manière toujours différente et variable – dans une pluralité d’interactions (avec les pairs, les partenaires, les membres de la famille d’origine, le chercheur lui-même dans la relation d’enquête, etc.). En ce sens, j’attire l’attention sur la notion d’« habitation » de la norme comme étant un outil d’analyse capable de révéler les modalités du rapport que chaque sujet entretient avec les représentations de la masculinité à partir de son adhésion à celles-ci et dans la dépendance de leur pouvoir normatif, en habitant et en se faisant habiter par ce pouvoir.

4.2 Repenser la place des approches culturalistes

L’observation des formes de mise en scène de la masculinité par les jeunes hommes rencontrés dans les différentes phases de la présente recherche et les données recueillies tout au long de l’enquête ethnographique m’incitent à interroger différemment les catégories et les perspectives interprétatives culturalistes en ce qui concerne leur affirmation d’un modèle masculin hétéronormatif. La question que je pose est la suivante : est-ce que la tradition de recherches sur les masculinités dans le sud de la Méditerranée a toujours décrit des profils abstraits de la masculinité qui n’ont aucune emprise sur les formes d’expression concrètes des parcours de l’identification masculine chez les jeunes hommes rencontrés ? Autrement dit, est-ce que la référence à la « culture islamique » conduit nécessairement à l’essentialisation des données recueillies ? Est-ce que le paradigme d’honneur et honte peut décrire certaines logiques de la construction masculine chez nos interlocuteurs ? Ces notions participent-elles à composer les idéaux normatifs de la masculinité que les jeunes Marocains rencontrés jouent et négocient dans leurs pratiques quotidiennes ?

Pour répondre à ces questions, j’avance l’hypothèse que la construction des masculinités observées dépend aussi d’une dialectique de « double réflexivité » – en reprenant l’expression d’Anthony Giddens¹ – qui engage ces jeunes hommes marocains et certaines représentations (hétéro)normatives des relations de genre. A. Giddens parle

¹ Cf. A. Giddens, 1987, *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF (édition originale : *The Constitution of Society: Introduction of the Theory of Structuration*, Berkeley CA, University of California Press, 1984).

de « double herméneutique » pour décrire la double réflexivité des sciences sociales. Selon sa perspective, les catégories sociologiques se forment d'abord « *en parasitant les concepts des agents profanes* » et finissent, ensuite, par être « *réinjectées* »¹ dans l'univers des phénomènes que ces mêmes catégories étaient censées décrire : « *Il y a un va-et-vient entre l'univers de la vie sociale et le savoir sociologique, et dans ce processus le savoir sociologique se modèle et remodèle l'univers social.* »² Si les sciences sociales construisent des modèles interprétatifs pour décrire les acteurs sociaux observés, ces mêmes modèles d'analyse sont aussi réappropriés par les individus jusqu'à devenir des références pour leurs conduites, tout en redéfinissant – en même temps – les catégories et les « types » interprétatifs initialement théorisés par le savoir scientifique. Selon A. Giddens, en effet, la double herméneutique « *n'implique pas seulement la participation, réelle ou virtuelle, du chercheur à une réalité sociale déjà constituée par les acteurs sociaux, mais aussi la reprise, par ces derniers, d'une manière plus ou moins directe, des analyses fournies par les sciences sociales* »³. La réflexivité s'avère donc double : d'un côté, propre aux sciences sociales qui repensent en continu leurs catégories d'analyse en fonction des phénomènes observés et, de l'autre, patrimoine de la réflexivité des sujets qui réinterprètent et performant ces mêmes catégories en les intégrant dans leurs conduites. Ainsi,

« d'un côté, les théories et les “découvertes” des scientifiques des sciences sociales ne peuvent être tenues hors de l'univers des significations et des actions de ceux et celles qui en sont l'objet. De l'autre, ces acteurs qui font partie des objets des sciences sociales sont eux aussi des théoriciens du social, et leurs théories contribuent à la constitution des activités et des institutions qui sont les objets d'étude des scientifiques des sciences sociales. »⁴

Bien entendu, je ne veux pas dire que la construction des masculinités chez les jeunes Marocains rencontrés découle exclusivement d'une tradition d'études culturalistes qui ont implanté leurs visions de l'essence masculine dans les comportements et les représentations qui composent l'imaginaire des interviewés.

¹ A. Giddens, 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, p. 24 (édition originale : *The Consequences of Modernity*, Cambridge [Massachusetts], Polity Press, 1990).

² *Ibid.*

³ W. Outhwaitel, 1998, « L'actualité du paradigme herméneutique », *Intellectica*, 1998/1-2, n° 26-27, pp. 135-148, p. 147.

⁴ A. Giddens, 1987, *La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration*, *op. cit.*, p. 43.

L'objectif de cette étude n'est certainement pas de chercher un prétendu *arkhè* de la masculinité qui serait reconnaissable dans toutes les sociétés méditerranéennes. L'aspect sur lequel j'attire l'attention est autre. Je crois que, à force de mettre en évidence les failles des lectures essentialistes ayant défini un *ethos* masculin méditerranéen, culturellement transversal et commun à différentes régions de cette vaste aire géographique¹, une partie du potentiel heuristique propre à ces lectures a fini par être dégradé, craignant le piège d'une démarche culturaliste inévitable. En paraphrasant Lila Abu-Lughod², il me semble que le besoin de contester et déconstruire les catégories élaborées par la tradition des approches culturalistes risque d'éloigner mon attention des processus sociaux dont ces représentations sont issues et des parcours par lesquels ces mêmes représentations sont recomposées par les sujets, en société. Pour reprendre la perspective giddensienne, cela mériterait de s'interroger également sur le rôle que les savoirs jouent dans les pratiques des sujets, et vice versa. L'analyse devrait donc s'arrêter peut-être plus longuement sur ce point pour interroger les rapports qui existent entre représentations normatives de la masculinité et leur construction sociale dans les comportements individuels et collectifs. Autrement dit, il s'agit de se focaliser davantage sur le rapport entre le « contenant » masculin et ses « contenus » pluriels³ et donc entre les manifestations du masculin à partir de la relation que ces mêmes manifestations entretiennent avec leurs modèles et leurs représentations (normatives) de référence.

Ainsi, la manière dont les jeunes hommes interviewés réinvestissent et rejouent par exemple le sens de l'honneur masculin, ou encore les stratégies par lesquelles ils mobilisent leur appartenance à une culture religieuse musulmane, peuvent être envisagées en tant que terrains pour interroger les représentations hégémoniques de la masculinité hétéronormative et leurs formes d'expression. Ces appartenances et ces références culturelles ne sont pas un héritage fixe et figé. Elles peuvent être renégociées et agencées différemment en fonction des situations et des interlocuteurs, se révélant plus ou moins influentes et contraignantes sur les formes de mise en scène de la

¹ J. Piña-Cabral, 1989, « The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: a Critical View », *Current Anthropology*, vol. 30, n° 3, pp. 399-406.

² L. Abu-Lughod, 1993, « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », *op. cit.*, p. 43.

³ E. Hertz, H. Martin, S. Rey, 2002, « Composer avec l'égalité: re(ma)niements masculins », in *Nouvelles Questions féministes*, vol. 21, n° 3, pp. 4-13.

masculinité chez les jeunes hommes interrogés. De surcroît, les interviewés ont souvent conscience des attentes qui existent autour des formes d'expression de leur masculinité et ils participent tantôt à renforcer ces attentes, tantôt à les délégitimer. Ainsi, comme on le verra, la référence implicite ou explicite à l'islam ou à la sexualité de la femme en tant que dépositaire de la réputation masculine peuvent devenir des outils pour mettre en scène la masculinité, en composant avec le vaste dépôt d'appartenances où ces jeunes hommes puisent de manière permanente pour se construire et négocier leur place vis-à-vis des autres : dans les espaces homosociaux avec d'autres jeunes hommes immigrés, face aux parents, ou vis-à-vis des membres de la population majoritaire.

J'analyserai donc les trajectoires par lesquelles le pouvoir de certains modèles de la masculinité – par exemple, celui de la masculinité qui se réalise par le mariage (dans le cadre hétérocentré de la relation entre homme et femme), celui de la masculinité (hétéro)sexuellement active et procréatrice, ou encore celui de la masculinité qui défend sa réputation par le contrôle de la sexualité de « ses » femmes – traversent les parcours de l'identification de genre chez les jeunes hommes rencontrés. Ainsi, nous verrons comment certaines représentations culturalistes et essentialistes de la masculinité deviennent – aussi bien lorsqu'il s'agit d'en reproduire les traits que d'en refuser les caractéristiques – de véritables dispositifs d'action du sujet. Les traits normatifs de ces représentations ne sont pas un contenu inaltérable, mais peuvent se traduire aussi en un horizon de normes à habiter, renégocier et réinvestir en fonction de différents cadres d'interaction et de leurs acteurs.

Conclusion du chapitre II

Le parcours suivi dans ce chapitre m'a permis de préciser quel type de masculinités j'interrogerai. Mon regard se veut d'abord relationnel, capable d'interpréter les formes d'expression du masculin et de questionner ses constructions multiples, en me départant des approches qui superposent l'action de la masculinité à l'action d'un « rôle sexuel »¹. Parler de masculinité ne signifie pas seulement parler des hommes, mais plutôt de la place qu'ils occupent dans un ordre de genre où d'autres acteurs (hommes et femmes) se confrontent et où d'autres rapports de pouvoir agissent.

La reconstruction historique des études ayant développé la réflexion sur les masculinités, et leur inscription dans le débat sur le genre, a permis d'introduire cette posture théorique. Ensuite, un retour critique sur le paradigme de la « valence différentielle des sexes » m'a conduit à remettre en question les lectures de la masculinité élaborées à travers le modèle de la domination. En mobilisant la notion de masculinité hégémonique – qui m'a semblé plus dynamique et moins liée à une vision atemporelle des rapports entre masculin et féminin historiquement inaltérable –, j'ai souligné l'intérêt d'une approche de la masculinité entendue en tant que modalité de relation et d'action du sujet qui performe des idéaux normatifs de genre.

Enfin, j'ai proposé d'analyser certains traits hégémoniques des masculinités dites « méditerranéennes » et « islamiques » en tant que modèles normatifs qui peuvent être habités et négociés par les sujets. Cette posture me permettra d'explorer trois discours (hétéro)normatifs qui façonnent les récits de la masculinité chez les jeunes hommes interrogés : la construction de la masculinité « par le mariage » – qui permettra de comprendre le rôle attribué à l'union conjugale en tant que contexte pour « se dire homme » ; la représentation de la sexualité de la femme pour négocier sa réputation d'« homme » vis-à-vis d'autres masculinités ; et, enfin, le rôle joué par la norme hétérosexuelle dans la construction des relations homosociales. À travers l'étude des parcours de performativité de ces trois récits, je définirai plusieurs profils hégémoniques de la masculinité, en révélant la multiplicité intrinsèque au pouvoir hégémonique lui-même et aux formes de sa manifestation.

¹ R. Connell, 2000, *The Men and the Boys*, op. cit., p. 18.

CHAPITRE III

Hétéronormativité, ordre du genre et transition vers l'âge adulte

Comme le souligne Alain Giami, « *l'hétérosexualité apparaît dans le monde social comme la forme la plus répandue et comme la norme dominante de l'activité sexuelle* »¹. Considérée « naturelle », elle est aussi envisagée en tant qu'« évidence » en faisant notamment référence à la question de la procréation : seul l'acte sexuel entre homme et femme serait « naturellement » capable de reproduire l'espèce humaine². De surcroît, si le concept d'hétérosexualité désigne un désir sexuel qui a pour objet les personnes – et seulement les personnes – de sexe opposé, l'hétéronormativité fait de ce désir un modèle normatif définissant un système de genre, binaire, asymétrique, où seulement deux sexes sont tolérés, où au genre masculin correspond le sexe mâle (et au féminin le sexe femelle), et où l'hétérosexualité (reproductive) est obligatoire³.

L'hétérosexualité est néanmoins une catégorie de la pensée humaine ayant sa propre histoire.

Dans ce chapitre je tenterai de reconstruire brièvement les origines du mot et du concept d'« hétérosexualité ». Ensuite, il s'agira d'expliquer pourquoi j'aurai recours à la notion d'hétéronormativité pour penser le pouvoir de l'ordre hétérosexuel au prisme de deux enjeux majeurs : les processus de construction de la masculinité et l'étude des expériences sexuelles pendant la phase de la transition vers l'âge adulte. Ainsi, je proposerai une analyse imbriquée de genre, sexualité et âge. Ces trois questions seront pensées ensemble afin de questionner les tensions qui font de l'ordre hétéronormatif un modèle hégémonique de référence pour les interviewés.

¹ A. Giami, 1999, « Cent ans d'hétérosexualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 128, pp. 38-45, p. 38.

² L.-G. Tin, 2009, « Comment peut-on être hétérosexuel ? », in C. Deschamps, L. Gaissad, C. Taraud (dir.), *Hétéros. Discours, lieux, pratiques*, Paris, Epel, pp. 17-27, p. 20.

³ Cf. C. Kraus, 2005, « Note sur la traduction », in J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, op. cit., pp. 21-24, p. 24.

1. « L'invention de l'hétérosexualité ». Généalogie d'une norme

Dans les sciences sociales, le terme « hétérosexualité » a commencé à faire l'objet de réflexions spécifiques depuis relativement peu de temps, contrairement aux études médicales, psychologiques et biologiques¹. Même si, surtout entre les années 80 et le début des années 90, les contributions de féministes lesbiennes radicales comme Adrienne Rich² et Monique Wittig³ ont interrogé le caractère hétérosexiste de la culture dominante, leurs travaux ne visent pas directement à la reconstruction de l'histoire du terme « hétérosexualité ». Remise en question car donnée comme « obligatoire », l'hétérosexualité est analysée en opposition à l'homosexualité et à la bisexualité afin de montrer son hégémonie imposée par le système patriarcal. Chez A. Rich, il s'agit notamment de reconnaître la spécificité de la condition lesbienne sans la réduire banalement à un pendant féminin de l'homosexualité masculine, alors que chez M. Wittig il s'agit de définir une distinction entre les lesbiennes et les femmes, car la condition de « femme » – selon l'auteure – serait intrinsèquement inscrite « *dans les systèmes de pensée et les systèmes économiques hétérosexuels* »⁴.

Au contraire, la volonté de reconstruire l'histoire de la notion d'hétérosexualité est l'objectif qui inspire le texte de Jonathan Ned Katz *L'invention de l'hétérosexualité*⁵. Dans la démarche de l'historien américain, spécialiste d'études LGBT⁶, il ne s'agit pas de dénoncer avant tout la contrainte à l'hétérosexualité comme étant le pilier de la société patriarcale qui impose l'échange des femmes entre hommes. La critique de ce que Gayle Rubin appelle « *l'ensemble des dispositions par lesquelles une société transforme la sexualité biologique en produits de l'activité humaine et dans lesquelles ces besoins sexuels transformés sont satisfaits* »⁷ n'est pas la question qui précède

¹ Cf. S. Jackson, 1999, *Heterosexuality in question*, Londres, Sage.

² A. Rich, 1981, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles Questions Féministes*, n° 1, pp. 15-43 (édition originale : « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs*, vol. 5, n° 4, 1980, pp. 631-660).

³ M. Wittig, 2001, *La pensée straight*, *op. cit.*

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ J. N. Katz, 2001, *L'invention de l'hétérosexualité*, Paris, Epel (édition originale : *The Invention of Heterosexuality*, New York, Dutton, 1995).

⁶ Sigle de « lesbiennes, gays, bisexuel-le-s et trans ».

⁷ G. Rubin, 1998, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *op. cit.*

l'étude généalogique du mot « hétérosexualité » chez J. N. Katz¹. Même si des tentatives précédentes dans ce sens avaient déjà été faites par l'historiographie gay – notamment par Jeffrey Weeks², comme J. N. Katz lui-même le précise dans son ouvrage –, *L'invention de l'hétérosexualité* est le premier travail qui, en se concentrant surtout sur les XIX^e-XX^e siècles, cherche à proposer une généalogie de l'affirmation de la catégorie d'hétérosexualité en tant qu'« invention sociale », située, ayant sa propre histoire.

Selon J. N. Katz, le terme hétérosexuel n'a qu'une centaine d'années³. Une « culture hétérosexuelle » ancestrale, donc, n'existerait pas, mais serait plutôt le résultat d'une construction éminemment moderne qui, comme le souligne aussi Louis-Georges Tin, est devenue le modèle de référence dans les sociétés occidentales à partir du XII^e siècle avec l'émergence de la société courtoise et de l'idéal de l'amour hétérosexuel⁴. Selon L.-G. Tin, la culture hétérosexuelle se serait imposée notamment grâce aux troubadours et aux trouvères et à leur action de diffusion de la littérature courtoise des régions occitanes vers toute l'Europe. C'est l'amour courtois qui aurait permis de substituer à la culture féodale des amitiés masculines l'idéal des amours hétérosexuelles, en érigeant l'image du couple « homme-femme » en référence suprême des relations amoureuses⁵. De surcroît, selon L.-G. Tin, la culture chrétienne aurait « discipliné » ces relations de couple par l'institution du mariage, à travers lequel l'amour hétérosexuel est instauré en position de dépendance de l'amour envers Dieu⁶.

Néanmoins, quoique l'hétérosexualité en tant que modèle culturel hégémonique eût déjà sa propre histoire, jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle, le mot « hétérosexualité » n'avait pas encore été inventé. Ce mot aurait été utilisé pour la première fois en 1868 par l'écrivain autrichien Karl-Maria Kertbeny⁷ afin d'identifier

¹ Le point de vue féministe et notamment des lesbiennes radicales est néanmoins discuté dans la deuxième partie de son texte *L'invention de l'hétérosexualité* pour remettre en cause la bicatégorisation hétérosexuel/homosexuel.

² Cf. J. Weeks, 1985, *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*, op. cit. ; J. Weeks, 2007, *The World we Have Won : The Remaking of Erotic and Intimate Life*, Londres, Routledge.

³ J. N. Katz, 2001, *L'invention de l'hétérosexualité*, op. cit., p. 19.

⁴ L.-G. Tin, 2008, *L'invention de la culture hétérosexuelle*, Paris, Autrement.

⁵ Sur ces questions voir également M. Daumas, 1996, *La tendresse amoureuse, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Perrin ; N. Luhman, 1996, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Paris, Auber (édition originale : 1986, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp).

⁶ L.-G. Tin, 2008, *L'invention de la culture hétérosexuelle*, op. cit., p. 79.

⁷ A. Giami, 1999, « Cent ans d'hétérosexualité », op. cit., p. 38.

un « acte érotique » entre personnes de sexe opposé ayant pour but le plaisir et non pas la procréation. Ensuite, le terme « hétérosexuel » a été employé par Richard von Krafft-Ebing, psychiatre et neurologue viennois. C'est la traduction aux États-Unis de son imposant ouvrage *Psychopathia Sexualis : with Especial Reference to Contrary Sexual Instinct : A Medico-Legal Study* en 1893 (l'édition originale en allemand date de 1886)¹ qui popularise l'usage de la notion d'« hétérosexualité » selon J. N. Katz². Dans le travail de R. Krafft-Ebing, le terme « hétéro-sexualité » désigne la recherche de plaisir érotique avec une personne de sexe opposé où le désir de procréation est absent. Pour le psychiatre viennois, il s'agirait d'un « *instinct sexuel pathologique* », l'instinct sexuel tout court étant entendu comme procréateur. Ainsi, chez R. Krafft-Ebing, l'« hétéro-sexualité » – avec un trait d'union, pour marquer le lien étroit, et pathologique, entre différence sexuelle (homme et femme) et plaisir érotique du rapport sexuel – indique aussi bien une attirance pour le sexe opposé qu'un instinct sexuel déviant du but reproducteur qui serait propre de la « vraie nature » de l'instinct sexuel³. Dans ce cadre, la distinction et la complémentarité des sexes « *sont présentées comme naturelles et immuables et l'attirance entre femmes et hommes comme universelle* »⁴.

À vrai dire, comme le souligne J. N. Katz, le terme « hétérosexuel » avait déjà fait son apparition en 1892 aux États-Unis, dans un article du D^r James G. Kiernan publié par la revue *Chicago Medical Recorder*⁵. Le terme indiquait une perversion : plus précisément une disposition mentale appelée « *hermaphrodisme psychique* »⁶. Cette perversion était représentée comme un véritable syndrome. Selon J. G. Kiernan, les individus atteints par cette « perversion » développeraient des sentiments « *biologiquement sexués* », c'est-à-dire caractérisés par une attirance érotique masculine pour les femmes et féminine pour les hommes⁷. Ces personnes manifesteraient non pas un désir sexuel envers des individus de sexe opposé, mais plutôt une inclination pour les deux sexes : ce que l'on appellerait aujourd'hui « bisexualité ». Mais ce qui était

¹ Traduction française : R. Krafft-Ebing, 1990, *Psychopathia sexualis. Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes*, édition refondue par Albert Moll, Paris, Éditions Climats et Librairie Thierry Garnier.

² J. N. Katz, 2001, *L'invention de l'hétérosexualité*, *op. cit.*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ N. Chetcuti, 2006, « Hétérosexualité », in B. Andrieu (dir.), *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, Éditions CNRS, pp. 229-231, p. 229.

⁵ J. N. Katz, 2001, *L'invention de l'hétérosexualité*, *op. cit.*, p. 25.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

souligné, encore une fois, dans l'article du D^r J. G. Kiernan, était l'identification des hétérosexuels en tant qu'individus suivant des méthodes anormales de satisfaction du désir sexuel, c'est-à-dire en dehors du cadre de la procréation, et trouvant dans le plaisir sexuel leur seule finalité. Cette dernière définition recouvrait le sens attribué par R. Krafft-Erbing à l'« hétéro-sexualité » en tant qu'instinct sexuel pathologique.

Comme l'affirme Alain Giami, l'invention du mot « hétérosexualité » s'inscrit historiquement dans la définition médicalisée des formes d'« *aberration sexuelle* »¹, son trait « pathologique » étant notamment la pratique du plaisir érotique – le coït – séparé de la volonté de procréation.

À la fin du XIX^e siècle, c'est la théorie freudienne qui, selon J. N. Katz, joue un rôle décisif dans l'élaboration du processus de normalisation d'un idéal hétérosexuel, qui deviendra hégémonique au cours du dernier siècle². À travers le travail du psychanalyste autrichien, l'« instinct sexuel » s'exprimera en tant que satisfaction du désir érotique, et abandonnera définitivement la sphère de la reproduction de l'espèce. Chez Sigmund Freud, la conduite sexuelle « normale » est dissociée de la procréation : elle devient l'exaltation du plaisir érotique et elle est inscrite dans l'acte d'accouplement entre homme et femme, où c'est l'union des parties génitales qui permet l'extinction de la pulsion sexuelle des sujets impliqués³. La sexualité déviante est ici reconnue comme toute pratique de satisfaction sexuelle non génitale et non hétérosexuelle. L'homosexualité se traduit en perversion, en figure repoussoir, considérée comme la fixation à un stade immature du développement psychosexuel de l'individu⁴. La dissociation entre les fonctions procréatrices et érotiques de la sexualité est un enjeu central dans le processus d'institution de l'hétérosexualité en tant que catégorie et modèle de sexualité considérée comme « normale ». C'est exactement cette dissociation qui, au fil des années, a conduit au rapprochement de l'instinct sexuel « pervers » – entendu comme étant « contraire » à la reproduction – des actes et des relations entre personnes de même sexe ne pouvant pas reproduire l'espèce humaine⁵.

¹ A. Giami, 1999, « Cent ans d'hétérosexualité », *op. cit.*, p. 39.

² J. N. Katz, 2001, *L'invention de l'hétérosexualité*, *op. cit.*, p. 68.

³ Cf. S. Freud, 1989, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, *op. cit.*

⁴ N. Chetcuti, 2006, « Hétérosexualité », *op. cit.*, p. 229.

⁵ A. Giami, 1999, « Cent ans d'hétérosexualité », *op. cit.* ; L.-G. Tin, 2009, « Comment peut-on être hétérosexuel ? », *op. cit.*

Remise partiellement en cause par les études d'Alfred Kinsey¹ qui, en 1948, critiquait l'opposition entre homosexuels et hétérosexuels – selon le sexologue américain il s'agissait plutôt de deux pôles d'un même continuum allant des comportements « *exclusivement hétérosexuels* » aux comportements « *exclusivement homosexuels* »² –, la bicatégorisation hétérosexuel/homosexuel a commencé à faire l'objet d'une déconstruction plus systématique à partir de la fin des années 60³. En effet, la naissance des mouvements lesbiens, gays et féministes – aux États-Unis d'abord, et en Europe ensuite – permet le début d'une réflexion – qui se poursuit encore aujourd'hui – visant à remettre en cause l'hégémonie de l'hétérosexualité. L'idéologie de l'« anormalité » homosexuelle⁴ est alors questionnée, et s'accompagne de la dénonciation de la perspective androcentriste qui, selon la distinction « homme-culture femme-nature » – pour reprendre l'expression de Nicole-Claude Mathieu –, reproduit la position subordonnée de la femme et le contrôle masculin sur ses « fonctions reproductrices » au sein de l'ordre hétérosexuel et de ses structures portantes, comme le mariage et la famille⁵.

C'est au sein des lectures critiques des mouvements lesbiens, gays et féministes – et surtout grâce aux travaux déjà mentionnés de Gayle Rubin, Adrienne Rich et Monique Wittig⁶ – que la notion d'hétéronormativité commence à prendre forme. Dans le prochain sous-chapitre je ferai appel à cette notion, et notamment à l'usage qu'en fait

¹ Cf. A. C. Kinsey *et al.*, 1948, *Le comportement sexuel de l'homme*, Paris, Éditions du Pavois (édition originale : A. C. Kinsey, W. B. Pomeroy, C. E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1948).

² J. N. Katz, 2001, *L'invention de l'hétérosexualité*, *op. cit.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 137.

Néanmoins, il ne faut pas oublier que de nombreux travaux, comme ceux des sexologues William Masters et Virginia Johnson (voir par exemple leur étude *Human Sexual Inadequacy*, Boston, Little, Brown, 1970 [édition française : 1971, *Les mésententes sexuelles et leur traitement*, Paris, Robert Laffont]) contribueront à confirmer l'hégémonie d'un « modèle d'accomplissement sexuel strictement inscrit dans le cadre du couple hétérosexuel », et notamment à travers l'identification des étapes conduisant à la réalisation de « l'acte sexuel bien accompli [qui] devient la forme suprême de communication entre conjoints » (M. Bozon, 1999, « Les significations sociales des actes sexuels », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 128, pp. 3-23, p. 13).

⁴ N. Chetcuti, 2006, « Hétérosexualité », *op. cit.*, p. 229.

⁵ N.-C. Mathieu, 1985, *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

⁶ Cf. G. Rubin, 1998, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *op. cit.* ; A. Rich, 1981, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *op. cit.* ; M. Wittig, 2001, *La pensée straight*, *op. cit.*

Judith Butler, afin de préciser davantage ma perspective théorique et ma démarche d'étude de l'hétérosexualité.

2. Interroger l'ordre du genre

Comme nous l'avons déjà vu, l'usage que J. Butler fait de la notion de performativité lui permet de rompre avec « *un discours restrictif sur le genre qui se sert du binôme "homme" et "femme" comme outil exclusif de compréhension du champ du genre* »¹. Selon la philosophe américaine, la bicatégorisation des sexes accomplit « *une opération de pouvoir d'ordre régulateur car elle naturalise cette occurrence hégémonique [le couple homme-femme et leur complémentarité nécessaire] en excluant la possibilité de sa perturbation* »². L'hétéronormativité indique justement la « violence ordinaire »³ exercée par cet ordre régulateur.

En suivant la perspective de la philosophe américaine, le terme « hétéronormativité » sera mobilisé ici pour indiquer le modèle hégémonique de rapports de genre qui postule la complémentarité asymétrique des sexes et la primauté de l'hétérosexualité, et qui essentialise les catégories de masculin et féminin en présupposant la concordance nécessaire entre genre (masculin, par exemple), sexe (mâle) et désir sexuel (envers la femme). Ainsi, je chercherai à interroger la place de la sexualité dans les récits des interviewés pour comprendre comment leurs conduites sexuelles contribuent à fabriquer leur inscription dans cet « ordre du genre »⁴.

Le pouvoir de l'hétérosexualité se nourrit des tentatives subjectives de la confirmer : c'est bien sa mise en action réitérée qui en fait une référence hégémonique. Comme l'affirme J. Butler, « *l'imitation est au cœur du projet hétérosexuel et de ses binarismes de genre [...], l'hétérosexualité hégémonique est elle-même un effort constant et répété d'imitation de ses propres idéalizations* »⁵. Néanmoins,

¹ J. Butler, 2004, « Faire et défaire le genre », conférence donnée le 25 mai 2004 à l'Université de Paris X-Nanterre (texte publié sur *Le passant ordinaire. Revue internationale de création et de pensée critique*, n° 50, 2004 [en ligne : <http://www.passant-ordinaire.com/revue/50-701.asp>]).

² *Ibid.*

³ J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, *op. cit.*, p. 44.

⁴ Cf. I. Clair, 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, Paris, Armand Colin.

⁵ J. Butler, 2009, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, *op. cit.*, p. 133.

« Le fait qu'elle doive répéter cette imitation, qu'elle mette en place des pratiques pathologisantes et des sciences normalisatrices afin de produire et de consacrer sa propre prétention à la légitimité et au statut d'origine, suggère que la performativité hétérosexuelle est en proie à une anxiété qu'elle ne peut jamais tout à fait surmonter, que son effort pour devenir ses propres idéalizations ne peut jamais définitivement ou entièrement aboutir, et qu'elle est sans cesse hantée par le domaine de possibilités sexuelles qui doit être exclu pour que se produise le genre hétérosexualisé. »¹

Les anxiétés et les efforts dont nous parle la philosophe américaine révèlent les fragilités internes à la force normalisatrice de l'hétérosexualité ainsi que son l'hétérogénéité. Les tensions qui la définissent nous permettent ainsi de sortir l'hétérosexualité de son statut d'« évidence ». Mais, ces tensions nous permettent aussi de penser les « hétérosexuels », au pluriel, sans les enfermer dans la représentation d'une catégorie uniforme et monotone de sujets produisant et reproduisant le pouvoir d'une norme qui les dépasse. Par exemple, les individus qui se disent hétérosexuels peuvent aussi expérimenter – ou avoir expérimenté – d'autres types de relations non hétérosexuelles. Ils peuvent également subir l'action et l'influence d'autres hétérosexualités concurrentes, masculines mais aussi féminines. Ils peuvent tantôt imposer leur orientation sexuelle, tantôt la subir dans la tentative de reproduire son pouvoir hégémonique et le mettre en scène, en fonction des contextes, des cadres d'interaction et des acteurs qui y sont impliqués. De surcroît, les sujets ne sont pas que des « hétérosexuels » : la sexualité n'est pas la seule variable qui détermine leur position au sein des rapports de pouvoir traversés par chacun. La condition du sujet est définie aussi par les représentations sociales, les assignations et les perceptions subjectives liées à l'âge, à l'origine sociale, à la condition de fils, de partenaire sexuel, d'ami, d'immigré, d'objet d'étude, etc. Le pouvoir de l'hétérosexualité – et du discours hétéronormatif – est toujours imbriqué avec d'autres rapports sociaux². L'articulation de toutes ces variables contribue à construire différents sujets qui se disent (et s'affichent comme) hétérosexuels.

¹ *Ibid.*

² Cf. K. W. Crenshaw, 2005, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39, pp. 51-82 (édition originale : « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, 1991, pp. 1241-1299).

À travers l'analyse des données empiriques recueillies, je chercherai à définir quels sont les représentations de l'hétéronormativité des jeunes hommes interrogés et comment ces représentations construisent aussi bien les conduites sexuelles (et les récits des conduites sexuelles) que les masculinités des interviewés. Mais comment cerner le discours hétéronormatif et son pouvoir hégémonique ? Comment faut-il appréhender l'hétérosexualité afin de saisir sa force hiérarchisante ?

Je proposerai une lecture de l'hétérosexualité en intersection avec le genre. Comme le suggère Éric Fassin, je crois que « *l'hétérosexualité institue le genre au moins autant qu'elle le présuppose. Aussi est-il indispensable, pour interroger la première, d'interroger en même temps l'ordre du second* »¹. Je considère donc que le genre – entendu en tant qu'outil qui permet de dévoiler la construction sociale de la différence entre les sexes, et la construction sociale des processus d'identification masculins et féminins (leur différenciation, comme le dirait Nicole-Claude Mathieu)² – permet de sonder les micropratiques du pouvoir hétérosexuel. Néanmoins, de mon point de vue, il ne s'agit pas d'affirmer, selon une perspective féministe matérialiste, que l'institution de l'hétérosexualité découle uniquement des asymétries régissant le rapport d'exploitation entre hommes et femmes, ce rapport étant capable de produire les normes sexuelles et d'orienter la sexualité vers l'hétérosexualité. Et, de la même manière, il ne s'agit pas non plus de postuler que le genre est déterminé par la sexualité : en effet, comment pourrait-on penser l'hétérosexualité sans penser le genre ? « *Peut-on soutenir que les hommes assujettissent sexuellement les femmes sans avoir a priori une idée de ce que sont les hommes et les femmes ?* »³ Je crois, plutôt, que la sexualité – et l'institution de l'hétérosexualité – peut être envisagée comme l'un des foyers possibles de construction des asymétries entre les groupes de sexe⁴. Cela nous renvoie à une lecture synchronique de sexualité et genre, la première lue en intersection avec le second, sans nécessairement faire de la sexualité le seul point d'observation possible sur le genre ni, vice versa, du genre le seul outil pour saisir la hiérarchie des sexualités.

¹ É. Fassin, 2009, « Conclusion. Le choix de l'hétérosexualité », in C. Deschamps, L. Gaissad, C. Taraud (dir.), *op. cit.*, pp. 215-220, p. 218.

² N.-C. Mathieu, 1991, « Différenciation des sexes », in P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 660-664, p. 660.

³ J. Butler, 2004, « Faire et défaire le genre », *op. cit.*

⁴ I. Clair, 2013, « Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? Retour sur quarante ans de réticences », *Cahiers du genre*, n° 54, pp. 93-120, p. 112.

Ainsi, en m'appuyant sur la notion d'« *ordre du genre* » proposée par Isabelle Clair¹, genre et sexualité seront pensés ensemble pour rendre compte des articulations entre

« la *mise en ordre* (le classement) hiérarchique des groupes de sexe et le *rappel à l'ordre* des normes de masculinité et de féminité (reposant notamment sur l'injonction pour les garçons à faire preuve continue de leur désir hétérosexuel, et pour les filles de leur réserve sexuelle), dont une des fonctions sociales est d'organiser chaque groupe et la place de chacun-e dans son groupe attiré. »²

Si le genre est un outil qui permet de sonder et saisir les rapports entre hommes et femmes, et entre représentations du masculin et du féminin, la sexualité se configure comme l'un des terrains où ces rapports se construisent, en s'imbriquant avec d'autres rapports : d'âge, intra et interethniques, intra et intergénérationnels. La sexualité devient donc un laboratoire pour observer « *comment la norme hétérosexuelle, croisée avec la prise en compte de l'asymétrie entre les groupes de sexe, agit sur les individus pour définir leur position* »³ au sein de différents rapports sociaux.

Cette démarche doit pourtant être précisée. La volonté de penser ensemble sexualité et genre pour lire la force normalisatrice de l'hétérosexualité procède de l'intérêt d'interroger le genre non seulement en tant qu'outil qui permet de penser la construction sociale de la différence des sexes, mais aussi d'en saisir le rôle d'« *appareillage par lequel se produisent simultanément production et normalisation du masculin et du féminin* »⁴. Un dernier détour par la réflexion butlerienne nous permettra d'explicitier encore mieux notre perspective.

Hétérosexualité et intelligibilité du genre

En s'appuyant sur la réflexion de Pierre Macherey – et son analyse du biopouvoir foucauldien –, J. Butler désigne la bicatégorisation des sexes en tant que pouvoir normatif qui révèle la matérialité des actes :

¹ I. Clair, 2005, *Amours sous silence. La socialisation amoureuse des jeunes de milieux populaires*, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris V-Descartes, p. 31.

² I. Clair, 2013, « Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? Retour sur quarante ans de réticences », *op. cit.*, p. 113. Souligné dans le texte.

³ *Ibid.*, p. 110.

⁴ J. Butler, 2004, « Faire et défaire le genre », *op. cit.*

« Il n'est plus possible de penser la norme elle-même avant les conséquences de son action, et en quelque sorte en arrière d'elles ; mais il faut penser la norme telle qu'elle agit précisément dans ses effets, de manière, non à en limiter la réalité par un simple conditionnement, mais à leur conférer le maximum de réalité dont ils sont capables. »¹

C'est exactement ici que s'inscrit l'intérêt de J. Butler pour la question du corps : elle l'envisage, « *non comme réalité préalable, mais comme effet bien réel des régulations sociales et des assignations normatives* »². L'itération d'actes visant à imiter la norme hétérosexuelle et gouvernant les relations de genre conférerait aux actes du corps l'effet de « naturalité ». À travers cette lecture, l'hétérosexualité peut être envisagée en tant que norme qui s'exprime à travers les relations entre sujets, à laquelle les individus sont assujettis et dont ils se servent pour se rendre intelligibles aux autres, tout en participant à instituer et maintenir le pouvoir normatif de l'hétérosexualité performée. En effet, « *les "personnes" ne deviennent intelligibles que si [et lorsque] elles ont pris un genre* », les genres intelligibles étant « *ceux qui, en quelque sorte, instaurent et maintiennent une cohérence et une continuité entre le sexe, le genre, la pratique sexuelle et le désir* »³. C'est bien au sein de la performativité que les rapports entre les sexes et la hiérarchie entre masculin et féminin – ainsi qu'entre masculinités (ou entre féminités) – se construisent, s'expriment, peuvent être négociés, réinterprétés, voire troublés – comme le dirait J. Butler.

La notion d'ordre du genre permet d'interroger comment la construction sociale des différences entre les sexes peut être lue *avec* l'étude des parcours individuels de performativité de l'institution hétérosexuelle, et ses formes variables en fonction des contextes, des acteurs et des relations qui en soutiennent le primat normatif. Comment la construction de l'expérience sexuelle contribue-t-elle à définir les processus de l'identification de genre chez les jeunes hommes interrogés ? Comment l'expérience sexuelle exprime-t-elle les tensions qui traversent les rapports entre les sexes en appelant les individus à se construire par la référence à l'ordre hétéronormatif ? J'insisterai sur le fait que la sexualité est l'un des enjeux du genre et que, en tant que telle, elle est un point d'observation des processus de hiérarchisation des rapports entre

¹ P. Macherey, 2009, « Pour une histoire naturelle des normes », in *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique, Paris, pp. 71-97, p. 88.

² É. Fassin, 2005, « Préface à l'édition française (2005), Trouble-genre », *op. cit.*, p. 10.

³ J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion.*, *op. cit.*, pp. 83-84.

les sexes, qui se révèle non seulement à travers les relations entre hommes et femmes mais aussi entre hommes, dans les espaces homosociaux. Son pouvoir hégémonique fabrique des hommes et des femmes, c'est-à-dire qu'elle produit les actions subjectives présupposant (et performant) le « *rapport causal entre le sexe, le genre et le désir* »¹ : ainsi, les hommes sont des hommes lorsqu'ils ont un sexe biologique reconnu comme étant « mâle », et que, en conformité avec cette « cohérence » entre sexe et genre, ils ne peuvent que désirer des femmes et personne d'autre que des femmes.

Mais si J. Butler nous a notamment montré comment ce rapport causal peut être subverti, de mon point de vue il s'agira plutôt d'observer empiriquement comment les jeunes hommes interrogés cherchent à construire ce rapport causal. Je propose ainsi de ne pas focaliser l'analyse de l'hétérosexualité sur son caractère de norme oppressante « *pour la majorité, certes, mais principalement pour ceux et celles qui ne s'y conforment pas* »², et d'en questionner – au contraire – l'impact normatif sur ceux et celles qui cherchent à s'y conformer.

Dans ce cadre, les questions du genre et de la sexualité seront pensées en intersection avec d'autres rapports sociaux. Les rapports de genre, d'âge, intra et interethniques, intra et intergénérationnels, entre populations issues de différents milieux sociaux seront au centre de mon attention. Parler d'ordre du genre, en effet, ne revient pas à remettre en question l'existence d'autres rapports de pouvoir car, comme le souligne Isabelle Clair, l'asymétrie entre hommes et femmes « *ne s'exprime pas systématiquement de la même façon selon les contextes sociaux, et peut même être contrée, susciter des résistances* »³. En ce sens, la phase de la transition vers l'âge adulte se configure en tant que laboratoire privilégié pour saisir comment l'action de différents rapports de pouvoir s'exprime au sein des biographies individuelles en suivant des parcours différents.

¹ J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, op. cit., p. 92. Ce rapport causal affirme la « vérité du sexe », comme le disait M. Foucault, 1994, « Le vrai sexe », *Dits et écrits*, Tome IV, op. cit., pp. 115-123.

² A. Lebrun, 2003, *Prendre et trouver sa place : discours hétéronormatifs et pratiques hétérosexuelles dans un cruising bar de Montréal*, thèse présentée au département de géographie de l'Université McGill, Montréal, p. 16.

³ I. Clair, 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, op. cit., pp. 55-56 ; Voir également I. Clair, 2012, *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, p. 48.

3. Âges, conduites sexuelles et emprise du genre : une lecture imbriquée

3.1 Penser la construction sociale de la jeunesse

Lorsque l'on aborde la question des catégories d'âge, l'on se confronte souvent avec le risque de l'essentialisation et de la naturalisation de l'objet d'étude¹. Quand on parle de jeunesse, la représentation hégémonique commune est celle d'une phase de la vie caractérisée par le « changement », aussi bien physique que mental – dans le sens d'une transformation de la « mentalité », de la manière de penser du sujet, qui grandit et qui « doit » se faire plus mûr – où, comme le dit Barbara Glowczewski, la dimension corporelle finit par essentialiser le rôle social de l'individu². La jeunesse est alors envisagée comme une condition de non-accomplissement, de devenir, de passage à une étape successive qui n'est pas encore là mais qui, pourtant, commence à se dessiner maintenant. Le jeune est incomplet, car il doit encore grandir et terminer son évolution pour devenir adulte – comme si l'âge adulte, à son tour, était un bloc unique, un état figé, une ligne d'arrivée fixe. Le jeune est un sujet *in fieri*, et en raison de cela il doit être défendu, accompagné, orienté, dirigé. Marquée par son « essence » vulnérable, la figure du jeune est souvent la cible des politiques d'intervention sociale – touchant par exemple aux conduites à risque : la drogue, l'abus d'alcool, la délinquance, le décrochage scolaire, la dépendance à Internet, etc. – ainsi que des angoisses des adultes³.

La condition des jeunes hommes interrogés dans le cadre de cette recherche semble révéler de manière encore plus complexe les significations liées à la construction essentialisée de la jeunesse. À l'idée de sujets dépendants car encore « jeunes » s'ajoute la question de l'essentialisation de leur origine, un aspect qui expose la condition de ces jeunes immigrés au piège d'une double naturalisation de leur statut. « Arabes » et « musulmans » en France, « *Marocchini* » en Italie, ces jeunes hommes sont souvent représentés dans le discours commun en fonction de leur origine pour définir leur

¹ N. Diasio, 2012, « Maillage des temps et gouvernement des corps dans la construction des rapports d'âge et de genre », *SociologieS*, [en ligne : <http://sociologies.revues.org/4118>].

² B. Glowczewski, 1995, *Adolescence et sexualité. L'entre-deux*, Paris, PUF, p. 111.

³ Sur la construction sociale des contrôles autour de la sexualité des jeunes, voir M. Bozon, 2012, « Autonomie sexuelle des jeunes et panique morale des adultes. Le garçon sans frein et la fille responsable », *Agora débats/jeunesses*, n° 60, 2012/1, pp. 121-134.

biographie, leur statut social, leurs expériences. Ainsi, bien qu'étudiants universitaires, ou diplômés, ou travailleurs réguliers, provenant de différentes régions du Maroc, en Italie ces jeunes hommes n'arrivent guère à se distinguer de leurs compatriotes qui émigrent clandestinement et peinent également à être différenciés d'autres immigrés, d'autres âges, venant d'autres pays africains. En France, bien qu'immigrés, ils sont souvent considérés comme « fils de descendants », « les Arabes des banlieues », les « chômeurs », des jeunes – toujours des hommes –, « musulmans » dans la plupart des cas, qui semblent rester jeunes plus longtemps que les autres personnes ayant le même âge mais qui sont issues d'autres milieux sociaux¹. Les discriminations et les représentations culturalistes et naturalisées de ces populations contribuent donc à construire l'« âge social »² de nos interlocuteurs, en fonction des images stéréotypées dont le regard majoritaire – mais pas seulement, comme on le verra – est souvent imprégné.

C'est ainsi que l'âge devient un rapport social et un instrument politique, comme l'affirme Hervé Le Bras³, capable de varier selon les époques. Il se traduit en donnée « socialement manipulée et manipulable »⁴ qui, soutenue par l'action d'autres rapports sociaux – interethniques⁵, de genre, entre générations, par exemple – accompagne le processus d'essentialisation de la condition de ces jeunes hommes, en se configurant en tant que véritable agent de hiérarchisation de leur position en société⁶. La notion d'âge ne semble pas l'expression d'un simple repère temporel mais s'avère être plutôt la définition d'un statut social qui produit et impose les règles de sa perception⁷. En ce

¹ Cf. D. Lapeyronnie, 2005, « La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers », in N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, pp. 209-218.

² M. Bessin, 2009, « Les âges de la sexualité. Entretien avec Michel Bozon », *Mouvements*, vol. 3, n° 59, pp. 123-132, p. 132.

³ H. Le Bras, 2003, « Les politiques de l'âge », *L'Homme*, vol. 3, n° 167-168, pp. 25-48, p. 25 ; J. Rennes, 2009, « Dossier. La tyrannie de l'âge », *Mouvements*, vol. 3, n° 59, pp. 7-10, p. 9.

⁴ P. Bourdieu, 1984, « La jeunesse n'est qu'un mot. Entretien avec Anne-Marie Métaillé », in *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 143-154, p. 145.

⁵ Dans ce travail, je n'utiliserai pas l'expression « rapports sociaux de race » et j'emploierai plutôt la formule « rapports intra et interethniques » et « intra et interculturels ». Le mot « race » me semble rester trop limité à la définition de la condition de sujets discriminés ou ségrégués, alors que mon intérêt est plutôt celui de rendre compte des processus qui construisent les logiques d'ethnicisation ainsi que la variabilité de leurs manifestations, en fonction des acteurs qui en sont la cible ou les auteurs.

⁶ C. Achin, S. Ouardi, J. Rennes, 2009, « Âge, intersectionnalité, rapports de pouvoir. Table ronde avec Christelle Hamel, Catherine Marry et Marc Bessin », *Mouvements*, vol. 3, n° 59, pp. 91-101, p. 98.

⁷ J.-C. Chamboredon, 1985, « Adolescence et post-adolescence : la "juvénisation". Remarques sur les transformations récentes des limites et de la définition sociale de la jeunesse », in A.-M. Alléon,

sens, comme l'observe Pierre Bourdieu, « *les classifications par âge (mais aussi par sexe ou, bien sûr, par classe...) reviennent toujours à imposer des limites et à produire un "ordre" auquel chacun doit se tenir, dans lequel chacun doit se tenir à sa place* »¹.

La sociologie s'est beaucoup questionnée sur les processus qui contribuent à définir les significations sociales de la jeunesse, quoique cette discipline ait très rarement interrogé cette catégorie d'âge en tant que rapport social². L'un des points de vue privilégiés pour penser la jeunesse a certainement été l'étude de la position précaire et instable des jeunes³, et notamment au sein de la phase complexe de la transition vers l'âge adulte. Les recherches portant sur cette question mettent en évidence deux aspects principaux. D'une part, elles affirment que la jeunesse, au sens sociologique du terme, n'a pas toujours existé, et que, au contraire, comme le souligne Olivier Galland, elle n'a pris une véritable consistance sociale qu'« *à partir du moment où se prolongent ces temps de passage qui définissent une position sociale incertaine* »⁴ entre l'adolescence et l'âge adulte⁵. D'autre part, les recherches portant sur cette question, et menées dans différents pays européens, tout en révélant des distinctions parfois assez flagrantes entre les divers contextes nationaux, se rejoignent en affirmant que les modalités de cette transition ont profondément changé dans les sociétés occidentales pendant les trente dernières années en entraînant notamment un progressif allongement et une progressive

O. Morvan, S. Lebovici (dir.), *Adolescence terminée, adolescence interminable*, Paris, PUF, pp. 13-28, p. 15 et p. 24.

¹ P. Bourdieu, 1984, « La jeunesse n'est qu'un mot. Entretien avec Anne-Marie Métaillé », *op. cit.*, p. 144.

² J. Rennes, 2009, « Dossier. La tyrannie de l'âge », *op. cit.* Cette remarque peut d'ailleurs être faite aussi pour les études qui s'intéressent à d'autres temps de la vie, comme l'enfance et la vieillesse. Voir, par exemple, M. Bessin, M. Blidon, 2011, « Déprises sexuelles : penser le vieillissement et la sexualité », *Genre, sexualité & société*, n° 6 [en ligne : <http://gss.revues.org/2241>] ; N. Diasio, 2012, « Maillage des temps et gouvernement des corps dans la construction des rapports d'âge et de genre », *op. cit.* ; M. Legrand, I. Voléry, 2012, « Introduction au dossier "Genre et vieillissement" », *SociologieS* [en ligne <http://sociologies.revues.org/4116>] ; I. Volery, 2014, « Gouverner la sortie de l'enfance par ses marges ? Les figures du caïd-de-cité et de la fille-de-quartier dans les espaces de l'animation socioculturelle », *Revue des sciences sociales*, n° 51, pp. 82-91.

³ O. Galland, 2009, *Les jeunes*, Paris, La Découverte, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵ Comme le fait remarquer à juste titre Cécile Van de Velde « *ce que nous appelons la "jeunesse" est ainsi communément définie, dans de nombreux travaux anglophones, par le concept de "transition to adulthood" : cette notion renvoie au temps intercalé entre la fin de l'adolescence et le franchissement de différents seuils d'entrée dans la vie adulte [...]* » (C. Van de Velde, 2015, *Sociologie des âges de la vie*, Paris, Armand Colin, p. 12).

dé-standardisation des parcours de passage aux rôles adultes, autrefois linéaires¹. L'achèvement des études, l'obtention d'un emploi, le départ du domicile parental et la construction d'une famille ont été interprétés comme des étapes qui, dans nos sociétés contemporaines, s'enchaînent de moins en moins de manière successive et linéaire, et se transforment plutôt en parcours pluriels, flexibles, désynchronisés². C'est ainsi que la jeunesse a été considérée aussi comme une phase de moratoire – comme la définit Erik Erikson³ – et en tant que temps de latence scandé non pas par des passages formels et définitifs que par des « premières fois » souvent réversibles et partielles⁴.

Dans ce cadre, la phase de transition vers l'âge adulte a surtout été interrogée en distinguant entre deux dimensions majeures de la vie du jeune : l'une relevant de la sphère privée, à savoir les moments de l'abandon du domicile parental et celui de la construction d'un noyau familial autonome ; l'autre relevant plutôt de la sphère publique, et donc l'obtention du premier emploi stable qui marque l'indépendance des parents et l'entrée dans une vie sociale autonome⁵. En ce sens, les études sociologiques – aussi bien françaises qu'italiennes, en perspective nationale mais aussi en perspective internationale et comparative⁶ – ont souligné l'importance des notions d'autonomie et d'indépendance en consacrant une attention particulière à la sphère du travail, aux enjeux de la fin de la scolarité et aux défis de la construction d'un noyau conjugal⁷. Ces

¹ Parmi les nombreuses études menées, voir par exemple M. Corijin, E. Klijzing (dir.), 2001, *Transitions to Adulthood in Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers ; A. Stellingner (dir.), 2008, *Les jeunes face à leur avenir. Une enquête internationale*, Paris, Fondation pour l'innovation politique.

² O. Galland, 2001, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *Revue française de sociologie*, vol. 42, n° 4, pp. 611-640.

³ E. Erikson, 1972, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion (édition originale : *Identity Youth and Crisis*, New York, W. W. Norton Company, 1968).

⁴ A. E. Calvès, M. Bozon, A. Diagne, M. Kuépié, 2006, « Le passage à l'âge adulte : repenser la définition et l'analyse des premières fois », in P. Antoine, E. Lelièvre et Groupe de réflexion sur l'approche biographique (GRAB) (dir.), *États flous et trajectoires complexes. Observation, modélisation, interprétation*, Paris, INED, pp. 137-156, p. 137 ; M. Bozon, 2002, « Des rites de passage aux "premières fois". Une expérimentation sans fins », *Agora débats/jeunes*, n° 28, 2002/2, pp. 22-33.

⁵ A. Cavalli, O. Galland (dir.), 1993, *L'allongement de la jeunesse*, Arles, Actes Sud ; O. Galland, 2011, *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin (5^e édition).

⁶ Voir par exemple C. Buzzi, A. Cavalli, A. de Lillo (dir.), 2007, *Rapporto Giovani. Sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologne, Il Mulino ; V. Cicchelli, 2001, *La construction de l'autonomie. Parents et jeunes adultes face aux études*, Paris, PUF ; E. Scabini, P. Donati (dir.), 1988, *La famiglia « lunga » del giovane adulto*, Milan, Vita e Pensiero ; C. Van de Velde, 2008, *Devenir adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, Paris, PUF.

⁷ L'on se réfère ici au débat des sociologies de la jeunesse concernant les deux pays pris en compte dans cette étude, mais l'on peut affirmer qu'une même approche caractérise également les sociologies de la jeunesse au Maroc. Parmi les études déjà citées, voir par exemple R. Bourqia, M. El Harras, D. Bensaid,

études mettent en évidence que, pour traiter la question de la jeunesse, il semble nécessaire de se référer à ce qui vient « après », et donc l'âge adulte, qui, par défaut, permettrait de définir ce qu'être « jeune » veut dire. Comme le souligne à juste titre Virginie Vinel, plus qu'à une sociologie des constructions d'âge nous sommes surtout face à une sociologie qui divise « les âges en secteurs »¹ – jeunesse et âge adulte, mais aussi enfance, adolescence, vieillesse. Acquérir des compétences – à travers le parcours de formation – et exercer un métier qui assure un salaire, sont interprétés comme les étapes décisives d'un processus de progressive autonomisation (de choix et d'action) du jeune vis-à-vis des parents. À travers l'obtention d'un emploi stable, l'autonomie se traduit en indépendance (financière) du noyau familial d'origine, par laquelle le jeune cesse d'être « dépendant d'autrui » au plan matériel et pouvant finalement s'épanouir². Dans ce cadre, la construction d'une sphère privée adulte – à travers l'union conjugale – semble rester fortement subordonnée à l'obtention préalable d'une indépendance financière, le travail se confirmant en tant qu'étape fondamentale pour pouvoir finalement gagner un vrai « pouvoir sur soi »³.

Néanmoins, l'étude de la transition vers l'âge adulte ne peut pas être réduite exclusivement à la seule question de l'emploi. En cherchant à offrir un regard plus dynamique sur les constructions d'âge, et dans la perspective de voir aussi comment ces constructions peuvent dialoguer entre elles en produisant des rapports sociaux, il s'agira ici de lire la phase de la transition vers l'âge adulte en interrogeant le genre et la sexualité. Les questions de l'indépendance et de l'autonomie resteront, bien entendu, centrales, mais seront lues et saisies à partir de leur relation avec ces deux thèmes : l'identification de genre et la sexualité. Ainsi, il sera notamment question de déplacer le regard des représentations de la jeunesse et de l'âge adulte aux usages que les interviewés en font pour construire leurs conduites et leurs récits⁴. Une telle posture

1995, *Jeunesse estudiantine marocaine. Valeurs et stratégies*, op. cit., ou encore R. Bourqia (dir.), 2000, *Les jeunes et les valeurs religieuses*, op. cit.

¹ V. Vinel, 2012, *Dynamiques des âges en France et au Burkina Faso : genre, corps et parenté*, mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université de Lorraine, p. 127.

² Cf. K. Chaland, 2001, « Pour un usage sociologique de la double généalogie philosophique de l'individualisme », in Singly (de) F. (dir.), *Être soi d'un âge à l'autre. Famille et individualisation*, tome 2, Paris, L'Harmattan, pp. 31-43.

³ Cf. F. de Singly, 2000, « Penser autrement la jeunesse », *Lien social et politiques*, n° 43, pp. 9-21.

⁴ G. Mauger, 2010, « Jeunesse : essai de construction d'objet », *Agora débats/jeunesses*, n° 56, 2010/3, pp. 9-24, p. 15.

permet de penser les jeunes davantage en tant qu'« acteurs de leurs histoires »¹ et en tant que sujets qui peuvent construire une relation avec la temporalité de leurs actions. Mais comment interroger la phase de transition vers l'âge adulte au prisme du genre et de la sexualité ? Quel est l'intérêt d'une telle démarche ? Et surtout, quels aspects de la transition vers l'âge adulte une telle démarche permet-elle de saisir ?

3.2 Transition vers l'âge adulte, normes de genre et temporalités sexuelles

Si l'on prend l'exemple du genre et la manière dont cette question a été appliquée aux études sur la jeunesse, et plus précisément sur la transition vers l'âge adulte – non pas en tant qu'approche croisant simplement la variable du sexe pour définir les distinctions dans l'accès à la formation, à l'emploi, ou à la mise en couple pour les hommes et pour les femmes –, l'on observe que son potentiel a été peu exploité dans la littérature sociologique. Les rapports entre constructions sociales du masculin et du féminin sont peu mobilisées pour saisir le sens des évolutions des parcours de vie pendant la jeunesse, les perceptions subjectives de l'âge, les rapports entre générations, les dynamiques de la construction du couple².

Dans cette recherche, j'essaierai de montrer que le pouvoir de l'ordre du genre assigne des significations différentes aux expériences de la sexualité, masculine et féminine, au sein du parcours de transition vers l'âge adulte. L'âge, en effet, sera pris en compte dans sa dimension sexuée, c'est-à-dire en tant que catégorie qui, comme le

¹ C. Bidart, 2006, « Les transitions vers l'âge adulte. Différenciations sociales et culturelles », in C. Bidart (dir.), *Devenir adulte aujourd'hui : perspectives internationales*, Paris, L'Harmattan, pp. 9-19, p. 10. Voir également C. Leccardi, 2009, *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, Laterza, Rome-Bari.

² Quelques exceptions pourtant existent. Voir par exemple F. Battagliola, 2001, « Les modes sexués d'entrée dans la vie adulte », in T. Blöss (dir.), *La dialectique des rapports hommes-femmes*, Paris, PUF, pp. 177-195 ; M. Bozon, C. Villeneuve-Gokalp, 1994, « Les enjeux des relations entre générations à la fin de l'adolescence », *Population*, n° 6, pp. 1527-1556 ; C. Leccardi, 2002, « Ruoli di genere e immagini della vita di coppia », in C. Buzzi, A. Cavalli, A. De Lillo (dir.), *Giovani del nuovo secolo. V rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologne, Il Mulino, pp. 229-255 ; C. Leccardi, 2008, « Les ambivalences de la mise en couple en Italie. Nouvelles tendances et échos du passé », in A. Cavalli, V. Cicchelli, O. Galland (dir.), *Deux pays, deux jeunesse ?*, Rennes, PUR, pp. 69-76. Voir également F. Bakass, M. Ferrand, 2013, « L'entrée en sexualité à Rabat : les nouveaux 'arrangements' entre les sexes », *Population*, vol. 68, n° 1, pp. 41-65.

rappelle Marc Bessin, est traversée par l'action du genre¹, ce dernier participant à créer des attentes qui se configurent comme « masculines » et « féminines ».

Pendant mon enquête j'ai été frappé par le récit d'un jeune homme, Adil – originaire de Kenitra, âgé de 24 ans, rencontré en Italie –, qui semble décrire parfaitement le sens de cette « *emprise du genre* »² sur les représentations de la jeunesse et notamment du parcours de transition vers l'âge adulte :

« Il faut admettre que les deux rôles [d'« homme » et de « femme », selon ses mots] ne sont pas pareils. [En tant qu'homme] d'abord t'as plus de responsabilités par rapport à la femme. Il faut être réalistes, il faut être réalistes ! La famille a des attentes majeures envers le garçon. Ils te regardent : des attentes énormes, et tu ressens ces attentes ! Moi aussi j'en ai. T'as peur de l'échec, et jusqu'à quand tu ne trouves pas ton chemin t'es un peu entre l'enclume et le marteau, entre les attentes des autres et la peur de faire le mauvais pas [...]. Moi, par exemple, je suis étudiant universitaire. Une fois que j'aurai obtenu mon diplôme je n'aurai pas tout de suite un travail, donc t'as rien fait pour le moment [...]. Pour la fille étudiante universitaire c'est la même chose c'est vrai, mais une fois qu'elle a son diplôme elle aura certainement une solution alternative pour devenir femme : comme on dit “au pire elle va se marier, elle aura une famille”. Son parcours est déjà défini. Pour l'homme ce n'est pas comme ça, tu resteras toujours avec la honte de ne pas avoir trouvé un travail, un travail qui coïncide avec tes études, tes aspirations. »

Ce récit montre comment, selon Adil, la phase de transition vers l'âge adulte et les attentes dont elle est porteuse se dessinent différemment pour les hommes et pour les femmes. À son avis, si pour une jeune femme il suffit de se marier pour occuper une place spécifique au sein de l'ordre du genre, pour l'homme la construction d'une sphère privée accomplie – à travers le mariage – semble ne pas être suffisante. Pour ce dernier, c'est aussi la réussite professionnelle qui est au centre des attentes autour de son parcours de transition vers les rôles « adultes » et « masculins ». Tout au long de l'analyse des données empiriques recueillies, j'aurai l'occasion de revenir sur l'importance attribuée par les interviewés à la formation et à la réussite professionnelle, et je montrerai aussi comment la question du mariage n'est pas aussi secondaire qu'elle n'y paraît dans les mots d'Adil. Néanmoins, l'aspect sur lequel j'aimerais focaliser l'attention à présent est autre. En mobilisant la question du regard des parents et les

¹ M. Bessin, 2014, « Présences sociales : une approche phénoménologique des temporalités sexuées du *care* », *Temporalités*, n° 20 [en ligne : <http://temporalites.revues.org/2944>].

² I. Löwy, 2006, *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*, Paris, La Dispute.

difficultés auxquelles il devra faire face pour trouver un travail et achever le processus d'autonomisation et d'indépendance de ses parents, le récit d'Adil esquisse les logiques par lesquelles le cheminement vers l'âge adulte s'imbrique avec l'affirmation d'un prétendu « rôle d'homme », reconnu à travers son asymétrie avec un prétendu « rôle de la femme ». L'acteur masculin, le fils, le garçon, est présenté comme un sujet devant construire son entrée dans l'âge adulte en tant qu'épreuve d'une identification de genre qui l'oppose d'emblée à d'autres – supposées – attentes féminines. Autrement dit, les significations que ce jeune homme confère à cette phase de la vie qu'est la jeunesse s'accompagnent de manière évidente de la définition de normes sociales s'exerçant dans le domaine du genre¹ : ces normes, en effet, sont énoncées comme étant « masculines » et « féminines ».

Ce travail cherchera à montrer que les conduites sexuelles jouent un rôle central dans la construction de ces normes de genre.

La lecture de la phase de la transition vers l'âge adulte à travers l'analyse des comportements sexuels ne constitue pas une démarche d'étude inédite. Les évolutions survenues sur l'organisation du calendrier d'entrée dans la sexualité pour les jeunes hommes et pour les jeunes femmes, par exemple, ont été interrogées pour offrir des éclairages spécifiques sur les processus d'allongement de la transition². Dans ce cadre, les enquêtes quantitatives sur la sexualité menées en France dans les quarante dernières années³ montrent l'évidence d'un processus de progressive dissociation de l'étape de la mise en couple et du mariage de celle du premier rapport sexuel. Ce processus est à son tour lié – entre autres – aux conséquences du prolongement des années de formation et des difficultés d'une entrée de plus en plus incertaine et précaire sur le marché de l'emploi : autant de facteurs qui compliquent la construction de l'indépendance des jeunes de leurs parents, et qui retardent l'accès à une vie de couple autonome. Ainsi, au

¹ N. Diasio, V. Vinel, 2014, « La préadolescence : un nouvel âge de la vie ? », *Revue des sciences sociales*, n° 51, pp. 8-13, p. 9.

² Cf. Galland, 2009, *Les jeunes*, *op. cit.*, p. 98.

³ De la première enquête dirigée par le médecin Pierre Simon en 1970 (P. Simon, J. Gondouneau, L. Mironer, A.-M. Dourlen-Rollier, 1972, *Rapport sur le comportement sexuel des Français*, Paris, Julliard et Charron), en passant par l'enquête ACSF menée en 1992 (A. Spira, N. Bajos et le groupe ACSF, 1993, *Les comportements sexuels en France*, *op. cit.*), jusqu'à l'enquête Contexte de la sexualité en France (CSF) réalisée en 2006 (N. Bajos, M. Bozon [dir.], 2008, *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, *op. cit.*), y compris l'enquête sur *L'entrée dans la sexualité* (H. Lagrange, B. Lhomond, 1997, *op. cit.*).

début des années 2000, l'on enregistre la pleine affirmation d'une « jeunesse sexuelle »¹ – une phase de la vie qui se situe entre l'adolescence à l'âge adulte se caractérisant notamment par une sexualité non reproductive et sans engagements matériels en dehors de l'union conjugale – en tant que prérogative non seulement masculine mais aussi féminine. Cette « jeunesse sexuelle » révèle comment les normes et les comportements sexuels des générations présentes se différencient des valeurs et des conduites des jeunes des années 50, quand une telle phase d'expérimentation semblait possible seulement pour les jeunes hommes. La sexualité se révèle ainsi un domaine très pertinent à interroger pour étudier les évolutions des rapports entre les sexes et pour montrer comment, dans une époque – comme celle d'aujourd'hui – où l'union en couple stable entre les partenaires n'est pas une condition nécessaire et préalable pour les relations sexuelles, la jeunesse s'affirme de plus en plus en tant que phase d'expérimentation étendue et réversible favorisant une tendance à l'« *individualisme sexuel* »². De surcroît, c'est justement cet individualisme sexuel qui, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre en évoquant les recherches sur la jeunesse musulmane et la sexualité au Maroc, est capable d'interroger d'autres sphères de la vie du sujet, et par exemple le rapport entre conduites sexuelles et normes religieuses, et donc entre représentations de la sexualité licite et illicite.

Dans ma démarche, l'expérience de la sexualité ne sera pourtant pas étudiée afin d'en identifier les seuils chronologiques – comme l'âge de l'accès à la sexualité génitale – pour dégager un modèle interprétatif de la transition vers l'âge adulte. Il s'avère impossible d'inscrire les vécus des interviewés dans un axe évolutif qui assigne une place, un statut, une position à chacun d'eux au sein de *la* « jeunesse », et qui permette également de définir quand et comment chacun devient définitivement « adulte ». Le processus de détection de ces étapes se heurte à la multiplicité des biographies étudiées, qui se révèlent différentes, et parfois opposées, en fonction des milieux sociaux et des zones géographiques d'origine de ces jeunes hommes au Maroc, des contextes d'immigration, des relations familiales.

¹ M. Bozon, 2009, « Jeunesse et sexualité (1950-2000). De la retenue à la responsabilité de soi », in L. Bantigny, I. Jablonka (dir.), *Jeunesse oblige. Histoire des jeunes en France, XIX^e-XXI^e siècle*, Paris, PUF, pp. 225-243, p. 241.

² M. Bozon, 1998, « La sexualité a-t-elle changé ? Regards sur l'activité sexuelle et sur ses significations à l'ère du sida », in N. Bajos, M. Bozon, A. Ferrand, A. Giami, A. Spira (dir.), *La sexualité aux temps du sida*, Paris, PUF, pp.11-34, p. 27.

L'exercice le plus pertinent, alors, s'est révélé être l'exploration des perceptions que ces jeunes hommes construisent de la jeunesse et de l'âge adulte. En me penchant sur une approche visant à saisir les temporalités de l'expérience sexuelle, mon objectif est d'observer comment les significations attribuées par ces jeunes hommes aux catégories de « jeunesse » et d'« âge adulte » contribuent à produire les scénarios sexuels vécus ou souhaités, ainsi que les processus de l'identification de genre. La notion de temporalité permettra, d'une part, de lire la sexualité comme une expérience qui participe à construire le rapport du sujet au(x) temps de ses actions, et, d'autre part, de montrer comment la sexualité se construit elle-même – dans les récits des interviewés – à travers le rapport aux scénarios temporels où elle se réalise. Ainsi nous verrons comment l'expérience de la sexualité dialogue avec la complexité des parcours biographiques de ces jeunes hommes, avec leurs représentations de la jeunesse et de l'âge adulte, à travers les relations aux acteurs (les parents, les pairs, les partenaires...) qui contribuent à définir les contours de ces représentations et les injonctions dont elles deviennent porteuses.

La distinction entre sexualité non conjugale et sexualité conjugale se configurera en tant qu'outil principal pour saisir le sens que les interviewés attribuent aux temporalités de l'expérience sexuelle, tout en montrant également l'inscription de ces temporalités dans l'ordre du genre. Par exemple, nous verrons que les scénarios de la sexualité avec une copine stable – dans le cadre d'une union libre ou dans le cadre du mariage – sont décrits et interprétés différemment par rapport aux scénarios de la sexualité avec une copine passagère. Sur cette même distinction s'esquissent deux expériences de la sexualité, à leur tour différemment inscrites dans le temps : l'une plus fugace et interprétée comme « juvénile », celle des aventures passagères, considérées réversibles et ne demandant pas la prise en charge de responsabilités particulières ; l'autre plutôt « adulte », liée à l'expérience d'une sexualité plus mûre, stable, conjugale, qui dépasse les significations de l'acte sexuel au sens strict et qui s'inscrit dans une temporalité plus étendue, à savoir celle qui implique également les relations familiales, la connaissance des parents de la partenaire, le projet d'une vie de couple à long terme. En fonction de ces distinctions entre temporalités sexuelles juvénile et adulte, les jeunes hommes vivant en union libre ou déjà mariés peuvent décrire en tant que « retour à la jeunesse » une expérience sexuelle avec une partenaire passagère en dehors du cadre conjugal ou de leur relation stable. Et encore, en suivant la même logique mais dans le

sens inverse, ils peuvent exalter la valeur du mariage en tant que cadre pour se dire « plus adultes » que les autres jeunes, leurs pairs, qui n'ont pas encore pris la décision de se marier et de rester fidèles à leurs copines ou à leurs femmes. Cette approche permettra aussi de lire comment les répertoires des pratiques sexuelles sont différemment employés en fonction des significations attribuées aux scénarios sexuels et à leur inscription dans une expérience plutôt « juvénile » ou plutôt « adulte ». Cette même distinction entre temps et âges de la sexualité dessinera également l'opposition entre les images biologisées de la masculinité « jeune », son corps, sa « nature » virile, sa nécessité d'expérimenter la sexualité avant le mariage – tout en justifiant, par exemple, la transgression de l'interdit religieux préconjugal – et les représentations essentialisées de la sexualité féminine à la jeunesse, définie comme étant moins exubérante, plus décente, plus responsable (et ce en adoptant différentes rhétoriques en fonction du profil de la femme en question : en tant que copine, en tant que partenaire passagère, en tant que femme marocaine ou européenne, immigrée ou descendante d'immigrés). L'âge se traduira ainsi en question permettant de sonder, à travers la sexualité, les productions sociales de la « naturalité » des corps¹ et des caractéristiques sexuées qui leur sont attribuées par les sujets.

De la même manière, j'observerai que les expériences sexuelles qui traversent la transition vers l'âge adulte marquent moins des tournants biographiques ou des bifurcations nettes dans les parcours des interviewés² que des ajustements continus et variables entre représentations des âges et vécu sexuel. Ce ne sont pas toujours – et nécessairement – les premières fois, les moments de crise, les « moments fatidiques » – pour reprendre l'expression d'Anthony Giddens³ – qui instituent un « avant » et un « après » dans les biographies des interviewés. Une approche longitudinale aurait peut-être permis de revenir sur des épisodes du passé et, à rebours, de saisir ces moments cruciaux pour repérer les ruptures et les bifurcations⁴. Mais le regard sera surtout concentré sur le présent, sur le dialogue que les interviewés construisent avec leurs

¹ D. Fassin, D. Memmi, 2004, « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », in D. Fassin, D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions EHESS, pp. 9-33.

² Cf. M. Bessin, C. Bidart, M. Grossetti (dir.), 2010, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'évènement*, Paris, La Découverte.

³ A. Giddens, 1991, *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, pp. 112-114.

⁴ Cf. C. Bidart, 2005, « Les temps de la vie et les cheminements vers l'âge adulte », *Lien social et politiques*, n° 54, pp. 51-63 ; C. Bidart, 2006, « Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 120, 2006/1, pp. 29-57.

actions présentes, et sur les aller-retour à travers lesquels ces actions dialoguent avec le passé tout en se projetant aussi dans le futur. C'est exactement de ce point de vue qu'il sera possible de mettre en évidence le côté réversible des choix à faire ou déjà faits, et les constructions multiples des significations à travers lesquelles la jeunesse et l'âge adulte sont interprétés par les interviewés. C'est d'ailleurs pour cette raison que, dans ce travail, je garde le terme « transition » et le préfère à celui de « passage » à l'âge adulte : le terme « transition » me semble mieux décrire les formes étendues et réversibles des processus observés ainsi que les significations qu'ils assument dans les récits des jeunes hommes interrogés.

Conclusion du chapitre III

Ce chapitre présente l'angle théorique à partir duquel l'hétérosexualité et l'hétéronormativité seront interrogées dans cette étude.

En soulignant l'intérêt de se focaliser sur les multiples formes d'expression de la norme hétérosexuelle, j'ai attiré l'attention sur une démarche d'étude vouée à ne pas séparer – en les hiérarchisant – les questions du genre et de la sexualité, mais plutôt à les penser ensemble, en intersection : « *la sexualité est liée au genre, car les normes de genre traversent la sexualité* »¹. Cette dernière a été alors pensée comme l'un des possibles foyers de construction du genre car, au sein de l'ordre hétéronormatif « *elle est à l'origine de l'identification des individu-e-s à un sexe, et un seul, dans un rapport antagonique et complémentaire avec un autre sexe, et un seul autre* »².

Cependant, cette identification – et sa valeur normative –, loin d'être uniforme et homogène, façonne de manière différente le rapport que chaque sujet entretient avec l'hétérosexualité. L'hétéronormativité devient l'espace pour interroger les hétérosexualités, c'est-à-dire les divers domaines et les différentes relations dans lesquelles les sujets reconnaissent l'hétérosexualité en tant que norme et en font le point de départ pour construire leurs actions et définir leur position vis-à-vis d'autres acteurs. L'hétéronormativité est ainsi envisagée comme un dispositif qui institue l'hétérosexualité en norme à atteindre³ et en tant que point d'observation des rapports de pouvoir qui traversent les biographies des interviewés.

Dans l'analyse de ces rapports, une attention particulière sera réservée aux constructions des catégories d'âge. En interprétant la phase de la transition vers l'âge adulte en tant que processus qui tend à s'allonger, à se complexifier et à s'individualiser, je me suis proposé d'étudier comment les catégories de « jeunesse » et d'« âge adulte » se construisent dans et par l'action de l'ordre du genre et à travers l'évolution des conduites sexuelles. En ce sens, l'étude des scénarios de la sexualité se révèle une perspective féconde pour expliquer comment ces catégories – « jeunesse » et « âge

¹ É. Fassin, 2005, « Préface à l'édition française (2005), Trouble-genre », *op. cit.*, p. 13.

² I. Clair, 2012, « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *Agora débats/jeunesses*, n° 60, 2012/1, pp. 67-78, p. 67.

³ A. Lebrun, 2003, *Prendre et trouver sa place : discours hétéronormatifs et pratiques hétérosexuelles dans un cruising bar de Montréal*, *op. cit.*, p. 197.

adulte » – s’expriment de manière subjective dans les récits et les conduites de ces jeunes hommes.

Néanmoins, nous avons vu que l’âge (et ses catégories) se configure en tant que rapport mettant en relation des significations « relatives »¹ : la jeunesse, par exemple, n’est pas un état figé et elle est censée devenir, un jour, âge adulte. Ainsi, le regard de ces jeunes hommes sur leur condition présente se construit à travers un dialogue permanent entre ce qu’ils sont aujourd’hui, ce qu’ils étaient, et ce qu’ils deviendront (des adultes, des époux, des travailleurs), tout en devant composer avec la façon dont les autres les considèrent à présent, ou ce que les autres veulent qu’ils deviennent un jour. De la sorte, un individu peut être défini (mais aussi *se* définir) « jeune » ou « plus jeune » par rapport à d’autres individus ayant son âge, en fonction de différents critères et indicateurs définissant ce que « être jeune » ou « être adulte » veulent dire au sein d’un certain groupe social ou au sein d’un certain cadre d’interaction. L’opportunité – soutenue dans ce chapitre – de penser l’âge comme un rapport social permettra d’adopter un regard plus dynamique et plus complet sur les vécus des interviewés et conduira à saisir ce que l’âge fait à ces jeunes hommes, mais aussi ce que les interviewés font de leur âge.

¹ Cf. J. Rennes, 2009, « Dossier. La tyrannie de l’âge », *op. cit.*, p. 9.

Conclusion de la première partie

Le parcours dessiné dans cette première partie a permis de préciser la volonté qu'inspire ce travail : faire des conduites sexuelles de ces jeunes hommes et de leurs constructions de la masculinité les terrains pour une étude bien plus large des profils sociaux des interviewés. Ainsi, la démarche adoptée vise à interroger les expériences sexuelles pour remonter vers une étude plus complexe et plus ample de la condition des interlocuteurs en tant que jeunes, hommes, musulmans et immigrés.

Dans cette première partie, nous avons aussi reconnu les axes d'analyse sur lesquels se focalisera cette étude : la distinction entre scénarios des sexualités licite et interdite, le pouvoir de l'hétérosexualité, les formes d'inscription de la masculinité dans l'ordre du genre. À travers ces questions je montrerai l'imbrication de la force à la fois productive et prescriptive des scripts, l'emprise des représentations hégémoniques du genre, et l'action hiérarchique du pouvoir hétéronormatif sur les récits et les conduites des interviewés. Ainsi, nous verrons comment la sexualité est légitimée ou stigmatisée, cachée ou exhibée, comment elle soutient, négocie et resignifie le pouvoir de l'ordre hétéronormatif au moment de la transition vers l'âge adulte. C'est en interrogeant ces axes qu'il sera possible de sonder le rapport que les jeunes rencontrés entretiennent avec les représentations hégémoniques de leur « rôle d'hommes », et que nous observerons également comment s'expriment les asymétries entre masculinités et entre masculinité et féminité au sein de différentes interactions et rapports sociaux.

Avant de ce faire, il me paraît néanmoins important de préciser les enjeux méthodologiques qui ont été au cœur de mon enquête de terrain. Le prochain chapitre sera donc consacré à l'analyse détaillée des différentes phases de construction de la population d'étude et des outils méthodologiques employés. Les pages qui suivent permettront également la transition vers l'analyse empirique des données recueillies.

CHAPITRE IV

Les aspects méthodologiques de l'étude

La phase de construction de la population d'étude a débuté par un long travail exploratoire. L'approche qualitative que je voulais adopter et la conviction que pour traiter les questions de la sexualité et pour observer les masculinités il fallait construire une relation de proximité avec les interviewés, m'ont conduit à commencer avant tout par le terrain, aussi bien en France (Alsace) qu'en Italie (Toscane).

La population choisie était claire dès le début : il s'agissait de jeunes hommes marocains, ayant entre 20 et 30 ans, musulmans, grandis au Maroc et arrivés en Europe – depuis au moins un an – seuls ou avec leur famille, après avoir terminé au pays leurs études primaires.

Les questions d'intérêt initiales aussi étaient claires : je voulais interroger leurs représentations et leurs récits de l'expérience sexuelle ainsi que les constructions de la masculinité au prisme des enjeux de la phase de transition vers l'âge adulte. De mon point de vue, il s'agissait de comprendre comment la socialisation vécue au pays, les appartenances culturelles et sociales, les relations, les expériences qui en avaient marqué les parcours au Maroc étaient renégociées à l'étranger, face à d'autres scénarios sociaux et culturels, vis-à-vis d'autres acteurs, d'autres expériences, d'autres espaces. Il s'agissait néanmoins d'une vision trop dichotomisée de la relation entre « là-bas » et « ici », que j'ai dû bientôt repenser et reformuler.

De surcroît, il fallait se confronter avec la difficulté de repérer les profils des interviewés sur le terrain. Il s'ouvrait à mes yeux une phase très complexe de la recherche, où il m'a fallu revoir certaines caractéristiques de la population d'étude ainsi que de ma posture d'enquête qui ne pouvaient pas être définies et précisées préalablement, avant l'entrée sur le terrain.

Ce chapitre vise à reconstruire le parcours de problématisation de l'objet de recherche, en montrant les différents passages qui ont conduit à la définition finale de la population étudiée et de l'approche méthodologique mobilisée.

1. Construction et présentation de la population étudiée

Les deux régions choisies pour l'enquête, l'Alsace et la Toscane, se présentaient comme deux contextes particulièrement touchés par l'immigration marocaine. En Alsace, les Marocains représentent la première communauté immigrée du Maghreb avec son effectif de 19.667¹. Repartis en majorité dans le département du Bas-Rhin, à Strasbourg – chef-lieu de la région –, les Marocains sont la première population immigrée devant les Turcs². La pyramide des âges des immigrés montre une forte présence de jeunes de sexe masculin ayant entre 20 et 40 ans³. En Toscane, les immigrés marocains – première population venant du Maghreb – forment une communauté de 32.756 personnes⁴. Leur distribution sur le territoire régional est plus homogène qu'en Alsace, et la pyramide des âges montre également une très forte présence de jeunes immigrés ayant entre 20 et 40 ans⁵.

Entre le mois d'octobre 2011 et le mois de février 2012, des terrains répétés dans les deux régions m'ont permis d'avancer très rapidement dans la définition de la population d'étude. Les premiers contacts ont été établis surtout avec les associations d'immigrés maghrébins et les centres socioculturels – et ce notamment en France – et avec les centres culturels islamiques⁶ – surtout en Italie. Je me présentais en tant qu'étudiant qui menait une étude sociologique sur les expériences migratoires de jeunes hommes marocains et musulmans, et je cherchais à participer aux activités de ces centres et associations (fêtes, repas collectifs, cours de langue arabe, rencontres-débats, etc.). J'avais besoin de construire un premier réseau de contacts et je me souciais de ne pas évoquer tout de suite les sujets de la sexualité et de la masculinité pour rester le plus possible neutre et éviter de compromettre ma démarche. En effet, j'avais pu lire certains

¹ Source : *Atlas national des populations immigrées 2013*, Département des statistiques, des études et de la documentation, Programmes régionaux d'intégration des populations immigrées (PRIPI) 2010-2012, p. 43.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ Source : *Dossier Migranti - Le Cifre 2014*, Comune di Firenze, Assessorato Welfare, Cooperazione Internazionale, Sport e Casa, p. 30.

⁵ Source : *Dossier Città e migranti in Toscana. L'impegno del volontariato e dei governi locali per i diritti di cittadinanza*, Florence, Centro Servizi Volontariato Toscana - I Quaderni, n° 59/2012.

⁶ Il s'agit de lieux de prière où se rassemblent les membres des communautés musulmanes d'une ville, et que souvent les interviewés appellent « mosquée ».

textes¹ qui, en analysant les obstacles méthodologiques d'une recherche portant sur la sexualité et les rapports entre hommes et femmes chez les jeunes, mettaient en évidence le fait que le moment de l'entrée sur le terrain était porteur de risques et de pièges particuliers. Mon objectif était d'éviter de devenir une figure « suspecte » auprès de mes enquêtés ou être perçu, par exemple, comme un « pointeur »².

En mettant toujours en avant mon rôle d'étudiant qui avait besoin d'aide pour mener à bien son étude³, j'ai pu commencer à élargir mes connaissances et mon cercle d'interlocuteurs.

1.1 La construction de la population d'étude en Alsace

Pendant les premières observations réalisées je me suis rendu compte que la majeure partie des jeunes Marocains que je rencontrais en Alsace dans les associations et dans les centres sociaux-culturels étaient descendants d'immigrés. Les jeunes ayant entre 20 et 30 ans et arrivés en Europe après l'âge de 12 ans semblaient un profil d'immigré « inexistant ».

À travers l'aide des animateurs des centres socioculturels, j'avais pu connaître seulement deux jeunes dont l'âge à l'arrivée en France correspondait aux exigences de ma recherche : les deux habitaient dans deux quartiers de la ville de Strasbourg – à savoir La Meinau et HautePierre – où se trouvaient aussi les centres socioculturels que je fréquentais le plus assidûment. Néanmoins, la rencontre de ces deux jeunes ne m'avait pas permis d'élargir davantage mon cercle de connaissances. La construction de la population d'étude se révélait peu à peu toujours plus compliquée. Les semaines passées à Strasbourg, entre les quartiers d'HautePierre, Cronembourg, Elsau, La Meinau, et les missions dans les villes de Mulhouse et Sélestat, ainsi que dans d'autres communes plus petites, comme Molsheim et Schiltigheim, ne m'avaient pas non plus permis de rassembler un nombre suffisant de personnes à interviewer.

¹ Voir par exemple I. Clair, V. Descoutures, 2009, *Filles et garçons d'un quartier populaire parisien*, Enquête financée par la Délégation à la politique de la ville et à l'intégration, Mairie de Paris et le Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

² *Ibid.*, p. 24.

³ D. Bizeul, 1998, « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », *Revue française de sociologie*, vol. 39, n° 4, pp. 751-787, p. 763.

De nombreux animateurs d'association et centres socioculturels m'expliquèrent que, après le durcissement des conditions permettant le regroupement familial des enfants (âgés de moins de 18 ans) d'immigrés¹, la morphologie des populations immigrées en France avait beaucoup changé, et ce notamment depuis 2005. Ainsi, selon ces animateurs les jeunes que je cherchais « n'existaient pas ».

Cependant, quelque chose a pu changer dans ma démarche lors d'un énième rendez-vous avec le responsable d'une association d'immigrés de Strasbourg. Le jeune homme – 30 ans, descendant d'immigrés marocains – qui m'accueillit dans les locaux de l'association m'expliqua que les personnes que je cherchais étaient surtout à repérer dans le milieu des études, et notamment à l'université. En confirmant à son tour les effectives difficultés que les familles immigrées rencontraient pour réaliser un regroupement familial depuis l'entrée en vigueur des nouvelles lois, ce jeune homme m'expliqua que celui des études universitaires était devenu le canal privilégié de la migration marocaine en France.

J'ai donc recommencé avec le travail exploratoire, cette fois-ci dans les campus et les résidences universitaires de deux villes en particulier, Strasbourg et Mulhouse, ainsi que dans les alentours des facultés – bars, cafés, restaurants, résidences, salles de jeux, salles de sports. Le nombre de jeunes qui rentraient dans les critères de mon étude – je rencontrais surtout des jeunes arrivés entre l'âge de 17-18 ans et celui de 20-21 ans, venant de différentes villes du Maroc et issus de milieux sociaux différents – augmentait rapidement. Entre les mois de décembre 2011 et le mois de mars 2012, j'avais construit une population d'étude assez diversifiée. En plus, grâce à mes nouvelles rencontres, j'avais pu parcourir le chemin inverse par rapport à la première phase exploratoire, en revenant vers les jeunes qui semblaient « introuvables » au début : les travailleurs, habitant souvent des quartiers défavorisés des villes, et notamment de la ville de Strasbourg, ou les jeunes vivant dans d'autres communes plus petites de la communauté urbaine du chef-lieu de l'Alsace. Il s'agissait de jeunes hommes issus de milieux sociaux assez variés, arrivés surtout à travers un regroupement familial, ayant souvent un niveau de scolarisation et un niveau socio-économique moins élevé par rapport aux étudiants universitaires.

¹ Notamment avec la loi du 26 novembre 2003 « relative à la maîtrise de l'immigration, au séjour des étrangers en France et à la nationalité », et la loi du 24 juillet 2006 « relative à l'immigration et à l'intégration », cette dernière définissant les contours d'une politique migratoire française définie de l'« immigration choisie ».

La démarche exploratoire a donc conduit à construire une population d'étude assez variée. Néanmoins, la proportion des étudiants universitaires sur l'ensemble des interlocuteurs rencontrés en Alsace a fini par se révéler largement prépondérante.

Par ailleurs, dans une deuxième phase de terrain (surtout pendant la deuxième année de doctorat, entre septembre 2012 et mars 2013), j'ai cherché également à construire des contacts avec d'autres associations et acteurs institutionnels – surtout en Alsace – tels que le Mouvement français pour le planning familial et le Sida Info Service de Strasbourg (et notamment en demandant des informations au sujet des actions menées auprès d'étudiant-e-s étranger-e-s à Strasbourg, en particulier dans les résidences universitaires de cette ville), l'Office français de l'immigration et de l'intégration (OFII), l'Observatoire régional de l'intégration et de la ville (ORIV), toujours à Strasbourg. Mon objectif était d'élargir encore plus le cercle de mes connaissances sur le terrain. Néanmoins, cette démarche complémentaire s'est bientôt révélée peu praticable de ce point de vue. L'approche de terrain que je pratiquais était beaucoup plus informelle par rapport aux parcours suivis par ces associations afin de mener à bien leurs activités d'intervention et de recherche. Parfois, pour participer activement à leurs actions, j'avais besoin d'un statut officiel et, surtout, les informations confidentielles dont ces associations disposaient ne pouvaient évidemment pas être diffusées pour faciliter la rencontre de nouveaux interlocuteurs.

Enfin, il est utile de souligner le rôle important joué par les réseaux sociaux, et notamment par Facebook. En suivant les indications d'un jeune homme rencontré à Strasbourg au début de la phase exploratoire, j'ai ouvert un compte personnel à travers lequel j'ai pu prendre connaissance de différents groupes virtuels rassemblant les étudiants marocains en Alsace, ou les jeunes musulmans maghrébins vivant dans différentes villes de la région. Facebook a représenté un moyen important qui m'a accompagné pendant toute la durée de la recherche de terrain aussi bien en France qu'en Italie, de l'automne 2011 à l'été 2014. Cet outil a facilité les contacts avec les interviewés : il a permis de fixer des rendez-vous pour les entretiens, de contacter des personnes que je n'arrivais pas à joindre par téléphone, et d'organiser de nombreuses sorties en groupe. Facebook a été également utile pour nourrir mes expériences de terrain, pour consolider ma présence auprès de ces jeunes hommes lorsque je ne pouvais pas être présent physiquement, et aussi pour me tenir au courant de leurs intérêts et de leurs activités les plus diverses.

1.2 La construction de la population d'étude en Toscane

Les jeunes hommes marocains avec qui j'avais pu établir mes premiers contacts – surtout à Florence et dans des communes plus petites de la province de Florence (comme Pontassieve ou Lastra a Signa) – étaient assez différents des jeunes rencontrés en Alsace. Quant à la tranche d'âge, en Italie, les questions qui compliquaient le recrutement des interviewés en France ne posaient pas problème : en Toscane, et plus généralement en Italie, l'immigration marocaine a commencé seulement vers la fin des années 80 – il s'agissait surtout d'une immigration de travail, strictement masculine¹ – et les jeunes descendants de migrants ayant entre 20 et 30 ans (les « deuxième génération ») représentent encore aujourd'hui un profil minoritaire. Ainsi, presque tous les jeunes rencontrés qui rentraient dans la tranche d'âge qui m'intéressait étaient des immigrés. Certains d'entre eux étaient arrivés pendant l'enfance, mais la majeure partie était arrivée pendant l'adolescence, suite notamment à des regroupements familiaux à travers lesquels les pères immigrés avaient recomposé leur famille à l'étranger.

Les centres culturels islamiques étaient certainement les lieux que je fréquentais le plus au début de la phase exploratoire. Néanmoins, j'ai pu rencontrer de nombreux jeunes hommes marocains en côtoyant aussi ceux qui peuvent être considérés les homologues des centres socioculturels français, c'est-à-dire les *oratori*, des centres d'animation gérés par les institutions catholiques du territoire – notamment les paroisses et les diocèses – qui ne sont pourtant pas des lieux de culte mais plutôt des espaces de rencontre très fréquentés par les jeunes et aussi par les jeunes musulmans (les jeunes hommes marocains y passaient surtout leurs après-midi en jouant au foot avec d'autres immigrés et des jeunes Italiens).

Malgré cette apparente facilité dans la première phase de recrutement des interviewés, la question du niveau d'études commençait peu à peu à poser un problème majeur : aucun étudiant universitaire immigré ne faisait partie de ma population d'étude initiale. Les jeunes que je rencontrais étaient presque tous travailleurs. Quelques-uns d'entre eux étaient titulaires d'un diplôme d'études professionnelles obtenu en Italie

¹ Source : Dossier IDOS *La comunità marocchina in Italia. Un ponte sul Mediterraneo*, Centro Studi e Ricerche IDOS/Immigrazione Dossier Statistico, Rome, décembre 2013.

mais la plupart de ces jeunes hommes avaient un niveau d'étude qui s'arrêtait aux années de l'école primaire fréquentée au Maroc. Parfois il s'agissait de jeunes analphabètes qui étaient arrivés clandestinement. Cela s'explique par le fait qu'une grande partie des immigrés marocains qui arrivent en Toscane provient des zones rurales du Maroc – en particulier de la région de Marrakech-Safi – où l'on enregistre encore aujourd'hui des taux d'analphabétisme assez élevés¹.

À travers les quelques entretiens exploratoires menés, j'avais pu comprendre que je ne pouvais pas travailler avec un réseau d'interlocuteurs aussi différent entre l'Alsace et la Toscane : j'avais besoin d'équilibrer mon échantillon pour pouvoir mettre en relation les expériences et les récits des jeunes rencontrés en France et en Italie, et ne pas laisser que les décalages en termes de niveau scolaire deviennent une variable trop influente pour l'analyse des récits recueillis. J'ai donc cherché à établir un seuil minimum concernant le niveau de scolarisation des interviewés, et travailler avec une population de jeunes assez équilibrée sur les deux terrains, tout en cherchant à rendre compte des différences présentes dans les deux régions et de leurs histoires migratoires, en évitant ainsi le biais universaliste. J'ai fait le choix de retenir le cas des jeunes ayant au moins obtenu un diplôme d'études professionnelles du second cycle de l'enseignement secondaire (les jeunes titulaires d'un diplôme équivalent du certificat d'aptitude professionnelle [CAP] ou du brevet d'études professionnelles [BEP], décroché en France ou en Italie², ou encore au Maroc³) et ayant complété au Maroc au moins l'école élémentaire (dont la fréquentation s'achève à l'âge de 12 ans). Il m'a semblé important de continuer à miser sur ce dernier aspect (c'est-à-dire de travailler sur des jeunes ayant terminé au pays leurs études primaires) car je trouvais pertinent de garder une distinction entre la population à laquelle je m'intéressais et celle des jeunes ayant vécu leur socialisation primaire à l'étranger⁴.

¹ Source : Dossier IDOS *La comunità marocchina in Italia. Un ponte sul Mediterraneo*, Centro Studi e Ricerche IDOS/Immigrazione Dossier Statistico, Rome, décembre 2013.

² Il faut pourtant souligner qu'en Italie la distinction entre CAP et BEP n'existe pas. L'équivalent des diplômes de CAP et BEP est obtenu à la fin de la troisième année de formation au sein d'un lycée professionnel (qui dure cinq ans au total).

³ Certains jeunes rencontrés sont titulaires d'un certificat de spécialisation professionnelle (niveau collège plus deux). Ce cas concerne pourtant seulement deux jeunes hommes rencontrés en Italie.

⁴ Certaines études, en effet, considèrent ces populations « *sociologiquement* »⁴ comme des descendantes d'immigrés (Cf. B. Collet, E. Santelli, 2012, « Les descendants d'immigrés en couple mixte au prisme de l'enquête "Trajectoires et origines" », *op. cit.*, p. 79).

Cependant, il restait encore à dénouer la question des jeunes immigrés étudiants universitaires en Italie, qui se sont révélés – tout comme en France – une population séparée des autres jeunes immigrés non étudiants. Un travail intensif d'exploration ethnographique dans deux villes universitaires de la Toscane – Florence et Pise – a donc été nécessaire. J'ai fréquenté à nouveau les campus, les résidences, les bibliothèques universitaires, et dans l'espace de quelques mois, entre décembre 2011 et début mai 2012, après les premières rencontres et l'exploitation successive de l'effet « boule de neige », je suis parvenu à la constitution d'une population d'étude assez diversifiée. Ainsi, parmi les jeunes étudiants universitaires, l'on trouvera des jeunes issus de familles aisées, notamment venant des grandes villes du Maroc ; mais l'on repérera aussi des jeunes issus de milieux plus pauvres, parfois originaires des milieux ruraux et ayant continué leurs études jusqu'au niveau universitaire après avoir vécu le regroupement familial en profitant des efforts faits par les parents à l'étranger.

Néanmoins, par rapport à l'Alsace, en Toscane – en raison d'une présence marocaine beaucoup plus liée à la migration de travail –, les étudiants universitaires constituent un profil d'interviewés moins prépondérant. Cet aspect dessine aussi d'autres différences plus générales entre les deux terrains. L'âge moyen à l'arrivée à l'étranger 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. Enfin, le niveau de scolarisation des jeunes hommes interrogés est moins élevé sur le terrain italien par rapport au terrain français.

Cette recherche ne peut donc pas être lue comme une étude représentative des flux migratoires du Maroc vers l'Alsace et la Toscane. Le fait d'introduire des indicateurs spécifiques comme le niveau d'études des jeunes interviewés pour garder l'équilibre des deux terrains de recherche et construire des comparables montre bien le sens de cette affirmation. Un exemple : cette étude pourrait amener à croire que la Toscane et l'Alsace sont deux régions touchées de la même manière par l'immigration des jeunes étudiants marocains. Néanmoins, ce n'est pas le cas. Il suffit de mettre en évidence le

fait que le nombre d'étudiants marocains inscrits à l'université de Florence, toutes facultés confondues, pendant l'année universitaire 2009-2010 n'était que de 43 étudiant-e-s¹, alors qu'au 15 janvier 2010 les étudiant-e-s provenant du Maroc inscrits à l'université de Strasbourg étaient 520².

1.3 Quelques précisions supplémentaires sur la population d'étude

Il me semble important de rendre compte de trois derniers aspects généraux qui complètent la définition de la population d'étude.

Le premier aspect concerne la distribution des interviewés sur les deux terrains. En Alsace, les interviewés sont des jeunes qui habitent dans la majeure partie des cas dans le chef-lieu de la région, Strasbourg, ou dans les communes (comme Lingolsheim ou Illkirch-Graffenstaden) faisant partie des zones urbaines et périurbaines situées dans le périmètre qui entoure le chef-lieu. La présence du pôle universitaire strasbourgeois favorise certainement cette tendance. Au contraire, Florence – chef-lieu de la région – ne constitue pas un pôle urbain (et universitaire) ayant la même force de centralisation de la population d'étude que Strasbourg. En Toscane, les jeunes hommes rencontrés (étudiants et travailleurs) sont distribués de manière plus homogène sur le territoire régional, et notamment dans les provinces de Florence, de Pise, de Lucques, et de Pistoia. L'histoire de cette région, en effet, a comporté l'émergence de plusieurs villes-centres – dont certaines étaient autrefois des vraies républiques autonomes – qui comptent aujourd'hui entre 90.000 habitants environ (comme par exemple Pistoia) et jusqu'à 180.000 habitants environ (comme Prato).

Le deuxième aspect concerne la définition de « jeunes musulmans ». Il se révèle difficile d'établir une définition univoque de « musulman » car aboutir à une telle définition impliquerait également de pouvoir observer et mesurer objectivement les différentes croyances, les différentes significations et les différentes pratiques religieuses des interviewés selon un standard commun de référence³. J'ai donc fait le

¹ Il s'agit de chiffres officiels que j'ai obtenus en ayant accès à des dossiers statistiques publics élaborés par l'*Ateneo Fiorentino*, l'institution universitaire qui regroupe toutes les facultés de la ville de Florence.

² Source : Université de Strasbourg [en ligne : <http://www.unistra.fr/index.php?id=19553>].

³ Cf. I. Melliti, 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, pp. 27-46, pp. 29-32.

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 »¹. Parmi eux, on en trouvera donc aussi certains qui ne se sont pas pratiquants et d'autres qui n'identifiaient pas le fait d'être musulman à la religion. Dans les prochains paragraphes, j'aurai l'occasion de revenir sur les obstacles méthodologiques qu'un tel choix a comportés. Ici, il me semble important de souligner que cette perspective m'a néanmoins 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, pour ce que j'ai pu observer, en Toscane), l'islam n'est pas identifié à travers une population immigrée spécifique², alors qu'en France (et en Alsace) j'ai pu remarquer que l'équation entre maghrébin et musulman était souvent dominante, aussi bien chez les jeunes interrogés que chez les membres de la population majoritaire³.

En dernier lieu, il me paraît nécessaire d'apporter une précision concernant la définition des origines sociales des jeunes interviewés. J'ai choisi de ne pas parler de « classes sociales » d'appartenance mais plutôt de « milieux sociaux » d'origine. En effet, parler de classes sociales impliquait encore une fois de définir de manière homogène les traits de ce concept et d'en faire une variable efficace pour décrire la condition de ces jeunes hommes dans trois contextes sociaux très différents entre eux : la France, l'Italie et aussi le Maroc. De surcroît, je ne disposais pas toujours de tous les éléments nécessaires pour reconstruire entièrement les conditions de vie de ces jeunes hommes et des familles dont ils étaient issus – même si je recueillais des informations générales sur l'emploi des parents ou sur le parcours éducatif suivi par ces jeunes hommes au Maroc (en demandant par exemple s'ils avaient fréquenté une école privée ou publique). Les échanges enregistrés et informels n'ont pas permis de préciser toujours de la même manière la situation des familles d'origine de tous les interviewés.

¹ Un seul jeune homme a précisé être musulman chiite.

² Sur cette question, voir notamment S. Allievi, 2003, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del Paese*, Turin, Einaudi ; S. Maddanu, 2013, *Musulmans européens en mouvement. Pratiques et expériences quotidiennes chez les jeunes musulmans italiens*, Paris, Halpa.

³ Cf. J. Césari, 1998, *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Paris, Complexe ; F. Khosrokhavar, 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.

Mon souci principal, alors, a été de décrire les perceptions et les représentations que ces jeunes hommes avaient de leur milieu d'origine et de leur condition sociale au moment de l'enquête pour voir comment ces aspects dialoguaient avec leurs vécus et s'exprimaient au prisme d'autres tensions sociales. C'est dans ce sens qu'il faut lire les informations spécifiques qui seront données pour accompagner et compléter la description du profil des interviewés. En outre, il me semble intéressant de souligner que les interlocuteurs rencontrés n'ont jamais fait référence à la notion de « classe sociale » pour définir leur appartenance ou celle d'autres acteurs – par exemple les autres immigrés ou bien les membres des populations majoritaires. Les interviewés ont plutôt fait référence à d'autres traits : les styles vestimentaires, la manière de se comporter avec les amis, avec les partenaires, avec les parents, le niveau d'études, l'âge, le fait d'avoir un travail ou non, le lieu d'origine au Maroc, les lieux d'habitation (notamment centre-ville ou périphérie) à l'étranger, etc. L'analyse de tous ces éléments – pris en compte en fonction des récits des interviewés – a permis de saisir les significations à travers lesquelles ces jeunes hommes définissent leur milieu d'origine et celui d'autres acteurs, tout en problématisant le pouvoir de ces significations dans les logiques de construction de différents rapports sociaux.

La population d'étude finale se compose de 68 jeunes hommes marocains (35 en Alsace, 33 en Toscane). Les tableaux ci-après présentent les profils synthétiques des jeunes hommes ayant fait l'objet d'observations ethnographiques et d'entretiens. Néanmoins, lorsqu'il s'agira d'analyser les récits des interviewés, d'autres informations plus approfondies seront données pour préciser davantage le profil de chaque jeune homme interrogé, ses caractérisations sociales et sa biographie sexuelle. Le choix de ne pas regrouper toutes les informations concernant les interviewés dans les tableaux ci-après relève de la volonté de décrire le profil de chaque enquêté à travers l'analyse de son récit d'entretien, pour que ce dernier dialogue en permanence avec la présentation des données empiriques recueillies.

➤ *Tableau récapitulatif de la population d'étude en Alsace*

Prénom (anonymisé)	Âge (en années)	Âge à l'arrivée en France (en années)	Situation au moment de l'entretien Ville de résidence	Ville d'origine
Houcine(°)	26	17	Étudiant universitaire (master école de commerce) Âge au premier rapport sexuel : 15 ans (en Europe, pendant des vacances) Strasbourg	Biougra
Anouar(*) (°)	25	17	Étudiant universitaire (licence économie) Homosexuel Illkirch-Graffenstaden	Agadir
Amine	20	17	Étudiant universitaire (licence architecture) Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (en France) Strasbourg	El Jadida
Moussa	21	13	Titulaire d'un CAP d'électricien. Il est sans emploi au moment de l'entretien Âge au premier rapport sexuel : 16 ans (au Maroc) Strasbourg	Oujda
Hamza	30	20	Employé dans la fonction publique Strasbourg	Casablanca
Bilal	22	13	Titulaire d'un CAP d'installateur sanitaire. Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (en France) Il travaille à mi-temps au moment de	Oujda

			l'entretien Strasbourg	
Jamal(*)	30	20	Employé dans une entreprise commerciale Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (au Maroc) Mulhouse	Chefchaouen
Saïd(°)	24	18	Étudiant universitaire (master pharmacie) Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (au Maroc) Strasbourg	Casablanca
Nasser	24	21	Étudiant universitaire (master chimie) Strasbourg	Agadir
Abdelaziz	26	13	Sans emploi au moment de l'enquête. Niveau d'études BEP Strasbourg	Casablanca
Badr	26	18	Employé dans une agence de communication Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en France) Strasbourg	Nouasseur
Driss	30	21	Étudiant universitaire (licence langues). Il travaille à mi-temps pour financer ses études Âge au premier rapport sexuel : 23 ans (en France) Illkirch-Graffenstaden	Casablanca
Soufiane	26	23. Emigré en Italie à l'âge de 14 ans	Diplôme d'études professionnelles obtenu en Italie (équivalent CAP/BEP). Il suit une formation professionnelle	Biougra

			<p>Âge au premier rapport sexuel : 22 ans (en Italie)</p> <p>Strasbourg</p>	
Idriss(*)	22	18	<p>Étudiant universitaire (licence ingénierie)</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (au Maroc)</p> <p>Strasbourg</p>	Nador
Seddik(°)	22	19	<p>Étudiant universitaire (licence ingénierie)</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Europe, pendant des vacances)</p> <p>Strasbourg</p>	Tanger
Otman	21	18	<p>Étudiant universitaire (licence ingénierie)</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (au Maroc)</p> <p>Strasbourg</p>	Tétouan
Nassim	26	14	<p>Ouvrier dans une entreprise de bâtiment.</p> <p>Diplômé d'un CAP d'électricien</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 15 ans (en France)</p> <p>Lingolsheim</p>	Casablanca
Kamal(°)	30	20	<p>Agent commercial</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 20 ans (en France)</p> <p>Strasbourg</p>	El Jadida
Mehdi	26	22	<p>Étudiant universitaire (master économie)</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (au Maroc)</p> <p>Strasbourg</p>	Biougra

Khalid	24	18	Étudiant universitaire (master école d'ingénieurs) Âge au premier rapport sexuel : 19 ans (en France) Strasbourg	Mohammedia
Tarek(**)	27	18	Il travaille dans une petite entreprise. Titulaire d'une licence universitaire d'informatique Haguenau	Casablanca
Abdelhadi(°°)	30	21	Étudiant universitaire (master relations internationales) Strasbourg	Rabat
Rachid(°)(°°)	26	20	Doctorant en sciences politiques. Il travaille à mi-temps pour financer sa thèse Il se dit vierge Strasbourg	Mohammedia
Aziz(°)	25	18	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Il se dit vierge Strasbourg	Oudjda
Mohamed	22	14	Étudiant universitaire (licence économie) Il se dit vierge Strasbourg	Rabat
Abdelkader(°)	23	20	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (au Maroc) Strasbourg	Casablanca
Safouane	25	21	Étudiant universitaire (licence relations internationales) Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (au Maroc)	Rabat

			Il travaille à mi-temps pour financer ses études Strasbourg	
Moufid(**)	22	18	Étudiant universitaire (licence école d'ingénieurs) Strasbourg	Salé
Hakim	27	20	Il travaille dans une association culturelle. Titulaire d'un master en sciences politiques Homosexuel Strasbourg	Meknès
Hassan(**)	25	19	Étudiant universitaire (école de commerce) Strasbourg	Casablanca
Hussein	26	22	Étudiant universitaire (master économie) Strasbourg	Ouad Zem
Achraf	27	22	Journaliste. Après un master en journalisme et communication, il s'est inscrit en thèse Il se dit vierge Strasbourg	Hiadna
Karim	22	18	Étudiant universitaire (licence psychologie) Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en France) Strasbourg	Casablanca
Fouad(°)(°°)	21	19. Émigré en Italie à l'âge de 12 ans	Étudiant universitaire (licence droit) Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (en Italie)	Témara

			Mulhouse	
Aymane	27	21	Étudiant universitaire (master école d'ingénieur) Strasbourg	Casablanca

Nota bene :

(*) - Jeunes hommes avec qui l'entretien réalisé n'a pas été enregistré.

(**) - Jeunes hommes ayant fait l'objet d'observations ethnographiques mais pas d'un entretien.

(°) - Jeunes hommes avec qui a été mené plus d'un entretien (enregistré et non enregistré) et qui ont fait l'objet d'un suivi qualitatif pendant tous les trois ans de l'enquête.

(°°) - Jeunes hommes qui ont fait aussi l'objet d'observations ethnographiques au Maroc.

➤ *Tableau récapitulatif de la population d'étude en Toscane*

Prénom (anonymisé)	Âge (en années)	Âge à l'arrivée en Italie (en années)	Situation au moment de l'entretien Ville de résidence	Ville d'origine
Mohamed	22	13	Il travaille dans l'entreprise du père. Titulaire d'un diplôme d'études professionnelles obtenue en Italie (équivalent CAP/BEP) Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (en Italie) Florence	El Kelaâ des Sraghna
Bouchaib	29	19	Il travaille dans une usine de cuir. Spécialisation professionnelle au Maroc en menuiserie (niveau collège plus deux). Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (au Maroc) Figline Valdarno (province de Florence)	Settat
Nassreddine	29	19	Employé à mi-temps dans une entreprise artisanale comme menuisier. Diplôme d'études professionnelles au Maroc (équivalent CAP/BEP). Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (au Maroc) Lucques	Casablanca
Imad(°)	24	19	Étudiant universitaire (licence ingénierie). Il travaille à mi-temps pour financer ses études Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (au Maroc) Florence	Rabat
Younès	27	16	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (au Maroc)	Petit patelin près d'El Kelaâ des Sraghna

			Il travaille à mi-temps pour financer ses études Florence	
Rachid(°)	24	15	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Il travaille à mi-temps pour financer ses études Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie) Florence	Petit patelin près d'El Kelaâ des Sraghna
Nabil(°)	22	13	Étudiant universitaire (licence architecture) Il se dit vierge Florence	El Kelaâ des Sraghna
Khaled	27	16	Étudiant universitaire (licence lettres et philosophie). Il travaille à mi-temps pour financer ses études Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie) Prato	Casablanca
Issam	24	19	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Il travaille à mi-temps pour financer ses études Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie) Prato	Casablanca
Mustapha	21	13	Étudiant lycée professionnel (il prépare un bac professionnel) Il se dit encore vierge Quarrata (province de Pistoia)	El Kelaâ des Sraghna
Jalal	21	14	Étudiant lycée professionnel (il prépare un bac professionnel) Il se dit encore vierge	El Kelaâ des Sraghna

			Lastra a Signa (province de Florence)	
Mouad	30	14	Pharmacien. Il a fait ses études universitaires à Florence Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (en Italie) Florence	Kenitra
Zakaria	26	22	Étudiant universitaire (licence langues) Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (au Maroc) Florence	Rabat
Ali	24	15	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Pontedera (province de Pise)	Taza
Abdoullah	24	16	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Pise	Fès
Abdessamad	23	16	Employé dans un magasin de pièces détachées. Bac professionnel obtenu en Italie Il se dit vierge Pontedera (province de Pise)	Fès
Ahmed	28	15	Il a arrêté pour le moment ses études universitaires (licence chimie). Il travaille à mi-temps au moment de l'entretien Pise	Témara
Achraf	28	21	Étudiant universitaire (licence ingénierie). Il travaille à mi-temps pour financer ses études Florence	Casablanca
Oualid	27	14	Serveur dans un restaurant. Titulaire d'un bac professionnel obtenu en Italie	Casablanca

			<p>Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie)</p> <p>Florence</p>	
Ayoub	25	15	<p>Il travaille dans une usine de cuir. Titulaire d'un diplôme d'études professionnelles obtenu en Italie (équivalent CAP/BEP)</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie)</p> <p>Pontassieve (province de Florence)</p>	El Kelaâ des Sraghna
Omar	24	21	<p>Étudiant universitaire (licence ingénierie). Il travaille à mi-temps pour financer ses études</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (au Maroc)</p> <p>Florence</p>	Kenitra
Rayan(°)	30	13	<p>Ouvrier dans une usine. Bac professionnel obtenu en Italie</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie)</p> <p>Arezzo</p>	Kenitra
Hamid	30	20	<p>Ouvrier dans une entreprise de bâtiment. Bac professionnel obtenu au Maroc</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (au Maroc)</p> <p>Arezzo</p>	Casablanca
Safouane	23	14	<p>Ouvrier dans une usine. Titulaire d'un diplôme d'études professionnelles obtenue en Italie (équivalent CAP/BEP)</p> <p>Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie)</p> <p>Florence</p>	El Kelaâ des Sraghna

Anas	22	13	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie) Florence	El Kelaâ des Sraghna
Adil(°)	24	15	Étudiant université à Florence (licence droit) Âge au premier rapport sexuel : 17 ans (en Italie) San Miniato (Province de Pise)	Kenitra
Farès	27	16	Étudiant universitaire (licence ingénierie) Il se dit vierge Pise	Casablanca
Soufiane(°)	30	18	Ouvrier dans une usine. Spécialisation professionnelle au Maroc en plomberie (niveau collège plus deux) Âge au premier rapport sexuel : 20 ans (en Italie) Pistoia	Tanger
Mourad	28	22	Étudiant universitaire (licence lettres et philosophie) Âge au premier rapport sexuel : 16 ans (au Maroc) Florence	Tiflet
Samir(*)	27	16	Employé dans un grand magasin. Diplôme d'études professionnelles obtenu en Italie (équivalent CAP/BEP) Pistoia	Nouasser
Amine(**)	23	19	Étudiant universitaire (licence lettres et philosophie) Florence	Safi

Abdel(*)	28	16	Ouvrier dans une usine de composants électroniques. Diplôme d'études professionnelles obtenu en Italie (équivalent CAP/BEP) Âge au premier rapport sexuel : 18 ans (en Italie) Pistoia	Casablanca
Driss(**)	25	14	Il a quitté les études universitaires (licence ingénierie). Sans emploi au moment de l'enquête. Bac professionnel obtenu en Italie Pise	Settat

Nota bene :

(*) - Jeunes hommes avec qui l'entretien réalisé n'a pas été enregistré.

(**) - Jeunes hommes ayant fait l'objet d'observations ethnographiques mais pas d'un entretien.

(°) - Jeunes hommes avec qui a été mené plus d'un entretien (enregistré et non enregistré) et qui ont fait l'objet d'un suivi qualitatif pendant tous les trois ans de l'enquête.

2. Les entretiens

2.1 Préciser les objectifs de l'enquête par la construction du guide d'entretien

Pendant la phase exploratoire, j'ai élaboré un premier guide d'entretien qui a été modifié et affiné en fonction des premières interviews réalisées. Ce premier guide représentait en quelque sorte un outil grâce auquel j'ai cherché les bonnes questions et j'ai défini plus précisément les objectifs et la méthode de l'étude¹. Pour donner un exemple, suite aux premières interviews, je me suis rendu compte qu'il ne fallait pas concentrer l'attention seulement sur les jeunes qui n'étaient pas mariés pour définir le poids que l'interdit religieux à la sexualité non conjugale avait sur leurs expériences. Les jeunes mariés aussi pouvaient offrir un avis intéressant sur la question car ils pouvaient avoir vécu des expériences sexuelles préconjugales ou parce qu'ils pouvaient continuer d'avoir des relations extraconjugales tout en étant mariés. Plus généralement, tous les interviewés avaient leur représentation des sexualités conjugale et non conjugale, même lorsqu'ils n'étaient pas en couple, lorsqu'ils n'avaient pas encore vécu leur premier rapport sexuel, et aussi lorsqu'ils n'identifiaient pas directement à la valeur de l'interdit religieux la distinction entre sexualités conjugale et non conjugale. Ces différents profils – à vrai dire assez intuitifs à identifier – ne se sont précisés à mes yeux qu'à travers la construction du guide d'entretien et les premières interviews exploratoires.

Mon intérêt n'était pas de reconstruire la biographie sexuelle des interviewés mais plutôt d'interroger le pouvoir de l'institution hétérosexuelle sur leurs représentations et leurs pratiques de la sexualité. Je n'étais pas intéressé à recenser le nombre de partenaires que ces jeunes hommes avaient eues, ni ne voulais préciser systématiquement les étapes de la socialisation sexuelle ou de l'entrée dans la sexualité génitale. Ces questions ont été abordées pendant les entretiens et les échanges informels, mais de manière non systématique.

Il a été fait le choix d'adopter la méthode de l'entretien de recherche individuel, de type semi-directif, qui semblait offrir la juste souplesse pour la construction d'un

¹ Cf. A. Blanchet, A. Gotman, 1992, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan ; J.-C. Kaufmann, 1996, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan.

guide à la fois structuré et capable de s'adapter au discours de l'enquêté. L'objectif était de mener une interview qui se transformait en conversation, où je pouvais affronter plus librement – et sans dépendre d'une grille figée de questions successives – le thème des expériences personnelles et intimes des interviewés. L'avantage de l'entretien semi-directif est de laisser une part importante à l'initiative de la personne interrogée, de valoriser la dimension de l'écoute, et de permettre à l'interviewé de s'exprimer sur des sujets parfois imprévus tout en abordant également les thèmes incontournables à la recherche. Après une dizaine d'interviews exploratoires, le guide d'entretien utilisé (présenté en annexe 1) a été précisé, et seules des modifications mineures ont été introduites ensuite en fonction des interviews. De surcroît, au fur et à mesure que l'enquête avançait, j'ai pu développer des techniques de gestion du guide, pour mener à bien les entretiens avec des jeunes hommes dont le profil ne correspondait pas directement au guide élaboré. Par exemple, avec les jeunes hommes qui se sont dits vierges, je suivais la liste des questions préparées et je les réinterprétais. Dans certains cas, il s'agissait de préciser ce que l'interviewé entendait par « virginité » (quel type de pratique sexuelle impliquait la perte de la virginité selon l'interviewé, s'il faisait également référence à des pratiques sexuelles pré-pénétratives, d'auto-érotisme, etc.). Dans d'autres cas, les questions qui concernaient la description des phases de la rencontre sexuelle avec une potentielle partenaire devenaient l'occasion de comprendre comment l'interviewé évitait le rapprochement de possibles scénarios sexuels.

Les interviewés – surtout ceux que je rencontrais pour la première fois le jour de l'entretien – étaient informés du fait que la conversation porterait sur leurs relations de couple et notamment sur leurs expériences de couple à l'étranger. Je cherchais à éviter le mot « sexualité » en le remplaçant souvent par l'expression « vécu intime » (il s'agissait d'un pur artifice linguistique) : je craignais de compromettre le climat de confiance auquel je visais. En effet, au début de la recherche, en novembre 2011, en proposant un premier entretien exploratoire à un jeune homme connu à Strasbourg, lorsque j'évoquai la question de la sexualité, mon interlocuteur renonça à réaliser l'entretien et se rendit ensuite injoignable par téléphone.

Ainsi, au cours des entretiens, la question de l'expérience sexuelle était introduite après quelques questions plus générales sur le parcours biographique de l'interviewé – qui servaient surtout à démarrer la conversation. J'avais repéré une étape clé dans le guide d'entretien (précisée en annexe 1) où, lorsque j'introduisais la question des

expériences de couple avec des partenaires rencontrées à l'étranger, la thématique de la sexualité s'exprimait clairement dans la conversation et devenait le sujet central. Néanmoins, avec les interviewés que j'avais déjà rencontrés à plusieurs reprises sur le terrain avant le moment formel de l'entretien enregistré, il s'avérait plus simple d'introduire tout de suite la question de la sexualité.

Le guide d'entretien a été utilisé surtout en tant que liste indicative de sujets à traiter sans nécessairement suivre un ordre préétabli. Les questions étaient évoquées presque toujours non pas en tant qu'interrogations directes mais plutôt en tant que relances dans le cadre d'une conversation.

2.2 Le moment de l'entretien

Les informations personnelles – concernant l'âge de l'interviewé au moment de l'entretien, la composition de la famille d'origine, l'âge à l'arrivée en France, le lieu d'origine au Maroc, le niveau d'étude, sa situation actuelle (travailleur, étudiant, etc.) – étaient souvent récoltées avant l'entretien et notées sur le journal de terrain. Des précisions concernant ces informations ont pourtant été demandées dans certaines interviews et notamment lorsqu'elles avaient un poids particulier pour la compréhension du récit des interlocuteurs. Avec l'accord de l'interviewé, le dictaphone était allumé seulement lorsque la conversation avait déjà démarré, et son usage – qui n'a jamais dérangé les interlocuteurs ni perturbé l'ambiance de l'entretien – a été justifié en soulignant la nécessité de pouvoir compter sur un dispositif qui enregistrerait le récit de l'enquêté tout en permettant à l'enquêteur de concentrer son attention sur l'écoute, les relances à faire, les précisions éventuelles à solliciter. Pour ne pas être vu comme un « voleur » d'informations privées, je proposais toujours aux interviewés de garder une copie audio de l'entretien, qui devenait donc une sorte de propriété partagée entre l'interviewé et moi, et non pas un objet que je m'appropriais de manière exclusive. L'anonymat des témoignages était toujours assuré, et en une seule occasion un interviewé a demandé de garder une copie audio de l'enregistrement.

Les prénoms des interviewés ont tous été modifiés, et lorsque les informations offertes par les jeunes interrogés (concernant notamment leur ville ou village d'origine au Maroc ainsi que d'immigration à l'étranger) risquaient de favoriser leur identification

aux yeux – par exemple – d’autres interviewés, j’ai fait le choix d’apporter des modifications mineures qui ne faussaient pas la description du profil de la personne interrogée tout en préservant son anonymat. Par exemple, si l’interviewé habitait dans une petite commune en Alsace, et s’il était originaire d’un petit village du milieu rural marocain et que d’autres interviewés partageaient avec lui cette origine tout en connaissant également sa commune de résidence à l’étranger, j’ai modifié le nom du village d’origine ou du lieu d’habitation à l’étranger en veillant à ne pas altérer le sens des informations récoltées.

Pendant les entretiens, j’utilisais un cahier dans lequel je notais les questions qu’il me semblait pertinent de poser en fonction du récit de l’interviewé et qui n’étaient pas présentes dans le guide. Avant et après l’entretien, je préparais la rencontre avec l’interlocuteur en relisant brièvement les informations que j’avais déjà recueillies sur son profil. À la fin de chaque entretien, une fois seul, je marquais les éléments majeurs qui m’avaient frappé pendant la conversation : les aspects métalinguistiques, l’ambiance de l’entretien, les sensations personnelles que j’avais ressenties au sujet du récit de l’interviewé (par exemple : est-ce qu’il m’avait semblé sincère ? Est-ce qu’il a été gêné par telle ou telle autre question ?). Ces éléments notés « à chaud » m’ont permis d’approcher les transcriptions des entretiens (que j’ai réalisées à distance de temps pour prendre du recul par rapport à la conversation à laquelle j’avais participé) en ayant des éléments pour me souvenir de l’ambiance de la rencontre. Néanmoins, les récits transcrits démentaient souvent une bonne partie de ces observations notées « à chaud ».

Tout au long de cet écrit, lors de l’analyse des données empiriques recueillies, le lieu où les entretiens se sont déroulés sera précisé. En général, j’ai laissé choisir à mes interlocuteurs les endroits des interviews. La majeure partie de celles-ci ont été menées dans des cafés, des bars, des restaurants, et moins fréquemment chez les interviewés (deux entretiens ont été menés dans mon logement). Même si parfois ces endroits publics ne se prêtaient pas à accueillir des entretiens enregistrés à cause du bruit et de la présence de nombreuses autres personnes, j’ai préféré respecter avant tout les exigences des interviewés pour ne pas gêner la relation d’enquête et favoriser le bon déroulement de l’entretien¹.

¹ S. Beaud, F. Weber, 2010, *Guide de l’enquête de terrain*, Paris, La Découverte, p. 173.

2.3 L'influence du contexte d'élocution et de la présence de l'auditeur

Même si j'ai toujours précisé que les entretiens devaient être individuels, les interviewés se sont parfois présentés au rendez-vous en compagnie d'un ami. J'ai dû composer avec les contraintes d'une telle situation et j'ai réalisé aussi des entretiens en binôme. L'on peut avancer l'hypothèse que, dans de tels cas, le récit des interviewés peut avoir été biaisé par la présence d'un ami. Malgré cela, ces types d'entretiens (avec lesquels je me suis confronté seulement dans deux cas : avec Seddik et Otman à Strasbourg et avec Ahmed et Abdoullah à Pise¹) m'ont permis de saisir d'autres aspects de la rhétorique discursive des interviewés que je ne pouvais pas interroger dans des entretiens individuels. En particulier, ces interviews ont proposé un autre point d'observation de la mise en scène de la masculinité dans les espaces homosociaux entre pairs.

J'ai réalisé également deux entretiens avec des couples : avec Nassreddine et sa copine à Lucques, et avec Bilal et sa copine à Strasbourg. Dans les deux cas je n'avais pas été mis préalablement au courant de la présence des partenaires. Cela m'empêchait de poser des questions directes concernant la vie sexuelle de ces jeunes hommes mais, en adaptant mon guide d'entretien à la situation et en transformant un entretien individuel en un entretien de couple, j'ai pu observer comment les représentations de la sexualité qui se négocient au sein d'une relation entre copain et copine diffèrent des représentations de la sexualité que les interviewés véhiculent lors d'autres situations, par exemple dans le cadre de sorties entre amis. Il n'en demeure pas moins que le contenu d'un tel entretien de couple s'avère difficilement exploitable pour l'étude des expériences sexuelles des jeunes hommes en question. Surtout lors de l'interview avec Bilal, dans le cadre d'un dialogue où sa copine semblait visiblement imposer le récit de son partenaire, les réponses que les interlocuteurs donnaient se déclinaient souvent au pluriel en gommant toute référence à leur vécu individuel et produisant un effet assez flagrant d'homogénéisation des propos tenus.

J'ai mené deux entretiens enregistrés avec un même interviewé dans un seul cas. Par contre, de nombreux jeunes hommes ont été interviewés à deux, voire trois reprises

¹ Un autre entretien a été conduit en présence d'un ami de l'interviewé. Il s'agit de l'entretien avec Ali, à Pise, où un jeune Marocain (qui ne faisait pas partie de la population d'étude) a participé à la conversation.

sans enregistrement. Pendant ces entretiens, je cherchais à préciser certains aspects auxquels je n'avais pas prêté suffisamment attention pendant l'interview enregistrée. D'autres fois, je ré-analysais les récits des interviewés avec mes interlocuteurs ou encore je demandais leur avis sur les récits d'autres interlocuteurs. En deux occasions j'ai recontacté « formellement » les interviewés pour leur proposer un deuxième entretien, mais encore plus souvent j'ai continué les entretiens de manière informelle lorsque je me rendais chez eux pour un dîner ou lorsque je les rencontrais dans un café ou dans un bar. Surtout dans ces occasions informelles, la prise en main du dictaphone risquait de déranger le cadre de l'échange qui se configurait différemment par rapport à la rencontre programmée à l'avance pour un entretien enregistré. À plusieurs reprises j'ai ressenti que ces rencontres successives n'étaient pas interprétées par mes interlocuteurs comme des « vraies » situations d'enquête : pour eux, j'étais désormais un ami et non plus un doctorant qui poursuivait ses recherches.

Les entretiens exploratoires menés ont parfois duré trois heures et demie, voire plus. Après la phase exploratoire, les entretiens ont tous duré entre une heure et demie et deux heures. La sensation de saturation et la perception de ne pas ajouter d'éléments inédits aux témoignages déjà recueillis ont été à la base du choix d'arrêter les entretiens en juin 2014.

Toutes les interviews enregistrées ont été transcrites¹. Certains extraits d'entretiens informels et certains récits recueillis lors des observations de terrain seront également reportés comme discours directs des interviewés car parfois j'ai pu transcrire en simultané leurs récits sur mon cahier ou, encore plus souvent, sur d'autres dispositifs électroniques tels que le téléphone mobile. Ce dernier s'est révélé un outil précieux pour la transcription simultanée de conversations : l'action de sortir un cahier et un stylo pour suivre le récit de l'interviewés gênait parfois le déroulement de la conversation. L'intérêt d'une telle démarche ethnographique était aussi de révéler les décalages entre les énoncés induits à travers une question posée au sein d'un entretien formel enregistré (où le dictaphone est visible et reconnu en tant que dispositif d'enregistrement professionnel), et les énoncés volontaires² qui caractérisaient les échanges informels.

¹ Deux entretiens réalisés en France avec deux jeunes hommes qui avaient vécu aussi en Italie ont été menés en langue italienne. Ces deux entretiens ainsi que tous les autres réalisés en Toscane ont été traduits en français seulement dans les extraits utilisés.

² M. Gouirir, 1998, « L'observatrice, indigène ou invitée ? Enquêter dans un univers familial », *Genèses*, vol. 32, n° 32, pp. 110-126, p. 115.

2.3.1 Une sexualité peu significative ?

Certains entretiens se sont révélés difficiles à mener. Dans certains cas je n'ai pas trouvé la clé pour solliciter le récit de l'interviewé et l'inviter à me parler de ses expériences sexuelles. Dans ces situations – où l'interlocuteur se limitait à répondre par monosyllabes ou se cachait derrière des réponses de convenance –, j'ai cherché à ne pas rater l'occasion de l'interview en essayant de récolter d'autres informations utiles pour lire autrement les récits d'autres interviewés ainsi que les épisodes de terrain auxquels j'avais assisté. En outre, j'ai parfois eu l'impression que l'interviewé ne percevait pas la question de la sexualité comme étant centrale dans son vécu. En quelque sorte, certains interviewés semblaient ne pas partager ma problématique d'étude en considérant la sexualité comme une question mineure face à d'autres thématiques – et notamment la recherche d'un travail et la difficulté de s'intégrer à l'étranger – considérées comme bien plus importantes pour raconter leur vie et aussi leur représentations de la masculinité et de leur rôle d'homme. Ce décalage entre les attentes de l'enquêté et de l'enquêteur m'a paru flagrant notamment en Toscane lorsque – surtout dans la phase exploratoire – j'ai rencontré des jeunes hommes ayant un niveau de scolarisation très bas et parfois clandestins, qui étaient beaucoup plus intéressés à stabiliser et à régulariser leur situation et qui se sont montrés souvent peu impliqués par mes questions visant à lire leur vécu à travers la focale de la sexualité.

2.3.2 Les risques de la « participation observante »

Comme j'ai déjà pu l'évoquer, la majeure partie des entretiens menés a été précédée et suivie par le partage de moments différents de la vie quotidienne avec les interlocuteurs. Dans ce cadre, mon observation participante était devenue plutôt une « participation observante », pour reprendre l'expression de Loïc Wacquant¹. J'étais devenu un membre d'un groupe de pairs et je participais directement aux activités de ces jeunes hommes : sorties, matches de football, repas, etc. Ainsi, l'entretien enregistré

¹ L. Wacquant, 2000, *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.

devenait souvent le moment où certains sujets déjà traités lors d'autres échanges informels pouvaient être questionnés de manière plus approfondie.

Néanmoins, j'ai réalisé aussi des entretiens avec des interlocuteurs rencontrés personnellement pour la première fois le jour de l'interview. En effet, je voulais diversifier les scénarios des conversations et me confronter avec des relations différentes entre enquêteur et enquêté. Parfois, le fait de connaître l'interviewé et son entourage d'amis et amies pouvait biaiser le récit. Autrement dit, devenir une sorte d'« ami » pour l'interviewé représentait une arme à double tranchant : d'une part, cela permettait de pouvoir traiter plus facilement des sujets intimes mais, d'autre part, l'interviewé pouvait également décider de cacher certains aspects de son vécu craignant que ses amis (ou amies) puissent en prendre connaissance à travers des conversations avec l'ami-enquêteur en commun. J'avais fait l'hypothèse que, dans certains cas, un dialogue entre inconnus pouvait se révéler plus explicite et moins réfléchi : bref, orienté par la conviction que la relation entre enquêteur et enquêté aurait cessé une fois l'entretien terminé. Mes expériences d'interview m'amènent à affirmer qu'aucune règle fixe ne peut vraiment être établie à l'avance et qu'autant la connaissance préalable entre moi et les interlocuteurs que le cadre de l'entretien entre inconnus se sont révélés être les conditions pour la réalisation d'interviews (à mes yeux) réussies et d'autres plus décevantes.

2.3.3 La question de la parole féminine

Sept entretiens (enregistrés et non enregistrés) au total ont été réalisés avec des jeunes femmes marocaines immigrées et avec des jeunes femmes non marocaines en couple avec un Marocain. Ces entretiens avaient pour objectif d'analyser les récits masculins recueillis ainsi que certains épisodes vécus lors des observations ethnographiques. Il ne s'agissait pas d'entretiens conduits en suivant un guide précis et fixe de questions pour reconstruire le vécu de ces jeunes femmes. Il s'agissait plutôt de conversations dans lesquelles je discutais avec les interviewées certains aspects des récits des jeunes hommes. J'avais l'impression que mon regard (de jeune homme) risquait parfois de trop essentialiser la perspective d'étude, ne me permettant pas de prendre le juste recul pour analyser les données dont je disposais. Les quelques entretiens réalisés avec ces jeunes femmes m'ont permis de décentrer mon regard et de

le rendre plus critique envers le matériau empirique – et cela indépendamment du fait que les interviewées avaient confirmé ou démenti les récits masculins. Les entretiens avec ces interlocutrices portaient surtout sur les représentations que les interviewés avaient données de la virginité féminine, sur les rapports entre jeunes Marocains et jeunes Marocaines à l'étranger, ainsi que sur les relations entre pères et fils et pères et filles, et sur le rôle de la religion dans les récits des jeunes hommes rencontrés.

En deux occasions j'ai pu mener un entretien avec une jeune femme en couple avec un jeune homme marocain faisant partie de la population d'étude. Tous deux réalisés en Italie et avec deux jeunes femmes italiennes, l'un de ces entretiens s'est tenu en présence du copain de la jeune femme (il s'agit de l'entretien avec Vanessa, copine de Rachid, rencontré à Florence). Néanmoins, vu que les conduites sexuelles des partenaires en question n'étaient pas directement interrogées, la présence des deux membres du couple n'a pas entravé le récit ni gommé le point de vue de la jeune femme, en évitant l'effet de dissimulation du « je » derrière le « nous » de couple.

Ces deux cas d'entretien avec les copines de jeunes hommes marocains faisant partie de la population d'étude représentent pourtant une exception dictée par les circonstances de terrain – j'avais pu construire un rapport de confiance particulièrement solide avec ces deux jeunes couples¹. Aussi bien en France qu'en Italie, j'ai toujours cherché à éviter les entretiens avec les copines des jeunes hommes interviewés : je ne voulais pas gêner les accords tacites de la relation d'enquête ni qu'ils perçoivent le risque que leurs récits privés puissent faire l'objet de conversations entre leurs copines et moi.

Le tableau ci-après présente les profils synthétiques des jeunes femmes qui ont fait l'objet d'entretiens.

➤ *Tableau récapitulatif des jeunes femmes interviewées*

Prénom (anonymisé)	Âge (en années)	Autres remarques
Vanessa	22	Italienne, copine de Rachid. Étudiante universitaire Florence – Entretien enregistré

¹ Et pourtant, l'un de ces jeunes hommes m'avait appelé le jour avant l'entretien pour me répéter de ne pas révéler à sa copine certains aspects de sa vie privée dont j'avais connaissance.

Giulia	22	Italienne, copine de Samir. Sans emploi Pistoia – Entretien non enregistré
Saadia	30	En couple avec un jeune homme italien. Originaire d'El Kelaâ des Sraghna. Arrivée à l'âge de 23 ans, elle travaille comme coiffeuse Arezzo – Entretien non enregistré
Fatima	27	Originaire de Salé. Arrivée à l'âge de 15 ans, elle est étudiante universitaire Arezzo – Entretien enregistré
Saoussane	33	En couple avec un jeune homme italien. Originaire de Rabat. Arrivée à l'âge de 15 ans, elle est employée dans une entreprise Florence – Entretien enregistré
Sofia	23	Originaire de Rabat. Arrivée à l'âge de 18 ans, elle est étudiante universitaire Strasbourg – Entretien enregistré
Leila	25	En couple avec un jeune immigré marocain. Originaire de Meknès. Arrivée à l'âge de 15 ans. Étudiante universitaire Strasbourg – Entretien non enregistré

2.4 Parler de sexe en entretien. Contraintes et enjeux interprétatifs

« Comment peux-tu être sûr que tes interviewés ont raconté la vérité ? » Voici l'une des questions les plus récurrentes qu'on se pose – et qu'on nous pose – lorsque l'on mène une étude qualitative sur la sexualité¹. Dans le cadre de cette recherche, une telle question n'a pas été vraiment au cœur de mes préoccupations. La « véridicité » des récits n'était pas si importante et nécessaire de mon point de vue : même un récit inventé pouvait en dire beaucoup sur les représentations hégémoniques de la sexualité

¹ J. Mossuz-Lavau, 2002, *La vie sexuelle en France*, Paris, La Martinière, p. 119.

chez l'interviewé. Je voulais saisir les normes qui régissaient le discours des interviewés et ce qui m'intéressait n'était donc pas l'authenticité des scénarios racontés mais plutôt les significations qui les définissaient dans l'expérience et l'imaginaire de l'individu.

Néanmoins, une autre question, probablement moins fréquente mais tout aussi décisive, m'a interrogé pendant longtemps. Comment puis-je solliciter la description des pratiques sexuelles de l'enquêté ? Comment dépasser la gêne d'un entretien en face à face ?¹ S'il est vrai que mon intérêt était surtout concentré sur les représentations et les significations de la sexualité, je ne pouvais pas penser analyser ces questions sans solliciter la mise en récit des répertoires de pratiques sexuelles, adoptés ou connus.

Question privée, peu explicitée dans les détails non seulement au sein d'un entretien scientifique, mais aussi dans bien d'autres relations sociales, y compris – parfois – celles entre amis ou amies intimes², la pratique sexuelle demeure compliquée à être visualisée à travers le récit. Certaines recherches l'ont montré : parfois, les pratiques sexuelles se donnent à voir plus directement à travers l'observation de leurs espaces – comme le révèlent par exemple les travaux de Philippe Combessie sur les pratiques sexuelles collectives en milieu « libertin »³ – et en élargissant le regard à un ensemble plus vaste d'« interactions sexuelles », comme le dirait Georges Devereux⁴ – à travers les ethnographies des lieux de drague, de la prostitution, ou l'observation de tournages de films pornographiques⁵. La difficulté à mettre en récit les pratiques sexuelles est, bien entendu, une résistance compréhensible de l'individu (tout à fait légitime) face à la sollicitation à rendre public un aspect de sa vie qu'il considère

¹ M. Bozon, 1995, « Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle », in N. Bajos, M. Bozon, A. Giami, V. Doré, Y. Souteyrand (dir.), *Sexualité et sida. Recherches en sciences sociales*, Paris, Agence nationale de la recherche sur le sida (ANRS), pp. 39-56.

² C. Bidart, 1997, *L'amitié. Un lien social*, Paris, La Découverte.

³ Cf. P. Combessie, 2014, « Quand les femmes “libertines” parlent de leur sexualité. Analyse des écarts entre discours entendus et pratiques observées », in T. Barthélemy, P. Combessie, L. S. Fournier, A. Monjaret (dir.), *Ethnographies plurielles. Déclinaisons selon les disciplines*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), pp. 259-284 ; P. Combessie, 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, pp. 217-235, p. 228.

⁴ G. Devereux, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, p. 160.

⁵ Voir, entre autres, C. Deschamps, L. Gaissad, 2008, « Pas de quartier pour le sexe ? », *EchoGéo*, n° 5 [en ligne : <http://echogeo.revues.org/4833>] ; B. Proth, 2002, *Lieux de drague. Scènes et coulisses d'une sexualité masculine*, Toulouse, Octares Éditions ; S. Roux, 2011, *No money, no honey. Économies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, Paris, La Découverte ; M. Trachman, 2013, *Le travail pornographique. Enquête sur la production de fantasmes*, Paris, La Découverte.

« privé », et qui devrait rester inaccessible au regard d'autrui, d'autant plus si ce regard est celui d'un intervieweur, parfois inconnu, animé par ses intérêts d'étude.

De surcroît, il ne faut pas oublier non plus un autre obstacle qui peut se présenter, à savoir la réticence de l'enquêteur lui-même à traiter la question de la sexualité et à en parler explicitement pour solliciter le récit de l'interlocuteur¹.

N'ayant pas eu accès à l'observation des actes sexuels des interviewés, je ne disposais que des entretiens et des échanges informels avec eux pour pouvoir solliciter une description explicite sur les répertoires connus et employés². Dans les entretiens et pendant les conversations informelles avec ces jeunes hommes, j'ai cherché à favoriser une verbalisation et une description visuelle de l'expérience et de la pratique sexuelle, et j'ai pu recueillir des témoignages parfois détaillés. Dans certains entretiens, je sollicitais ces récits en racontant mes propres expériences ; dans d'autres cas, je demandais plus simplement ce que les interviewés pensaient de telle ou telle autre pratique – la fellation, le sexe anal, la masturbation, etc. ; dans d'autres cas encore (mais avec moins de succès), je me suis servi d'extraits de romans qui décrivaient les séquences d'actes sexuels³. Il n'en demeure pas moins que, de manière générale, j'ai dû composer avec des réticences à décrire directement les scènes intimes et privées de la sexualité, et les détails du rapport sexuel. Je me suis confronté avec ce qu'Émile Durkheim définit comme le caractère « *nécessairement mystérieux* » de l'acte sexuel⁴. À cause de cela, je n'ai pas pu atteindre un niveau homogène de description dans tous les entretiens.

Lorsque je sollicitais ces descriptions j'ai cherché à faire parler les enquêtés en les « accompagnant » jusqu'au bout de leurs propos même lorsque leur discours me paraissait exagéré, exhibitionniste, voire inadmissible ou intolérable. Je voulais éviter que les réponses ne se révèlent calculées et structurées pour adhérer à des critères de désirabilité sociale. De la même façon, pendant les entretiens et au cours des observations ethnographiques, j'ai cherché à ne pas reproduire, incorporer ou réactiver

¹ M. Bozon, 1995, « Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle », *op. cit.*, p. 40.

² M. Bozon, 1999, « Les significations sociales des actes sexuels », *op. cit.*, p. 5.

³ J'utilisais en particulier des extraits tirés de trois livres : T. Ben Jelloun, 1977, *La plus haute des solitudes. Misère sexuelle d'émigrés nord-africains*, Paris, Seuil ; M. Kharmoudi, 2009, *Ô Besançon, une jeunesse 70*, Paris L'Harmattan ; L. Marouane, 2007, *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, Paris, Albin Michel.

⁴ É. Durkheim, 1911, « Débat sur l'éducation sexuelle », *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 11, pp. 33-47, p. 37 (reproduit in *Textes II. Religion, morale, anomie*, Paris, éditions de Minuit, 1975, pp. 241-251).

les normes du « bon comportement », qui auraient pu inhiber la mise en récit d'expériences considérées comme trop privées, voire immorales¹, en évitant que mon profil de jeune homme se double de l'image de « garçon bien ». J'ai raconté mes expériences de couple et sexuelles pour accompagner le récit des interviewés et pour ne pas devenir un interlocuteur « absent » de la conversation, un intervieweur qui se limite à enregistrer des informations sans aucune implication directe dans le récit de son interlocuteur. Cette stratégie, qui a probablement orienté le discours de certains interviewés (il s'agissait d'un récit qui s'inscrivait dans le cadre hétérosexuel), m'a néanmoins permis de faciliter la mise en récit d'expériences personnelles que les interviewés n'avaient pas évoquées (ou qu'ils ne voulaient pas évoquer), en jouant sur le pouvoir communicatif de l'anecdote². Encore une fois, il s'agissait de limiter l'autocensure et de favoriser la définition d'un cadre d'entretien où le partage de récits intimes était un scénario possible.

2.5 Le piège du récit normatif

La facilité avec laquelle j'ai pu traiter les questions de la sexualité en entretien a souvent été porteuse de pièges interprétatifs cachés. L'un des obstacles majeurs auxquels je me suis confronté est celui du récit normatif.

J'ai pu me rendre compte d'un tel obstacle lorsque je posais des questions spécifiques concernant les pratiques sexuelles adoptées pendant les rapports, et notamment au sujet des pratiques de sexe anal et oral. Certaines réponses se cachaient derrière la distinction nette entre une sexualité conjugale – où le sexe oral et le sexe anal étaient définis comme inadmissibles ou étaient signalés comme des pratiques « déplacées » –, et relations non conjugales – où le répertoire des pratiques sexuelles possibles semblait s'élargir. Cette dichotomie était souvent justifiée en faisant référence au « respect » dû à sa femme et à l'institution du mariage légitimé par la religion musulmane. Une autre réponse assez fréquente était celle où l'interviewé rapportait la pratique anale à l'orientation homosexuelle, et donc à un modèle repoussoir

¹ F. Vörös, 2014, « Partager l'intimité des publics : genre, sexualité et complicité hégémonique dans une enquête en réception », *Sciences de la société*, n° 92, [en ligne : <http://sds.revues.org/1393>].

² S. Beaud, 1996, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'« entretien ethnographique » », *Politix*, vol. 9, n° 35, pp. 226-257.

de la masculinité avec lequel l'interviewé prenait d'emblée ses distances¹. Néanmoins, à travers ces réponses normatives, j'ai pu problématiser davantage deux enjeux majeurs de l'étude sur lesquels je me concentrerai ci-après : l'impact hégémonique de l'hétérosexualité en lien avec l'action du dispositif distinguant entre sexualités conjugale et non conjugale, et le rôle de la référence religieuse dans le récit des interviewés.

2.5.1 *Le scénario hétérosexuel*

Le cadre de l'entretien et, plus généralement, la relation d'enquête, est un espace où – comme en tout autre contexte d'interaction entre individus – se produisent et se négocient les normes de genre². L'un des objectifs de cette étude était de saisir l'impact de l'institution hétérosexuelle dans les récits des interviewés et donc un tel questionnement de départ a probablement influencé les récits recueillis. De plus, les références à mes expériences personnelles véhiculaient un modèle d'« engagement sexuel du chercheur » – comme le définit Christophe Broqua³ – qui, s'inscrivant dans un registre hétérosexuel, a contribué à reproduire le pouvoir hégémonique de l'hétérosexualité.

Bien entendu, je ne précisais pas avant l'entretien que j'étais intéressé à étudier l'hétérosexualité – d'autant moins que j'évitais de mentionner explicitement la question de la « sexualité » tout court –, mais j'observais que, dès les échanges informels qui précédaient les entretiens enregistrés, le discours hétérosexuel s'affirmait comme étant hégémonique en se traduisant en modèle de conduite sexuelle de référence, incorporé et réaffirmé par les interviewés pour établir tout contact homosocial initial.

Face à l'impossibilité d'atteindre une véritable neutralité axiologique, j'ai plutôt décidé d'assumer à la fois les risques et les avantages de ma posture d'étude en reconnaissant comme point de départ de mon approche la problématisation de cette hégémonie du scénario hétérosexuel. Je me suis donc penché sur son action productive

¹ Cf. R. Mendès-Leite, B. Proth, 2000, « D'une norme à l'autre ? De quelques conséquences de l'assignation sexuelle », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, pp. 71-90.

² Cf. R. Schlagdenhauffen, 2014, « Parler de sexualité en entretien. Comment rendre publics des propos privés », *Hermès. La Revue*, n° 69, pp. 34-38.

³ C. Broqua, 2000, « Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, pp. 129-155.

des interactions auxquelles je participais, le souci principal étant de ne pas me limiter à considérer le pouvoir hégémonique de l'hétérosexualité comme une simple évidence.

Il importe de préciser que l'un des moments fondamentaux du travail de problématisation de l'hétéronormativité a été celui de la retranscription des entretiens enregistrés et de l'analyse des observations de terrain. L'étude « à froid » des récits des interviewés a permis de construire une temporalité d'enquête séparée de la phase de récolte des données¹. Dans cette phase, j'ai pu saisir certaines nuances du discours hétéronormatif qui m'avaient échappé sur le terrain, et que parfois j'avais contribué à soutenir acritiquement. C'est ainsi que j'ai organisé des retours ciblés sur le terrain où, par exemple, l'un des interviewés, qui avait dissimulé son orientation homosexuelle au cours d'un premier entretien, a révélé – dans une interview ultérieure – avoir « *joué le rôle de l'hétérosexuel* ». Le récit de ce jeune homme a contribué à mettre en lumière d'autres parcours de reproduction et confirmation du pouvoir hégémonique de l'hétéronormativité qui étaient restés cachés jusqu'alors.

2.5.2 *La religion et le récit normatif*

L'usage de la référence aux préceptes de l'islam a soutenu la reproduction de l'ordre du genre hétéronormatif dans les récits des interviewés. La déconstruction et l'interprétation du rôle hégémonique d'une telle référence ont demandé un travail de réflexion très complexe.

Parfois, les interviewés semblaient évoquer les interdits de la religion en tant qu'appui rhétorique pour négocier – notamment vis-à-vis de la population majoritaire et aussi vis-à-vis de mon rôle de jeune homme, européen, non marocain et non musulman – une sorte d'authenticité culturelle en milieu migrant. La référence à la religion musulmane et à ses dogmes devenait un aspect nécessaire à mobiliser pour la mise en scène de leur « culture marocaine », à travers laquelle les interviewés contribuaient en quelque sorte à essentialiser leur profil.

Mes questions ont peut-être contribué à soutenir ce discours : spécialement dans le premier volet d'entretiens exploratoires, elles se concentraient excessivement sur la question de l'interdit sexuel préconjugal islamique qui était le point de départ de

¹ Cf. F. Vörös, 2014, « Partager l'intimité des publics : genre, sexualité et complicité hégémonique dans une enquête en réception », *op. cit.*

nombre de mes relances. Ainsi, l'usage de la référence religieuse a-t-il été interprété par mes interlocuteurs comme le sujet principal de mon intérêt : la question que je m'attendais à repérer dans leurs récits. Par exemple, ces jeunes hommes affirmaient souvent que la culpabilité ressentie après l'acte sexuel illicite préconjugal était pour eux une vraie « peine » qu'un Européen et un non musulman (et donc, dans ce cas particulier, le chercheur qui leur posait des questions) ne pouvait pas comprendre. D'autres interviewés affirmaient ne pas vouloir « *gâcher la virginité d'une fille musulmane* »¹ sans être marié avec elle, car cela aurait signifié de prendre « *une responsabilité énorme* ». Dans d'autres cas encore, le « péché » sexuel préconjugal était justifié en faisant référence à la perfectibilité du jeune musulman et à sa capacité de « corriger » sa conduite future, pour se rapprocher de la voie de Dieu à travers l'entrée dans l'âge adulte et notamment dans le mariage. Dans ce dernier cas, la période d'instabilité, vécue à l'étranger, en attendant de terminer les études, de trouver un travail fixe, et de rencontrer la femme idéale, se configurait en tant que scénario privilégié pour justifier la transgression de l'interdit. « *Je n'ai pas une stabilité pour me marier* », « *j'attends de rencontrer la femme de ma vie* », « *dans le mariage je retrouverai une nouvelle virginité* », « *le sexe, c'est un besoin : je ne peux pas toujours me contrôler, je ne suis pas un saint !* » : ce sont autant de phrases que j'ai entendu prononcer à plusieurs reprises. Cette rhétorique de la culpabilité ne se traduisait pas en évitement du péché mais plutôt en justification *a posteriori* de la conduite sexuelle considérée interdite.

Le risque de tomber dans le piège d'une interprétation partielle et faussée des récits d'entretiens était fort. Ce risque se dédoublait, à mes yeux, en suivant deux pistes opposées.

D'une part, la référence à la religion mobilisée par les interviewés pouvait être considérée comme la reproduction d'un discours complaisant envers les présumées attentes de mon étude à travers la construction d'un récit faisant de la tradition musulmane d'origine la source primaire de toute conduite individuelle. Autrement dit : je posais des questions qui visaient à saisir l'impact de la morale religieuse sur les conduites sexuelles, et les interviewés satisfaisaient à mes attentes en utilisant la religion comme point central de leur discours d'entretien. En suivant cette première option interprétative, les récits recueillis se configuraient surtout en tant que

¹ Les citations en italique indiqueront les expressions utilisées par les interviewés.

constructions artificielles. J'ai cru par moments que les interviewés visaient à m'écarter – volontairement – de la réalité de leur vécu et que, ayant compris mon intérêt pour la question de l'interdit religieux, ils décidaient délibérément de mettre en scène une identification musulmane fictive.

D'autre part, les récits recueillis pouvaient être considérés comme l'espace permanent d'une réinterprétation individuelle de l'interdit sexuel, visant au bricolage des préceptes islamiques pour les conjuguer avec les exigences des biographies des interviewés. Cette seconde option interprétative, au contraire, me paraissait se configurer en tant que perspective d'étude capable de dévoiler les stratégies d'individualisation de la pratique religieuse adoptées par ces jeunes hommes.

En d'autres termes, tout récit réputé normatif devenait soit une donnée faussée, soit l'effet d'un bricolage individuel inédit.

Ces deux possibles lectures se sont bientôt transformées en une double contrainte, sur laquelle je me suis beaucoup interrogé, et sur laquelle je continue en partie à m'interroger encore aujourd'hui.

J'ai donc cherché à me départir d'un regard voué seulement à saisir la flagrance de la référence religieuse et de son usage dans la rhétorique d'entretien en me concentrant davantage sur les différents éléments qui la composaient, sans être obsédé par la volonté de repérer un point d'observation univoque qui me positionnait sur l'un – et seulement sur l'un – des deux aspects de mon questionnement. Je me suis donc proposé d'interpréter les récits recueillis en les examinant d'une manière à la fois plurielle et synchronique. Les adjectifs « pluriel » et « synchronique » ne sont pas choisis au hasard. Je me réfère notamment au sens attribué par Arjun Appadurai à l'ensemble de connaissances et savoirs qui composent une culture d'appartenance propre à tout individu, et mobilisés lorsqu'il s'agit de donner sens aux expériences vécues en puisant dans un « entrepôt synchronique » de scénarios sociaux pluriels¹ : une sorte de magasin permanent, toujours actuel et toujours ouvert, de significations apprises qui deviennent le terrain d'élaboration, reproduction, construction et déconstruction d'un parcours individuel en société. J'ai ainsi déplacé mon regard vers les relations que ces individus entretenaient avec les repères sociaux, culturels,

¹ A. Appadurai, 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, p. 67 (édition originale : *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1996).

familiaux, et – bien évidemment – religieux, pour ensuite analyser le profil de l'interviewé lui-même afin de saisir le poids de ces multiples appartenances sur les récits de chacun. Le guide d'entretien a été adapté à cette posture en repensant la place attribuée à la question de la religion, qui n'était plus posée d'emblée, comme une évidence, lorsque j'évoquais la question de la sexualité, mais qui était plutôt introduite graduellement en suivant le récit de l'interviewé. L'observation ethnographique qui accompagnait les entretiens a fait le reste, en me permettant de saisir les décalages entre discours et pratiques, et de voir où les récits recueillis ne correspondaient pas effectivement aux conduites de ces jeunes hommes.

Bien entendu, la religion est restée un objet central des récits des interviewés, mais à travers cette relecture de ma posture interprétative initiale elle a pu être problématisée autrement et mise en relation avec les autres questions principales de l'étude. Ainsi, j'ai pu me rendre compte que la référence à la religion ne porte pas que sur la religion : elle est aussi éducation familiale, regard des parents sur les biographies des jeunes interviewés, expériences vécues au pays et à l'étranger, réflexivité individuelle, évolution de la personnalité. Elle est une référence qui se négocie dans le rapport avec les pairs, dans la relation de couple, en fonction des scénarios sexuels décrits, au prisme de la relation avec l'enquêteur, qui – dans ce cas – est un jeune homme comme les interviewés, étranger et non musulman. C'est ainsi que la religion révèle son pouvoir en tant qu'entrepôt normatif d'un ensemble bien plus complexe d'appartenances et de significations. En paraphrasant Gérard Lenclud¹, l'on pourrait dire que, en se renouvelant dans les récits des interviewés, la tradition religieuse n'est pas la simple permanence du passé dans le présent, mais plutôt une manière à travers laquelle le présent contribue à façonner son passé.

Dans les récits recueillis, cet entrepôt synchronique n'est jamais pris tout ensemble : il n'est pas un récipient dans lequel l'individu puise en prenant tout ou en rejetant tout. C'est justement à travers la pluralité d'opportunités (qui peuvent être saisies ou non) et de contraintes que cet entrepôt synchronique offre pour la renégociation de ses contenus que le récit individuel se construit. Ainsi, le récit prétendu normatif peut révéler une dialectique de renégociation individuelle et sociale qui n'est pas forcément d'un degré moins important et moins authentique que le récit interprété

¹ G. Lenclud, 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n° 9 [en ligne : <http://terrain.revues.org/3195>].

initialement comme étant « bricoleur ». De surcroît, qu'il s'agisse d'une mise en scène étudiée, d'un récit véridique, d'une stratégie de justification de la conduite, d'un récit surchargé d'éléments symboliques, cet entrepôt synchronique – et le rôle attribué à la religion dans l'ensemble des éléments qu'il contient – est toujours présent, et offre à l'individu qui se dit musulman des outils d'identification pour se construire en société. Il est un repère et, en dehors d'en évaluer le degré de construction artificielle ou la réelle fiabilité, j'ai cru qu'il fallait surtout l'assumer en tant qu'instrument supplémentaire pour dégager l'action des dispositifs de sexualité sur les récits des jeunes hommes interviewés.

Enfin, il me semble important de souligner que, dans le travail de déconstruction de ce récit normatif, d'autres outils décisifs ont été le visionnage de films¹ et la lecture de livres² qui ont analysé le thème de la condition juvénile au Maroc et chez les immigrés maghrébins en Europe, au prisme de la religion et (aussi) de la sexualité. Dans ces films et ces livres, j'ai retrouvé fréquemment la rhétorique normative mobilisée par les jeunes hommes interviewés : ces supports se sont révélés des outils précieux pour affûter mes techniques d'observation et pour apprendre à repérer plus facilement les moments, les situations, les contextes où cette rhétorique s'activait dans les récits de mes interlocuteurs.

3. L'observation ethnographique

3.1 Une démarche de terrain intensive

La démarche ethnographique adoptée dans cette étude peut se définir comme assez classique. Sa caractéristique majeure, depuis le début, a surtout été le plein investissement du chercheur dans l'exploration de son terrain.

Pendant une longue période – de l'automne 2011 à l'été 2013 –, je n'ai pratiquement jamais arrêté de passer certains moments de mes journées avec les

¹ Je me réfère plus précisément à des films comme *Le grand voyage* (d'Ismaël Ferroukhi, sorti en 2004) et *Marock* (de Laïla Marrakchi, sorti en 2005).

² Voir par exemple *Ô Besançon, une jeunesse 70* de Mustapha Kharmoudi (*op. cit.*) ou *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, de Leïla Marouane (*op. cit.*).

enquêtés. En côtoyant ces jeunes hommes, j'ai fréquenté également leurs amis descendants d'immigrés marocains, ou encore d'autres immigrés de nationalités différentes. Dans très peu de cas, aussi bien en France qu'en Italie, j'ai rencontré des personnes – jeunes hommes et adultes – faisant partie de la population majoritaire, qui étaient amis des jeunes Marocains interviewés ou qui faisaient partie de leur groupe d'amis.

Je sortais avec eux, en boîte de nuit, dans les bars et les cafés des différentes villes et quartiers où je les avais rencontrés ; j'allais souvent jouer au foot avec eux ; je prenais des repas avec eux ou chez eux – avec leurs amis, parfois avec d'autres membres de leur famille, comme leurs frères ou leurs cousins. Je passais le plus de temps possible avec mes interlocuteurs, en groupe ou individuellement, en discutant, en écoutant leur histoire, leur vécu, en leur racontant mes expériences, en partageant avec eux le quotidien. Je découvrais leurs habitudes et leurs manières de penser, j'observais leurs codes relationnels et leurs intérêts, je cherchais à saisir les points en commun avec mes expériences ainsi que les divergences. Même si c'est de manière non homogène avec tous les jeunes rencontrés, je suis devenu une présence constante auprès de mes interlocuteurs, et ce sur les deux terrains. J'ai organisé des missions régulières – une chaque mois – en Italie pour maintenir les contacts et réaliser mes observations en Toscane, où je restais parfois juste quelques jours et d'autres fois jusqu'à trois semaines. En Alsace, j'ai partagé mon temps entre les études doctorales à Strasbourg et la présence constante auprès de mes interlocuteurs dans cette ville – où j'habitais – et ses alentours. Ces efforts m'ont permis de ne pas finir par subordonner un terrain à l'autre, réduisant ce dernier à jouer le rôle de « contrepoint » d'un terrain principal¹.

Pour mener les observations, je n'ai pas conçu une grille spécifique à suivre, surtout parce que les contextes et les situations d'étude auxquelles je me confrontais variaient de manière considérable. J'ai tenu un « journal de bord » que, pourtant, je ne sortais pas très souvent pendant les observations en craignant de perturber la (prétendue) « naturalité »² des événements vécus. Au contraire, je me suis servi à plusieurs reprises de mon téléphone mobile pour noter *in situ* chaque étape majeure de l'observation et revenir en détail sur les différents points retenus lors de la transcription sur le cahier,

¹ C. Giraud, 2012, « Structurer la comparaison par l'expérience de l'écriture », *Revue internationale de politique comparée*, n° 19, pp. 95-113.

² M. de La Soudière, 1988, « L'inconfort du terrain. "Faire" la Creuse, le Maroc, la Lozère... », *Terrain*, n° 11, [en ligne : <http://terrain.revues.org/3316>].

une fois seul ou rentré à la maison. Encore une fois, l'usage du téléphone portable s'est révélé très utile, surtout dans des contextes – comme par exemple les sorties en boîte de nuit ou les repas – où la prise de notes à la main sur un cahier était assez compliquée, l'usage du portable étant beaucoup plus discret.

J'étais en quelque sorte obsédé par ce souci de « présence » car je voulais arriver à annuler – du moins, avec une partie de ces jeunes – toute référence à mon rôle de chercheur et être perçu par mes interlocuteurs comme un ami : un membre, parmi d'autres, de leur groupe de pairs. J'avais la prétention d'observer les « vrais » comportements de ces jeunes hommes, ainsi que leurs « vrais » discours, sans que les objectifs et les raisons de ma présence perturbent la relation d'enquête. Il s'agissait d'une prétention naïve et d'une mission impossible à accomplir, qui a parfois eu l'effet contraire. Je crois, en effet, que certains discours normatifs analysés plus haut ont été tenus par mes interlocuteurs dans une sorte de stratégie défensive pour me tenir à distance¹. Néanmoins, les efforts réalisés m'ont permis de me familiariser très rapidement avec beaucoup de ces jeunes hommes qui, avec l'avancement de la recherche, ont commencé eux-mêmes à solliciter ma présence et ma participation à leurs activités : les grillades pendant les week-ends de printemps, les fêtes d'anniversaire organisées dans les résidences universitaires, les soirées entre amis pour regarder des matchs de football à la télé.

Avec de nombreux interviewés j'ai donc pu atteindre une certaine familiarité qui a facilité la discussion sur les expériences sexuelles durant les entretiens enregistrés et non enregistrés. Cela a permis de construire une démarche de « *suivi qualitatif* »² avec certains jeunes hommes en restant en contact avec eux sur les réseaux sociaux, par mail, par téléphone en dehors de phases intensives de terrain. Grâce à ces contacts, j'ai pu approfondir, à distance de temps, certaines questions qui m'avaient échappé pendant les entretiens ou lors des conversations informelles ; j'ai pu recueillir d'autres informations importantes pour enrichir mes outils d'analyse ; j'ai pu observer les évolutions de leurs biographies et en saisir certains enjeux à une échelle temporelle plus étendue. En plus, à travers ces relations étroites avec un groupe réduit de jeunes hommes, j'ai pu aussi observer comment les comportements des uns et des autres changeaient, ou non, en mon

¹ Cf. T. Fouquet, 2014, « Penser au-delà du “terrain sexuel” à Dakar : éléments d'une épistémologie située », *Questions de recherche*, n° 44, pp. 1-20, p. 12.

² Cf. P. Combessie, 2014, « Le socio-anthropologue et les “libertines” », in A. Monjaret, C. Pugeault (dir.), *op. cit.*, p. 217.

absence. Au sein de ce groupe d'interlocuteurs, je connaissais aussi des amis qui étaient intimes entre eux, et qui partageaient leur quotidien de manière assidue. J'avais donc construit une sorte de réseau d'informateurs permanents qui me racontaient certains épisodes auxquels je n'avais pas pu assister directement. Bien entendu, je n'ai jamais eu la présomption de croire que les récits que je recueillis rapportaient toujours des « vérités » et que j'étais indemne du risque de tomber dans le piège d'une dissimulation volontaire – de leur part – des faits ayant réellement eu lieu. Mais cela, en fin de compte, n'était pas mon souci premier : le seul fait de pouvoir participer à des conversations et à des échanges où mes interlocuteurs racontaient, examinaient et jugeaient les actions de leurs pairs était pour moi une perspective d'analyse supplémentaire. En plus, cette posture me permettait d'avoir accès non seulement à la scène du vécu de ces jeunes hommes mais aussi aux coulisses. Comme on pourra le voir, la distinction entre ces deux espaces s'est révélée moins nette que prévu. Lorsque j'ai cru avoir accès aux véritables « coulisses », je me suis rendu compte que celles-ci existaient non seulement pour mon regard de chercheur mais même pour les jeunes hommes que j'interviewais.

La question de la langue et les missions au Maroc

Nous savons que le rapport entre enquêteur et enquêté ayant des origines culturelles différentes est l'espace d'une confrontation entre représentations de la réalité parfois très différentes. Comme l'affirme Paul Rabinow, arriver à faire de ces différences un outil d'analyse approprié est l'un des enjeux principaux d'une recherche ethnographique¹. Souvent, l'une des entraves à ce genre d'exercice est la langue². Dans cette étude, l'obstacle de la langue n'a pas posé de problème majeur à la récolte des données. Ces jeunes hommes, aussi bien en France qu'en Italie, ont utilisé très peu l'arabe pour échanger entre eux lorsque j'étais présent. Ne maîtrisant pas la langue arabe ni les dialectes marocains, dans les rares cas où j'ai dû me confronter à cette situation, j'ai cherché à rester au courant des interactions à travers la traduction d'autres jeunes présents qui décryptaient les dialogues plus ou moins en simultané. La traduction

¹ P. Rabinow, 1988, *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette (édition originale : *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1977).

² V. Crapanzano, 1980, *Tuhami : Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.

s'est révélée nécessaire surtout au Maroc, lors de deux séjours de terrain – en juin 2012 et en juin 2013 – où j'ai suivi le retour et les vacances au pays de trois jeunes hommes rencontrés en Europe. Durant ces deux séjours, j'ai passé deux semaines en famille. Dans l'une des familles qui m'accueillaient, seuls la mère et l'oncle de mon interlocuteur parlaient français. Néanmoins, comme le jeune homme que j'avais accompagné au pays connaissait l'italien (ayant vécu en Italie), les échanges entre nous étaient plus faciles et plus rapides pendant ses traductions.

Les missions au Maroc ont été très utiles surtout pour mieux comprendre le paysage culturel et social de provenance de ces jeunes hommes, et surtout pour voir comment leurs actions, leurs discours, leurs représentations – concernant la religion, leur âge, l'expérience de la sexualité, les rapports entre pairs et avec les parents – étaient négociées différemment en Europe et au pays. Il s'agissait de penser ces jeunes hommes immigrés en France et en Italie comme également des « émigrés »¹, et donc en s'intéressant davantage aux espaces, aux relations, aux contextes qu'ils avaient quittés pour venir en Europe. Lors de ces deux missions, j'ai notamment pu observer le rapport entre ces jeunes hommes et les membres de leur famille dans un même espace domestique pendant des jours, de manière continue. En effet, aussi bien en France qu'en Italie j'avais seulement eu l'occasion de partager des repas en famille sans pouvoir prolonger mes séjours. Par ailleurs, aussi bien en Toscane qu'en Alsace, les relations avec les parents ont été analysées exclusivement du point de vue des jeunes interviewés car, au-delà des objectifs spécifiques de la recherche, j'avais aussi peur qu'un rapprochement des parents excessif de ma part pourrait perturber le rapport de confiance qui s'était établi entre ces jeunes hommes, dont je connaissais les vécus et les expériences parfois mieux que leurs proches, et moi. Au Maroc, en revanche, j'ai pu me concentrer davantage sur le point de vue des parents car, en séjournant en famille, mes conversations avec eux étaient plus fréquentes et parfois recherchées de manière plus insistante par les parents, vu mon statut d'invité en tant qu'ami européen du fils émigré.

3.2 *Le chercheur et le « terrain sexuel »*

¹ A. Sayad, 1979, « Qu'est-ce qu'un immigré ? », *Peuples méditerranéens*, n° 7, pp. 3-23.

Comme le souligne Gérard Mauger, il n'existe pas une position d'observation ethnographique qui laisse « *inchangé le jeu social observé* » même si « *l'effort de neutralisation de l'enquêteur [...] entretient cette même illusion selon laquelle il faudrait pouvoir observer les "pratiques authentiques", enregistrer les vraies opinions, épier les réactions spontanées, etc.* »¹. Ma présence sur le terrain perturbait nécessairement les interactions, et cela indépendamment de mon rôle de chercheur.

Interroger la construction de la masculinité et le vécu sexuel des jeunes hommes rencontrés signifiait aussi devoir mettre en jeu ma propre masculinité et mon expérience de la sexualité. J'ai été témoin des formes d'expression de la masculinité hétérosexuelle et prédatrice et des dialectiques de subordination des masculinités considérées non viriles ou des masculinités non hétérosexuelles. J'ai pris part aux conversations où les masculinités d'autres jeunes hommes étaient évaluées, jugées, classées, et cela dans différents contextes et situations : en boîte de nuit, par exemple, en observant les techniques de drague des autres ; dans des espaces homosociaux comme les vestiaires d'un terrain de foot, où les masculinités se confrontent, se défient, deviennent complices. J'ai sollicité les récits de mes interlocuteurs et j'ai été moi-même l'objet de ces logiques de hiérarchisation lorsque, par exemple, mon rôle de jeune homme (reconnu comme) hétérosexuel était invité à se mettre en scène de manière manifeste. La masculinité, les masculinités, les distinctions entre représentations du masculin et du féminin, ont donc été saisies en interaction, en observant comment « *les normes et les règles informelles ou les stéréotypes sexués mobilisés dans l'interaction* » permettaient de « *centrer le regard sur le genre "en train de se faire"* »².

Ainsi, cette posture m'a permis de lire le genre au prisme de nombreux autres questionnements qui étaient au cœur de mon étude et dont j'ai été aussi l'un des protagonistes. J'ai été reconnu différemment en fonction des contextes : en tant qu'homme « méditerranéen » – avec tout un ensemble de représentations culturalistes de la masculinité qui faisaient de moi un « homme du Sud », « chaud », à la « nature dragueuse » ; en tant que jeune homme italien en France, ou en tant que jeune Italien étudiant à l'étranger en Italie. J'étais parfois perçu comme un membre des populations majoritaires des deux pays d'immigration de mes interlocuteurs – un Européen, un

¹ G. Mauger, 1991, « Enquêter en milieu populaire », *Genèse*, vol. 6, n° 6, pp. 125-143, p. 129.

² M. Buscatto, 2010, *La fabrique de l'ethnographe. Dans les rouages du travail organisé*, Toulouse, Éditions Octarès, p. 120. Voir également C. West, D. H. Zimmerman, 1987, « Doing Gender », *op. cit.*

Occidental, voire un non musulman – et parfois un minoritaire comme eux, car étranger et immigré en France, et pas tout à fait italien « *comme les autres Italiens* » en Italie, et ce notamment en raison de mon statut d’émigré et de mon intérêt réputé inusuel – par ces jeunes hommes eux-mêmes – pour les immigrés marocains. C’est sur ce plan « culturel » (distinguant entre origines européennes ou non européennes, entre conditions minoritaire et majoritaire, entre statuts d’immigré ou d’émigré différemment déclinés) que les asymétries et les similitudes entre enquêteur et enquêtés se sont révélées. En aucun cas la confrontation entre ces asymétries et ces similitudes n’a constitué un obstacle au déroulement de l’enquête : au contraire, elle a nourri les échanges informels et les conversations enregistrées.

Enfin, la relation d’enquête en tant qu’espace susceptible de produire des relations de séduction entre enquêteur et enquêtés¹ a été également problématisée. J’étais conscient du fait que toute enquête ethnographique est « *pour partie sexualisée* »², et *a fortiori* une enquête qui porte sur la question de la sexualité : cela aussi bien lorsqu’elle concerne des relations entre personnes de sexe opposé que des personnes de même sexe. Dans le cadre de cette recherche, où l’observation ethnographique dans des espaces homosociaux, entre hommes, a été centrale, le discours hétérosexuel qui guidait les récits des interviewés a contribué à repousser la production d’un scénario de séduction sexuelle entre enquêté et enquêteur. Néanmoins, ce même discours hétérosexuel a été à l’origine d’un rapport de séduction différent, entre masculinités. Celui-ci s’est fondé plutôt – comme on pourra le voir en détail dans la présentation des cas empiriques analysés – sur les logiques de l’entente homosociale³, et notamment sur la confrontation entre masculinités qui s’affichent comme hétérosexuelles tout en répondant aux présumées attentes hétéronormatives d’autres jeunes hommes.

¹ Cf. T. Fouquet, 2014, « Penser au-delà du “terrain sexuel” à Dakar : éléments d’une épistémologie située », *op. cit.* ; S. Roux, 2011, *No money, no honey. Économies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, *op. cit.*

² P. Touraille, 2011, « Séminaire “L’entrée dans la sexualité : enjeux théoriques et méthodologiques d’une ethnographie du genre” », *Journal des anthropologues*, n° 124-125 [en ligne : <http://jda.revues.org/5989>]. Voir également A. Monjaret, C. Pugeault, 2014, « Le travail du genre sur le terrain. Retours d’expériences dans la littérature méthodologique en anthropologie et en sociologie », in A. Monjaret, C. Pugeault (dir.), *op. cit.*, pp. 19-78.

³ M. Flood, 2008, « Men, Sex and Homosociality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *op. cit.*

3.3 *Le dialogue entre les deux terrains d'étude. Ruptures, continuités et perspective comparative*

Dans cette recherche, l'outil de la comparaison ne vise pas à « mesurer »¹ les conduites sexuelles des jeunes Marocains en France et en Italie. La perspective comparative adoptée ne vise pas non plus à la confrontation de deux expériences migratoires différentes dans deux pays européens pour montrer comment les comportements sexuels et les formes d'expression de la masculinité se différencient, chez les Marocains, en France et en Italie. L'intérêt est plutôt de se concentrer sur *une* population de jeunes hommes marocains vivant à l'étranger dont les expériences biographiques s'inscrivent sur *deux* terrains d'étude différents. Or il ne s'agit certainement pas de justifier l'approche d'étude adoptée par ce simple artifice de langage. Au contraire, l'aspect sur lequel je voudrais m'arrêter ici concerne l'usage épistémologique qu'a été fait de la dimension comparative au sein de l'enquête, en tant qu'outil ayant participé à construire l'objet d'étude.

Avant tout, la posture comparative mobilisée concerne la manière d'aborder les questions en jeu dans cette étude, en pratiquant un rapprochement « *des comportements, des perceptions, des attitudes des acteurs en situation* »², et donc en analysant les conduites de ces jeunes hommes aussi bien *dans* leurs scénarios (décrits par les interviewés ou observés par l'enquêteur) qu'en fonction des significations que ces jeunes hommes attribuent à ces scénarios. Le rapprochement de comportements, perceptions et attitudes a notamment été permis par la définition des trois grands axes normatifs régissant les conduites et les scripts sexuels des interviewés (présentés dans le premier chapitre) et par l'identification de trois récits de la masculinité (esquissés dans les conclusions du deuxième chapitre). Autour de ces axes normatifs et de ces récits les expériences des interviewés ont pu être mises en perspective sur les deux terrains, en France et en Italie.

En me référant à la population d'étude, l'on aura remarqué que je parle bien de « population » au singulier car, comme il a déjà été dit, l'objectif a été de construire un corpus d'enquêtés cohérent, en Alsace et en Toscane. Si, d'une part, cette démarche a

¹ M. Bozon, M. L. Heilborn, 1996, « Les caresses et les mots. Initiations amoureuses à Rio de Janeiro et à Paris », *Terrain*, n° 27, pp. 37-58 [en ligne : <http://terrain.revues.org/3382>].

² *Ibid.*

participé à gommer un certain nombre de différences entre les deux contextes migratoires, d'autre part, elle a néanmoins permis de travailler sur des récits qui pouvaient être mis en comparaison les uns avec les autres. Le glissement de perspectives du contexte de la comparaison aux traits comparables de la population d'étude est au cœur d'une démarche qualitative, comme celle mobilisée ici, qui ne vise pas seulement à décrire les diversités et les contingences des phénomènes observés mais aussi à mettre en évidence les continuités et les éléments communs entre les deux contextes d'étude. L'objectif est de combiner et de faire dialoguer les ruptures et les affinités repérées, afin de parvenir à une problématisation encore plus solide des questions d'étude transversales à la population d'enquête.

L'ethnographie a soutenu cette posture, en faisant des pluralités empiriques observées le socle pour une tentative de montée en généralité¹. Cette démarche a permis de repérer les manques et les possibles atouts de chacun des deux contextes d'observation, en produisant un dialogue continu entre les terrains et les profils des interviewés. Un exemple : à travers ces aller-retour, j'ai pu comprendre comment deux figures de potentielles partenaires sexuelles présentes (comme on le verra) de manière diverse en France et en Italie – la femme marocaine descendante d'immigrés en Alsace et la femme marocaine arrivée pendant l'enfance en Toscane – pouvaient être pensées et analysées ensemble, en montrant à la fois les spécificités des deux terrains et les enjeux transversaux à la construction des conduites sexuelles et des masculinités chez les jeunes hommes interviewés.

Au sein de cette dialectique de confrontation permanente entre les terrains, un moment fondamental a été celui de la transcription des observations effectuées et des entretiens réalisés. Traduire sur le journal de terrain et sur les fiches d'analyse les résultats de l'enquête s'est révélé un exercice réflexif fructueux qui accompagnait l'approche comparative. J'ai pu dénouer la complexité des situations observées et passer de la description d'interactions particulières à leur mise en perspective avec d'autres situations d'enquête, voire à l'échelle des deux terrains. L'écriture du texte final a contribué à clarifier encore plus cette démarche réflexive, notamment lorsque j'ai

¹ Cf. M. Buscatto, 2012, « Des “études de cas” aux généralisations fondées », *SociologieS* [en ligne : <http://sociologies.revues.org/3939>] ; D. Cefaï, 2012, « Comment généralise-t-on ? Chronique d'une ethnographie de l'urgence sociale », in E. Désveaux, M. de Fornel (dir.), *Faire des sciences sociales. Généraliser*, Paris, Éditions EHESS, pp. 31–57.

précisé le rôle et l'impact des trois dispositifs de sexualité et des trois récits masculins retenus pour l'analyse du matériau empirique.

Le dialogue continu entre les deux terrains d'étude a donc permis un décentrement par rapport à l'objet de l'enquête¹, afin d'en saisir les processus et les logiques intrinsèques, plus ou moins visibles, plus ou moins directement observables. La méthode qualitative basée sur la description en profondeur, qui risquait de rendre les deux terrains de plus en plus indépendants l'un de l'autre et de moins en moins comparables, est devenue le point de départ pour une analyse de leurs particularités, différemment ressorties des observations en Alsace et en Toscane et diversement déclinées dans les récits des interviewés. De la sorte, des catégories, des scénarios et des formes d'expression de la sexualité, de la masculinité et de la jeunesse qui devenaient de plus en plus situés (et aussi de plus en plus familiers à mes yeux d'observateur)² ont pu être décomposés, déconstruits et problématisés en fonction de leurs contextes d'expression et des sujets qui les mobilisaient.

Si la perspective comparative à laquelle on pense plus spontanément est celle qui se lie intrinsèquement à l'objet de recherche, ici elle concerne plutôt « *les points de vue et les regards [différents] portés sur l'objet* »³, comme le proposent Michael Werner et Bénédicte Zimmermann. La question des terrains comparatifs se constitue ainsi en tant qu'outil pour la construction de différentes options épistémologiques dont le chercheur dispose pour l'analyse des données collectées⁴. Bien que tous les cas d'études traités ne se prêtent de la même manière à ce genre de démarche, une telle posture interprétative traverse les différentes échelles d'analyse mobilisées dans cet écrit, en faisant des microcontextes observés les points de départ pour une discussion plus générale des objectifs et des résultats de la recherche.

¹ L. de Verdalle, T. Le Bianic, C. Vigour, 2012, « S'inscrire dans une démarche comparative. Enjeux et controverses », *Terrains et travaux*, n° 21, pp. 5-21, p. 10.

² N. Diasio, 2001, *Patrie provisoire. Roma, anni '90 : corpo, città, frontiera*, Milan, FrancoAngeli, pp. 16-17.

³ M. Werner, B. Zimmermann, 2003, « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 58, n° 1, pp. 7-36, p. 17.

⁴ M. Detienne, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, p. 51.

Deuxième partie

NORMES ET DISPOSITIFS DE SEXUALITÉ

Introduction de la deuxième partie

En envisageant la notion de script en tant que dispositif, j'interroge les parcours de l'assujettissement aux normes régissant la conduite sexuelle chez les jeunes interviewés. Ce regard se traduit en intérêt pour les formes de l'individualisation sexuelle, et donc pour les processus à travers lesquels les dispositifs de sexualité sont intériorisées et deviennent des disciplines internes aux jeunes hommes rencontrés.

Afin de montrer les enjeux d'une telle démarche, j'ai décidé – aussi bien dans cette deuxième partie que dans la troisième partie de cet écrit – de présenter différents profils d'interviewés, tout en laissant une place centrale à leurs récits d'entretien et à la description des scènes d'interaction. Il s'agira de montrer comment les logiques de l'assujettissement se révèlent une construction complexe, riche, et articulée, caractérisée par des ruptures et des aller-retour imprévisibles qui mettent en évidence leurs enjeux majeurs seulement lorsque l'interviewé recompose son vécu à travers le récit d'entretien, ou lorsque les scènes observées (par les interlocuteurs ou par le chercheur) sont reconstruites dans un espace narratif et descriptif plus étendu.

Ce choix ne doit pas être interprété comme le signe d'une singularisation de la perspective d'étude : je ne ferai pas de l'individu un objet figé et enfermé sur lui-même. L'analyse en termes de scripts sexuels ne se limitera pas à interroger l'expérience personnelle de la sexualité de ces jeunes hommes mais aussi à en problématiser le dialogue avec les rôles et les actions d'autres acteurs. Ainsi, les scripts permettront de décrire et d'analyser des contextes, des interactions et des rapports qui n'ont parfois aucun lien visible avec les pratiques sexuelles. Ils seront donc interprétés davantage en tant que « scénarios », qui ne décrivent pas seulement les étapes et l'organisation d'une rencontre sexuelle mais qui montrent comment l'expérience de la sexualité traverse d'autres sphères de la vie de ces jeunes hommes.

Dans le premier chapitre de cette deuxième partie – le chapitre V – j'analyserai l'action du dispositif distinguant entre sexualités licite et illicite, et notamment entre une sexualité conjugale considérée comme admise et une sexualité préconjugale interprétée comme interdite. La dialectique licite-illicite permettra de décrire aussi bien les conduites des jeunes hommes ayant déjà eu des expériences sexuelles que les cas de ceux qui se sont dits vierges et voulant garder leur virginité jusqu'au mariage. En questionnant le rapport au corps, je définirai différentes « technologies de soi » qui

consentent aux interviewés de construire leurs scripts sexuels, les mettre en récit et gérer leur rôle au sein de ces mêmes scripts. Ensuite, je chercherai à comprendre comment la dialectique licite-illicite définit différentes temporalités de l'expérience sexuelle, et notamment avant le mariage et après, tout en révélant les stratégies (ou les tactiques¹) adoptées par ces jeunes hommes afin de s'arranger avec l'impact normatif de l'interdit préconjugal musulman et le regard des proches sur leurs biographies sexuelles.

Le chapitre VI nous fera découvrir l'action du dispositif de double standard sexuel. La moralisation des sexualités masculine et féminine sera l'espace pour interroger les asymétries qui caractérisent les rapports entre les sexes. De surcroît, cette distinction me permettra d'aller encore plus loin, jusqu'à la théorisation d'un double standard culturel qui fait de l'asymétrie entre les sexes le terrain pour élaborer un discours dichotomique qui essentialise et oppose deux manières différentes d'appréhender, de vivre et d'interpréter les scripts de la sexualité : « la nôtre » – celle des jeunes immigrés, des Marocains – et « la vôtre » – des Européens, des Français et des Italiens, différemment déclinées en fonction des situations, des interactions et des acteurs impliqués sur les deux terrains d'étude. Ensuite, le dispositif de double standard sera mobilisé pour voir comment cette distinction entre sexualité masculine et féminine, et entre manières diverses d'entendre et interpréter la conduite sexuelle, finit aussi par construire deux scénarios opposés de la pratique sexuelle : le script conjugal et le script extraconjugal. Les différents répertoires de pratiques qui y sont investis, les représentations (hétéro)normatives de genre mobilisées, et les constructions sociales de l'âge qui soutiennent le récit des interviewés, deviendront les outils d'une analyse sociologique des étapes qui produisent les scripts sexuels ainsi que des significations par lesquelles ces scripts sont enchâssés au sein des temporalités individuelles.

Enfin, le chapitre VII me conduira à problématiser davantage le scénario hétérosexuel qui caractérise les cas d'étude analysés tout au long de ce parcours. Le dispositif d'hétérosexualité, conjugué avec la notion de masculinité défensive, permettra de questionner l'image biologisée de l'homme viril, prédateur, (hétéro)sexuellement débordant « par nature ». Le scénario de l'hétérosexualité se révélera un espace normatif ouvert où l'individu négocie et déconstruit son rôle sur le marché des choix sexuels

¹ Donc des actions ne s'inscrivant pas dans un cadre planifié de comportement à tenir, à jouer, à mettre en scène à long terme (comme c'est le cas pour la stratégie).

mais aussi le terrain où le sujet compose avec les modèles hégémoniques de la masculinité.

CHAPITRE V

Dispositif de sexualité et interdit préconjugal.

La dialectique licite-illicite

Parmi les questions qui définissent l'action du dispositif de sexualité qui se construit sur la dialectique licite-illicite¹, la référence à l'interdit sexuel préconjugal demeure un enjeu central. Cet interdit joue un rôle décisif même si – comme on l'a déjà dit – il ne doit pas être identifiée de manière acritique à la seule référence religieuse sur laquelle se fonde la rhétorique des interviewés².

Les jeunes hommes rencontrés ont souvent rappelé la valeur du *zinâ* (la fornication, la pénétration vaginale interdite)³ en le désignant comme péché parmi les plus graves. Dans les récits recueillis, le *zinâ* est souvent la référence normative à travers laquelle raconter la conduite sexuelle, la transgression de l'interdit sexuel non conjugal ou, vice versa, son respect.

Dans ce chapitre, je traiterai d'abord le rôle joué par le dispositif licite-illicite sur la perception que ces jeunes hommes ont de leur corps et de ses états de pureté et d'impureté expérimentés en fonction des scénarios de l'expérience sexuelle. En analysant le rapport au corps comme une technologie de soi qui construit et façonne la relation des interviewés avec l'interdit sexuel préconjugal, j'analyserai la composition de différents scripts sexuels au prisme du regard des partenaires et du contrôle des parents. Je traiterai aussi bien les cas des jeunes ayant déjà vécu des expériences sexuelles de couple que ceux des jeunes qui racontent vouloir garder leur virginité.

¹ Pour me référer à ce dispositif, j'utiliserai l'expression plus synthétique « dispositif licite-illicite ».

² L'expression « rhétorique » est employée ici pour indiquer un double regard sur les récits des interviewés. En effet, si, d'un côté, les références normatives à la religion s'inscrivent dans un discours *oral* (qui porte sur les conduites sexuelles des interviewés), d'un autre côté, elles s'inscrivent aussi dans une *stratégie* discursive. Le terme « rhétorique » indique donc non seulement la mise en récit de leurs actions de la part des jeunes rencontrés, mais aussi l'art du discours persuasif – comme l'entendaient les sophistes – que ces jeunes hommes ont utilisé afin de justifier leurs expériences de la sexualité en faisant appel aux principes (religieux, dans ce cas) qui guident leurs conduites ou qui devraient les guider, et cela afin de persuader l'interlocuteur (le chercheur, mais aussi les pairs, les parents, etc.) que ces mêmes principes inspirent effectivement leurs choix et leurs comportements au quotidien.

³ F. Lagrange, 2007, *Islam d'interdits, islam de jouissances. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*, op. cit., p. 135.

Ensuite, je me concentrerai sur le pouvoir que le dispositif licite-illicite exerce dans la construction des relations intra et intergénérationnelles. En mobilisant la notion d'« arrangement normatif », je montrerai comment le pouvoir de ce dispositif produit les significations attribuées aux scénarios de l'expérience sexuelle en construisant, dans le même temps, les cadres d'interaction où se jouent les rapports entre fils et parents, entre frères et sœurs, ou entre copain et copine¹ dans une relation de couple.

Mon attention sera finalement focalisée sur le contrôle que les parents essayent d'exercer sur les expériences de ces jeunes hommes en France et en Italie, et notamment sur les attentes nourries par les aînés envers la vie privée des jeunes couples. En soulignant l'importance attribuée aussi bien par les parents que par leurs fils à l'étape du mariage, je montrerai en quoi le modèle de l'union conjugale participe à la fois à la réinterprétation et à la confirmation du pouvoir normatif du dispositif licite-illicite.

¹ J'utilise les termes « copain » et « copine » (et non pas « petit ami » et « petite amie », ou encore « compagnon » et « compagne ») pour reprendre directement les expressions utilisées par les jeunes hommes interviewés.

1. Corps purs, corps impurs. Scripts sexuels et technologies de soi

Prendre soin de son corps, se laver, pratiquer du sport, prier, parler de ses propres expériences en montrant les signes que celles-ci ont laissés sur son corps, se raconter par le corps : le matériau empirique recueilli met en évidence l'importance attribuée par les jeunes hommes interrogés à tous ces domaines investissant la dimension du corps. L'une des questions qui m'ont le plus frappé est l'intérêt consacré à la construction d'un corps pur, en combat permanent avec l'impureté et avec le péché, et notamment en conflit avec l'interdit sexuel dans la phase préconjugale.

Je me souviens parfaitement de l'un des premiers entretiens réalisés en Toscane, dans un café à Pistoia, où – lorsque j'étais encore dans une phase exploratoire de mon travail de recherche – un jeune homme, Abdel, me raconta avoir peur du jugement de Dieu au sujet de sa conduite sexuelle, car pendant sa vie il n'avait pas respecté les règles de la religion musulmane. Abdel, 27 ans, avait déjà eu plusieurs expériences sexuelles avec des partenaires passagères et aussi avec des prostituées, et était convaincu que le jour où Dieu le jugera pour sa conduite, son corps parlera à sa place car « *tout ce que tu fais reste marqué sur ton corps, [...] et si t'essaies de cacher tes péchés devant Dieu c'est ton corps qui parle à ta place, c'est les parties de ton corps qui parlent, c'est ta bite qui parle pour raconter ce qu'elle a fait, ce qu'elle a vu !* »¹.

D'autres jeunes hommes ont souligné que faire du sport contribue à développer un contrôle majeur sur son corps, en restant actifs et en forme et en apprenant aussi à gérer ses instincts sexuels. Se consacrer à une activité sportive, en effet, était entendu comme une pratique pour occuper son temps et ne pas laisser libre cours à l'expression des envies sexuelles. Aller jouer au foot avec les amis, par exemple, était une solution pour ne pas rester seul à la maison et se retrouver à surfer sur le Net en regardant des sites porno, comme le disait Soufiane (26 ans, Strasbourg)², ou pour éviter de laisser son corps « *s'affaiblir* » sans qu'il soit plus capable de résister aux tentations sexuelles, pour reprendre les mots de Saïd (24 ans, Strasbourg)³. La représentation la plus commune

¹ Note de terrain du 18/5/2012. Son récit fait peut-être référence à la sourate 36, du Coran, versets 63, 64, et 65 : « Voici l'Enfer qu'on vous promettait. Brûlez-y aujourd'hui, pour avoir mécré. Ce jour-là, Nous scellerons leurs bouches, tandis que leurs mains Nous parleront et que leurs jambes témoigneront de ce qu'ils avaient accompli » (source : *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, Médine, Royaume d'Arabie Saoudite, p. 444).

² Entretien enregistré le 17/3/2012.

³ Entretien enregistré le 22/10/2012.

chez les jeunes interviewés était celle d'un corps dont l'individu n'est que le locataire temporaire sur terre, vu qu'après la mort il faudra le restituer « propre » à Dieu, sans tache, lavé de tous les péchés – comme l'expliquait notamment Nassim (26 ans, Lingolsheim)¹.

Le corps, selon une lecture imprégnée de références à la religion musulmane, était donc présenté comme le lieu du conflit entre le pur et l'impur, mais aussi entre le risque de tomber dans le péché et la possibilité de rattraper, ensuite, des erreurs commises, en revenant à la pureté².

Toujours pendant la phase exploratoire de ma recherche, en Italie – en mai 2012 – un jeune homme marocain rencontré à Quarrata (une petite ville de 25.000 habitants en province de Pistoia), Mustapha (21 ans), me parla pour la première fois d'une pratique particulière d'ablution du corps par laquelle il me disait se laver du péché sexuel commis³. Ce jeune homme répétait que son souci était d'« enlever la “janâba” » de son corps. Il m'expliquait que, après chaque rapport sexuel avec sa copine, ou avec une partenaire sexuelle passagère, ou encore après s'être masturbé, il prenait toujours sa douche pour se laver le corps et l'esprit, se purifier, et retrouver son équilibre intérieur. Mustapha faisait référence à l'état d'impureté dans lequel se trouvait son corps suite à l'émission de sperme. Il s'agit de ce que l'islam – selon l'analyse qu'en fait A. Bouhdiba en se basant sur le corpus des *Fatâwâ Hindiyya* du XVII^e siècle⁴ – considère comme l'état d'impureté majeure (appelé *janâba*) – qui concerne aussi la femme, par exemple lors de ses règles – provoquée non seulement par l'émission de sperme mais également par « une pénétration de la verge en un quelconque orifice au-delà du gland, pour le partenaire actif comme pour le/la partenaire passif/ve »⁵. Cet état d'impureté majeure demande au musulman de récupérer la pureté de son corps à travers des pratiques de lavage dites « de purification majeure » ou complètes (le

¹ Entretien enregistré le 18/6/2012.

² A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam*, op. cit., p. 59.

³ Notes de terrain du 15/5/2012.

⁴ Les *Fatâwâ Hindiyya*, littéralement les « fatwas-s indiennes » (le terme *fatwâ* indique un avis juridique rendu par une autorité religieuse sur une matière spécifique de la tradition musulmane révélée, ou sur sa jurisprudence), ont été composée par un ensemble d'ulémas indiens entre 1664 et 1672 (F. Lagrange, 2007, *Islam d'interdits, islam de jouissances. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*, op. cit., p. 70).

⁵ Ibid.

ghusl)¹, permettant d'éliminer la condition de *janâba*². Lorsque le corps de l'individu musulman se trouve dans une condition d'impureté majeure, il lui est par exemple interdit de rentrer à la mosquée ou de toucher le Coran.

Cependant, cette condition d'impureté majeure n'a aucune relation avec la question du péché et de l'interdit sexuel préconjugal car, comme le souligne A. Bouhdiba, les rapports sexuels dans le cadre du mariage demandent également des ablutions après l'acte. L'usage que Mustapha faisait de la pratique de lavage de son corps – lorsqu'il prenait sa douche après un acte sexuel – n'était donc qu'un usage personnalisé du rite de la purification majeure³. Ce jeune homme considérait ce lavage comme une pratique qui, tout en purifiant son corps de la *janâba*, lui permettait de se libérer du poids du péché sexuel qui pesait sur sa conscience : « *je sens l'angoisse qui s'en va, je me sens plus tranquille, reposé, propre* »⁴. Cette pratique était devenue une véritable technique à travers laquelle Mustapha composait avec sa conduite qui violait les préceptes religieux au sujet de la sexualité préconjugale et par laquelle il sentait pouvoir revenir à une condition de pureté corporelle qui atténuait son sentiment de culpabilité vis-à-vis d'un péché commis. Mustapha savait bien qu'il allait encore répéter le même acte interdit, mais le fait de pouvoir laver son corps de ce péché avait sur lui la fonction de réhabiliter son équilibre personnel et affronter plus librement ses futures expériences sexuelles. Le lavage du corps était devenu en quelque sorte une manière pour remettre à zéro son compte et cohabiter avec son sentiment de culpabilité. Pour le dire avec les mots de Mary Douglas, la sensation de « saleté » ressentie par Mustapha « *mettait le désordre* » dans le rapport à son corps⁵. Il s'agissait d'un équilibre perturbé, que la pratique de purification rétablissait provisoirement afin de permettre à ce jeune homme sa réintégration dans un système de « *relations ordonnées* »⁶ avec la pureté.

¹ Aux impuretés dites « mineures » – comme par exemple les émissions d'urine, ou de matière fécale, vents ou pus – correspondent des techniques et des pratiques de purification dites mineures (*udhû*) (A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam, op. cit.*, pp. 61-62.)

² C'est en ce sens, donc, qu'il faut interpréter l'expression utilisée par Mustapha : « enlever la *janâba* ».

³ Le rite des grandes ablutions – de purification majeure (*ghusl*) – prévoit que le musulman lave chaque partie de son corps selon un ordre précis, par exemple en se lavant les pieds en dernier, ou en versant l'eau avant sur la partie droite de son corps puis sur la partie gauche, tout en terminant le lavage par des prières d'invocation.

⁴ Entretien enregistré le 15/5/2012.

⁵ M. Douglas, 2001, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte (édition originale : *Purity and Danger: An Analysis of concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1966).

⁶ *Ibid.*, p. 55.

Le cas de Mustapha est un exemple intéressant pour montrer comment certaines pratiques qui forgent les valeurs et les principes inspirant la conduite musulmane sont réinvesties de nouvelles significations et réinterprétées de manière arbitraire. J'aurai l'occasion de décrire d'autres parcours personnalisés de resignification de la pratique du lavage du corps. Pour le moment, il m'importe de souligner surtout cette capacité que le dispositif sexuel – élaboré sur la dialectique licite-illicite – a de dialoguer avec le rapport du sujet à son corps dans la construction de différentes « technologies de soi »¹ pour en interpréter les conditions de pureté et impureté. À travers la mise en pratique de ces technologies, le sujet effectue un certain nombre d'opérations sur son corps et sa conduite afin d'atteindre un état d'équilibre grâce auquel gérer le rapport à soi-même et à ses modes d'action dans la sexualité². Pour reprendre les mots de M. Foucault, il s'agissait de se pourvoir de techniques qui permettent au sujet de tourner son « *regard vers le bas ou vers l'intérieur, afin de "déchiffrer", parmi les mouvements de l'âme, ceux qui viennent de la libido* »³.

Les cas d'étude que je vais présenter montreront comment, dans des situations différentes, le rapport au dispositif licite-illicite et à la question de la sexualité préconjugale se combine pour donner lieu à des technologies du rapport à soi et à son corps qui dessinent – dans les expériences des jeunes hommes rencontrés – un ample éventail de scénarios sexuels.

1.1 Les espaces de la purification. Entre rapport à soi et regard des autres

La pratique du lavage du corps pour enlever l'impureté suite à un rapport sexuel préconjugal a le pouvoir de définir et de construire différents espaces de la relation à soi, mais aussi aux partenaires sexuelles. Beaucoup parmi les jeunes hommes interviewés ont raconté avoir eu des difficultés pour faire comprendre à leurs copines le sens de la pratique du lavage du corps après l'acte sexuel, notamment lorsqu'il s'agissait de jeunes femmes non musulmanes.

¹ M. Foucault, 1988, « Technologies of the self », in P. H. Hutton, H. Gutman, L. H. Martin (dir.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Anherst, The University of Massachusetts Press, pp. 16-49 (repris in *Dits et écrits*, 1994, Tome IV, *op. cit.*, texte n° 363).

² *Ibid.*

³ M. Foucault, 1994, « Sexualité et solitude », in *Dits et écrits*, Tome IV, *op. cit.*, pp. 168-178, p. 176 [version originale : « Sexuality and Solitude », *London Review of Books*, vol. 3, n° 9, 1981, pp. 3-6].

Hassan (27 ans, Strasbourg), par exemple, m'expliquait que quand il passait la nuit chez une fille, ou bien lorsque une fille restait chez lui (à la résidence universitaire où il habitait), après le rapport sexuel il se sentait envahi par une sensation de « *saleté* » et de « *précarité* » qui ne le laissait pas tranquille jusqu'au moment où, le lendemain, tout seul, il pouvait finalement prendre sa douche en respectant le rite des ablutions majeures, loin du regard de sa partenaire¹. Ce jeune homme, étudiant universitaire, originaire de Casablanca et issu d'une famille aisée, ne se posait pas le problème de la transgression de l'interdit sexuel préconjugal, mais il était fortement conditionné par la gêne qu'il ressentait en devant expliquer cette pratique à ses copines non musulmanes. Une fois, il avait décidé de prendre sa douche tout de suite après l'acte, mais la jeune femme – française, non musulmane – qui était avec lui avait interprété cette pratique comme une offense personnelle. Sa partenaire croyait qu'Hassan voulait se laver de son « contact » corporel avec elle pendant le rapport. Ce jeune homme raconte qu'il avait pourtant essayé de lui expliquer le sens de cette pratique mais il avait compris que ce n'était pas simple de justifier son exigence aux yeux d'une personne qui ne partageait pas une même éducation musulmane. Selon Hassan, cette gêne n'aurait jamais pu caractériser une relation entre deux jeunes musulmans : à son avis, dans ce cadre, dès que deux jeunes choisissent d'avoir des relations sexuelles avant le mariage, ils sont également conscients de la transgression de l'interdit sexuel préconjugal que leur action entraîne. Ainsi, les deux partenaires auraient aussi conscience des pratiques qui peuvent suivre le rapport sexuel. Ces pratiques sont envisagées en quelque sorte comme des « techniques du corps »² apprises depuis l'enfance à travers la socialisation musulmane, et dont il n'y aurait pas besoin d'en justifier le sens à chaque fois. Les ablutions majeures pour enlever la *janâba* n'auraient donc jamais pu faire l'objet d'un malentendu.

Comme on le voit, l'expérience de la sexualité se construit dans l'espace d'un rapport continu aux scénarios culturels de référence, qui demandent un arrangement permanent entre scripts intrapsychiques et scripts interpersonnels. Cependant, les scénarios où se réalisent les pratiques de purification du corps après l'acte sexuel n'impliquent pas seulement les partenaires sexuelles mais peuvent aussi concerner

¹ Notes de terrain du 8/11/2013.

² M. Mauss, 1950 [1936], « Les techniques du corps », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 364-386.

d'autres acteurs, comme les parents, qui participent à définir d'autres techniques de rapport à son corps et d'autres stratégies de purification.

Moussa, 21 ans, est un jeune homme originaire d'Oujda, ville située à l'extrême-nord-est du pays. Il est arrivé en France à l'âge de 13 ans dans le cadre d'un regroupement familial. Avec ses parents, son frère et son cousin, il habite dans la banlieue strasbourgeoise, dans le quartier de Neuhof. Issu d'une famille en situation financière précaire (son père, qui avait un bon salaire, a dû quitter son emploi à cause de problèmes de santé, alors que ses frères et son cousin ne travaillent pas régulièrement), il est titulaire d'un certificat d'aptitude professionnelle (CAP) d'électricien, décroché juste avant de tomber dans une période sombre de sa vie où il avait aussi mis les pieds dans le milieu du trafic de drogue. Au moment de l'entretien – dans un café du centre-ville de Strasbourg –, il est au chômage, après avoir exercé quelques petits boulots à mi-temps.

D'après son récit, ses rencontres avec ses partenaires sexuelles se passent parfois dans les hôtels qui se trouvent dans la périphérie de la ville de Strasbourg. Moussa, qui raconte avoir une vie sexuelle particulièrement intense, lorsqu'il ne peut rencontrer ses partenaires chez elles, à la maison, leur propose de louer des chambres d'hôtels à bas prix – en partageant les frais – car, en habitant encore avec ses parents et n'ayant pas de voiture, il ne dispose pas d'autres endroits pour ses rencontres. Dans son récit, cette éventualité semble assez habituelle et plutôt bien acceptée par ses partenaires, surtout des filles françaises provenant des villages situés autour de Strasbourg et connues notamment pendant les week-ends au centre-ville. Moussa, m'avait souvent raconté que c'étaient surtout les non-descendantes d'immigrés maghrébins ou les non-immigrées maghrébines qu'il cherchait à draguer, car avec ces dernières il ne fallait pas « *faire les choses bien* », « *se présenter aux parents* » et « *prendre les choses au sérieux comme il faut faire avec les filles musulmanes* »¹, les possibilités d'avoir des rapports sexuels peu de temps après le premier rendez-vous étant – selon lui – plus élevées avec des partenaires non musulmanes.

Après ses rapports sexuels – y compris ceux qui se passent dans les chambres d'hôtel –, Moussa raconte avoir toujours la nécessité de prendre une douche pour laver les traces de l'acte, et cela lorsque sa partenaire est encore avec lui. Il s'agit pour Moussa d'un premier lavage du corps, car une seule douche semble ne pas être

¹ Notes de terrain du 17/6/2012.

suffisante à ses yeux pour purifier effectivement son corps. Au contraire, c'est à la maison, dans son espace privé, que la « vraie » pratique de purification peut se faire. Le scénario de l'hôtel et l'idée d'une douche prise dans une chambre louée pendant quelques heures semblent ne pas coïncider avec la valeur du rite de la purification :

« À chaque fois je me sentais pas un humain tu vois, il me faut la douche chez moi. Je me sens sale, même si je suis propre, mais je me sens sale [...] je me sens pas bien [...] je vais tout de suite prendre ma douche, tu vois comment. Je prenais ma douche à l'hôtel, bien et tout, tranquille, mais une douche normale pour enlever la saleté [...] ça c'est du respect aussi, pour saluer mon père et ma mère [quand il rentre à la maison], je veux toujours être propre, et après j'avais quand même l'envie de faire quand même la grande douche, mais il y avait les parents et moi je pouvais pas le faire [...] je rentrais tard et donc j'attendais, j'attendais dans ma chambre et après ils vont dormir, et moi je prends ma douche, quinze minutes, et voilà je rentre dans ma chambre, et là c'est bien, là c'est, et là ils vont pas penser à toi, ils font pas attention à toi, à ce que tu fais dans la douche. Mais s'ils bougent dans la maison ils vont comprendre, et moi ça me gêne, ça, ou sinon ma mère peut comprendre que j'ai pris ma douche, elle trouve de l'eau, la baignoire, des gouttes d'eau, ça sèche pas tout de suite. »¹

Le processus de purification semble coupé en deux temps. Moussa est obligé d'attendre le moment où tout le monde dort pour pouvoir finalement purifier son corps avec la « grande douche » – comme l'appelle ce jeune homme – celle de la purification majeure (*ghusl*). Montrer à ses parents son besoin de prendre immédiatement une douche une fois rentré à la maison signifierait pour Moussa révéler son péché, et la transgression de l'interdit sexuel préconjugal : « *Ils vont tout de suite penser "ouais, lui il prend toujours des douches quand il rentre, c'est bizarre"* [...]. *Ils sont pas cons, tu vois, ils comprennent quand même !* » Le pouvoir d'action du dispositif licite-illicite se révèle non pas en tant que référence normative qui empêche la réalisation de l'acte interdit mais plutôt en tant que force qui contraint le sujet à réorienter ses pratiques en fonction d'un contrôle qui se met en place par le regard des parents. Le sujet devient dépendant du dispositif par la dépendance au regard des autres qui agissent en faisant référence au même dispositif qui classe comme interdite la sexualité hors mariage. Comme l'observe Meryem Sellami dans son étude sur les adolescentes tunisiennes, l'impureté

¹ Entretien enregistré le 17/6/2012 dans un café de Strasbourg.

semble attribuée davantage par le regard des autres portés sur le corps¹ que par l'acte sexuel illicite lui-même.

Le scénario sexuel de la rencontre avec une jeune femme dans le cadre de l'interdit ne s'arrête donc pas à la rencontre elle-même. Le poids des significations attribuées au script de l'acte sexuel accompagnent aussi les étapes de l'abandon et de l'éloignement du scénario sexuel *stricto sensu*, jusqu'au moment où Moussa prend sa « grande douche » et arrive finalement à se purifier. La valeur attribuée à cette pratique et à l'état d'impureté qu'elle combat, contribue à prolonger les significations qui ont défini le script de l'acte sexuel en le faisant glisser au niveau intrapsychique, par lequel Moussa recompose son expérience dans les interactions successives. Les parents deviennent ainsi les interlocuteurs de référence face auxquels son script doit être caché et sa pratique de purification dissimulée, car cette dernière est révélatrice du péché qui en est à l'origine et qui structure les représentations de la conduite sexuelle aussi bien chez Moussa que chez ces parents.

Néanmoins, la distinction entre scénarios sexuels licites et illicites peut faire l'objet de lectures encore plus articulées qui compliquent davantage la structure des scripts construits par les interviewés. Les cas, que je vais présenter, de Nassim et Ayoub mettront en évidence cette complexité.

1.2 Perceptions du corps et espaces de l'illicite. Pratiques et significations de la fornication

Nassim (26 ans, Lingolsheim) habite avec sa compagne française depuis trois ans. Ce jeune homme, originaire de Casablanca et arrivé en Alsace à l'âge de 14 ans lors d'un regroupement familial. Titulaire d'un CAP d'électricien, il travaille dans l'entreprise de bâtiment de son oncle au moment de l'entretien. Nassim et sa compagne vivent en union libre depuis quelques années. Athée, elle refuse de se marier avec Nassim selon le rite musulman, bien que ce jeune homme ne lui ait jamais caché ses intentions de légitimer leur union religieusement. Nassim – que je rencontre pour un entretien dans un jardin public près du campus universitaire de l'Esplanade à Strasbourg

¹ M. Sellami, 2014, *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*, Québec, PUL, p. 39.

– a du mal à cohabiter avec cette situation : sa frustration a été aussi une excuse utilisée afin de justifier ses aventures sexuelles en dehors de leur relation de couple :

« Avec ta femme [...] t'es avec elle, t'as ton plaisir avec elle, c'est pas comme si t'as une copine [...] une copine c'est pas ta meuf, juste une copine comme ça, que voilà tu l'appelles "alors ça va ? Bien. Qu'est-ce que tu fais ce soir ? Écoute ce soir je suis là, je suis posée", tu cherches ta bouteille de whisky, tu te poses chez elle, tu bois la bouteille, tu la défonces toute la nuit et le matin tu te réveilles tout nu dans le lit, toi et elle vous êtes à poil et tu te regardes comme ça t'as plus le whisky dans le sang, t'as plus rien, tu la regardes tu te dis "bleeeh, pfu [il mime l'action de cracher]", dégueulasse ! »¹

Dans le récit de Nassim, le script de l'aventure sexuelle en dehors d'une relation stable semble correspondre à l'expérience d'une sexualité « sale », dérégulée, mélangée à d'autres tentations « illicites », comme celle de l'alcool. Ainsi, après une rupture, une fois récupéré le rapport avec sa compagne, Nassim raconte avoir compris que la stabilité de la relation de couple lui permettait aussi de ne pas commettre d'autres erreurs. Ces erreurs n'étaient pas seulement liées à la culpabilité ressentie pour avoir trompé sa copine, mais aussi au fait que Nassim reconnaissait dans la relation avec d'autres femmes la production de scénarios sexuels construits autour d'autres pratiques, comme celle de l'abus de l'alcool, qui salissaient son corps :

« [...] avec ma copine, tranquille, je rentrais à la maison, posé, tranquille, j'avais pas des soucis d'aller chez l'autre boire de l'alcool, tout niquer, faire le bordel, le matin tu te réveilles de nouveau dégueulasse. Je me suis dit "je rentre chez moi, je retourne avec ma copine, je suis bien, vas-y j'arrête les conneries" et je me suis mis correct avec elle... »

La signification attribuée à l'expérience sexuelle hors de la maison se conjugue avec la trahison de certaines « bonnes habitudes conjugales » qui font de Nassim l'« homme adultère » – de sa femme, mais aussi de son corps². Ainsi, lorsque je lui demande de m'expliquer plus précisément cette perception d'un corps contaminé par les mauvaises habitudes et abîmé par un style de vie qui dégrade sa pureté, Nassim évoque un épisode très curieux et en même temps particulièrement éclairant pour comprendre le sens de son récit :

¹ Entretien enregistré le 18/6/2012.

² M. Douglas, 1998, « La pureté du corps », *Terrain*, n° 31, pp. 5-12 [en ligne : <http://terrain.revues.org/3131>].

« Boire, pas dormir à la maison, c'est sale, tu vois. Une fois je suis allé chez une Tunisienne, on parle, on boit et tout, tac tac tac, on rigolait et tout, et moi j'avais faim, elle me dit "ouais je vais faire des *wings* de poulet", en fait ce sont des *wings* que tu fais au micro-ondes, elle me les jette au micro-ondes et je lui dis "c'est *halâl* ?", elle me dit "ouais c'est *halâl* !". Parce que on se soucie toujours de ce fait de manger, si c'est *halâl* ou pas, malgré que je bois de l'alcool, je suis chez elle, je vais aller la baiser et tout, malgré que je suis dans le *harâm* total, mais je me soucie quand même que je vais manger *halâl* ! Je lui dis "mais les *wings* ?", "ouais ouais t'inquiète et tout, sont *halâl*". Je les ai mangés, ils étaient trop bons les trucs, j'en avais jamais mangé comme ça, et depuis je cherche toujours ces *wings halâl*, partout, et je les ai pas trouvés. Je trouve les *wings* français voilà, et ils sont pas *halâl*, tu vois, et ça veut dire que les *wings* qu'elle m'a sortis ce soir-là c'était même pas *halâl*, donc il y a avait rien de *halâl*, rien [il rit]. »

La valeur symbolique attribuée au *harâm*, et donc à un comportement illicite, semble incorporée par Nassim. De surcroît, cette valeur est strictement liée à la configuration des scénarios d'action de ce jeune homme. La référence à la nourriture *halâl* est moins un objet d'une identification religieuse que l'« espace normatif »¹ pour révéler les angoisses personnelles de Nassim : elle participe à la mise en ordre des actions du sujet et à construire les rites de la relation avec les autres². À travers la réinterprétation personnelle des espaces de l'expérience sexuelle, Nassim superpose son comportement en dehors du cadre de son union stable en couple avec sa copine à la dimension de l'illicite, qui se manifeste avant tout par l'impureté des gestes et des situations qui salissent son corps et sa conduite. Au contraire, dans son espace domestique, qui construit un scénario de relation de couple différent, son corps serait protégé et éloigné de certaines mauvaises tentations (« à la maison, posé, tranquille »). Le corps de ce jeune homme devient la frontière qui dessine les limites et les contextes de sa conduite.

De surcroît, les significations attribuées aux espaces de l'action illicite se construisent par la référence à deux formes spécifiques de comportement interdit, qui ne relèvent pas seulement du domaine sexuel. D'un côté, nous observons un type de fornication qui porte atteinte à la relation considérée « licite » avec sa copine, dans le

¹ Cf. F. Bergeaud-Blackler, 2006, « *Halal* : d'une norme communautaire à une norme institutionnelle », *Journal des anthropologues*, n° 106-107, pp. 77-103 ; F. Bergeaud-Blackler, 2015, « Le halal : du rituel alimentaire à l'espace normatif », in F. Bergeaud-Blackler (dir.), *Les sens du halal. Une norme dans un marché mondial*, Paris, Éditions CNRS Alpha, pp. 9- 22.

² M. Douglas, 1979, « Les structures du culinaire », *Communications*, n° 31, pp. 145-170, p. 148 ; M. Douglas, 2001, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, op. cit., p. 24.

« chez-soi ». De l'autre, nous reconnaissons la transgression de la norme *halâl* (licite) concernant la nourriture. Ces deux formes de fornication semblent strictement liées entre elles et relatives à la construction de deux scripts sexuels différents. Comme le souligne Michel Foucault – dans son étude sur les écrits de Cassien¹ –, le sens de la fornication entretient un lien fort avec la notion de gourmandise car elle est capable d'allumer dans le corps du sujet le sentiment de l'adultère et l'amener à la perte de contrôle sur ses actions. C'est effectivement cette perte de contrôle sur son corps qui participera à la construction d'un scénario sexuel souillé, en dehors de son rapport stable de couple, et qui permettra également à Nassim de repenser sa conduite et revenir ensuite à un scénario considéré licite (« *je me suis dit "je rentre chez moi, je retourne avec ma copine* »). Ce n'est pas un hasard si Nassim fait le lien entre le contexte extérieur au chez-soi et l'illicite, la conduite interdite, l'impur, le désordre, désignant cette dimension à travers toute une série d'éléments rappelant le péché (l'alcool, la nourriture non *halâl*, la saleté, le dégoût, le vice, la tache, morale et corporelle) et en s'efforçant d'éloigner leurs significations de son espace de vie de couple, stable, *dans* le chez-soi. Les significations attribuées aux espaces de ce scénario « licite » révèlent pourtant une interprétation arbitraire de la part de Nassim. En effet, si l'on fait appel aux mêmes références normatives sur lesquelles ce jeune homme s'appuie – la relation conjugale licite vs la fornication non conjugale illicite –, l'union libre avec sa copine ne peut pas être interprétée comme une relation légitime. Nassim n'est pas marié avec sa compagne et leur rapport demeure formellement illicite au même titre que la fornication non conjugale. Néanmoins, l'interprétation personnelle de ces scénarios sexuels permet à Nassim de considérer sa relation de couple comme son espace conjugal et – avec le temps – de repenser sa conduite et de s'éloigner de ses aventures sexuelles « illicites » tout en construisant un rapport intime à son corps et à l'expérience de ses différents états de pureté et impureté.

Les logiques du rapport aux pôles *harâm/halâl* sont renégociées au fur et à mesure en fonction des expériences personnelles. Encore une fois, la force normative du dispositif licite-illicite ne demeure pas contraignante mais, au contraire, elle est plutôt un repère dont ce jeune homme se sert pour construire son récit et se situer par rapport aux expériences sexuelles vécues ainsi qu'à leurs différents scripts.

¹ M. Foucault, 1982, « Le combat de la chasteté », *Communications*, n° 35, « Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité », pp. 15-25, p. 16.

1.3 Ayoub : la construction des scénarios sexuels et l'interprétation du ramadan

Ayoub est un jeune homme originaire de Kelaâ des Sraghna, une ville rurale de la région de Marrakech-Safi. Âgé de 25 ans, il est arrivé en Italie avec sa mère et ses deux sœurs pour rejoindre son père – déjà immigré en Italie après avoir vécu en France – à l'âge de 15 ans. Ayoub est en couple avec une jeune femme italienne depuis trois ans. Il vit en union libre avec elle depuis deux ans à Pontassieve (une petite commune d'environ 20.000 habitants, aux portes de Florence). Boxeur professionnel et titulaire d'un diplôme d'études professionnelles (équivalent BEP/CAP), Ayoub travaille également dans une usine de cuir de la périphérie florentine.

Tout en se disant musulman, Ayoub révèle pourtant que sa pratique religieuse se limite au respect du seul mois de ramadan. L'interdit religieux à la sexualité hors mariage ne lui pose aucun problème. Néanmoins, pendant le ramadan son rapport à la sexualité change. Au cours d'un entretien, Ayoub raconte que, de l'aube au coucher du soleil, pendant la période du jeûne musulman, il évite d'avoir des rapports sexuels avec sa copine. Le respect du rite du ramadan, selon une dialectique d'adhésion personnalisée aux préceptes musulmans, s'articule avec l'organisation des scénarios de son expérience sexuelle. En évoquant l'impact que l'interdit joue sur sa conduite pendant les heures du jour au cours du mois de ramadan, Ayoub raconte un épisode particulier vécu lorsqu'il n'était pas encore en couple avec sa copine :

« J'étais avec une fille anglaise. Je travaillais dans un camping où il y avait plein de touristes étrangères [en Toscane]. Le jour suivant elle partait, elle était très belle, elle me draguait depuis deux semaines, et donc pendant que j'étais avec cette fille [avant l'acte sexuel], je pensais... [...] je regardais ma montre et je voyais qu'il manquait une heure à l'aube. J'étais dans ma voiture avec elle, c'était l'été, à quatre heures trente il faisait jour [il fait référence à l'horaire de la première prière de la journée] et moi j'étais avec elle. Ben, en fait je suis parti ! Je l'ai quittée comme ça, direct [...] je suis rentré chez moi et j'ai tout de suite pris ma douche, et là c'est clair que mes parents ont compris. En fait mon père m'a demandé "qu'est-ce que t'a fait hier soir ?" [...] Maintenant [avec sa copine] j'évite directement, comme ça j'évite le problème [...], avec elle c'est différent, je suis pas obligé avec elle [d'avoir des rapports sexuels] ». ¹

¹ Entretien enregistré le 22/5/2013 dans un café près de la salle de sports où Ayoub venait de terminer son entraînement.

Encore une fois, c'est le risque d'« habiter » un corps impur et taché par le péché qui conduit Ayoub à refuser le scénario du rapport sexuel. Dans son récit, c'est lorsque ce jeune homme fait le lien entre le script construit et la perception de son corps, menacé par l'impureté, qu'il interprète son action comme illicite. Avant qu'Ayoub ne mobilise les références normatives qui orientent l'interprétation et la perception des états de son corps, le scénario sexuel qui se met en place n'est pas perturbé mais, au contraire, est soutenu par Ayoub, qui souligne toutes les conditions en ayant permis l'organisation des séquences¹ – le départ le lendemain de la fille anglaise, la drague à laquelle il s'était prêté pendant deux semaines, l'attraction pour la beauté de la jeune femme, la rencontre dans la voiture. L'impact que l'ensemble de ces conditions a sur la définition du script sexuel se révèle encore plus évident lorsque Ayoub explique pourquoi la nécessité de suivre les différentes étapes produisant le scénario de la rencontre avec la jeune femme anglaise ne sont pas valables, à présent, au sein du script sexuel régissant la relation avec sa copine italienne. Dans un scénario différent – celui de la vie de couple stable, régulière, sous le même toit –, la sexualité pendant le mois du ramadan semble pouvoir être gérée de manière plus simple, en s'appuyant aussi sur le fait que sa copine connaît les exigences d'Ayoub et sa volonté de respecter le jeûne. Cela ne fait pas ressentir à ce jeune homme l'« obligation » au rapport sexuel que, au contraire, semble guider la construction du script avec la jeune femme anglaise, qui aurait dû quitter l'Italie le lendemain, faisant de cette rencontre une sorte de dernière occasion pour Ayoub, à ne pas rater.

Bien entendu, la référence à la question du corps et à la perception de ses états de pureté et impureté n'est pas le seul aspect qui oriente et définit les expériences sexuelles de ce jeune homme. Il demeure pourtant la référence normative utilisée par Ayoub afin de décrire et donner sens à deux scénarios de la sexualité distincts, construits à partir de la mise en avant du rapport à son corps et au dispositif licite-illicite. L'usage que ce jeune homme fait de ce dispositif demeure très personnel, voire contradictoire, mais c'est toujours en fonction de sa force normative que, dans son récit, l'expérience sexuelle se construit et s'exprime selon les contextes.

¹ J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*

2. Les abstinents. Contrôle du corps et évitement des scénarios sexuels

2.1 Des stratégies de détection et de déconstruction du script sexuel

Certains jeunes hommes interviewés développent de véritables disciplines du corps afin de ne pas tomber dans le péché sexuel préconjugal. Il s'agit des jeunes hommes qui se disent vierges et qui – plus précisément – au cours de leurs entretiens ont raconté n'avoir jamais expérimenté de pratiques sexuelles de pénétration génitale ni avoir expérimenté d'autres pratiques sexuelles pré-pénétratives ou non pénétratives¹ avec une partenaire (et notamment sexe oral – fellation et cunnilingus – et masturbation – stimulation des parties génitales à l'aide des mains). Les cas que j'analyserai concernent un groupe d'interviewés qui ont raconté vouloir préserver leur virginité afin de suivre un projet personnel d'évitement du péché sexuel préconjugal. Ce projet était justifié par la volonté de respecter les préceptes de la religion musulmane². Les techniques adoptées afin de garder cette pureté sexuelle – motivée par le désir d'attendre le mariage et l'union légitime avec sa femme – s'appuient sur l'élaboration de stratégies minutieuses d'évitement des scénarios sexuels qui visent à limiter, voire à empêcher la production d'un script.

Abdoullah (24 ans) est étudiant à la faculté d'ingénierie de Pise, ville où il habite avec son père depuis son arrivée en Italie avec ses parents à l'âge de 16 ans³. Pendant un entretien – dans un jardin public près de l'université –, ce jeune homme, qui se dit très croyant et musulman pratiquant⁴, explique comment il a pris conscience que sa volonté intime était d'« *offrir* » sa virginité à sa femme en suivant la leçon de l'islam. Abdoullah

¹ Cf. A. Andro, 2008, « Les jeunes qui n'ont pas encore eu de rapport sexuel, entre normes sociales et manque d'opportunités », in N. Bajos, M. Bozon (dir.), 2008, *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé, op. cit.*, pp. 149-161.

² Néanmoins, se dire « vierge » en affirmant la volonté de respecter l'interdit religieux préconjugal peut également se révéler une stratégie rhétorique pour justifier le manque d'expériences sexuelles, dû par exemple à la difficulté de se rapprocher de potentiel-le-s partenaires, voire à la volonté de cacher une orientation sexuelle minoritaire. Dans le chapitre VII, à travers l'étude du cas d'Amine, j'analyserai un aspect particulier de cette « rhétorique justificative » construite autour du pouvoir de l'interdit religieux préconjugal, à savoir la dissimulation d'une orientation non hétérosexuelle.

³ Sa mère habite dans une autre ville depuis quelques années.

⁴ Lors de la description du profil de chaque interviewé, je préciserai toujours les cas des jeunes hommes se disant explicitement « musulmans pratiquants ».

– qui, à l’âge de 19 ans, avait vécu une brève relation de couple de quelques mois avec une fille italienne, sans pourtant avoir de rapports sexuels de pénétration génitale avec elle – raconte :

« Abdoullah : Tu t’éloignes des choses qui peuvent te rapprocher de ça [du sexe], il y a tout un travail derrière ! Genre tu dois chercher à éviter les situations et au fur et à mesure tu apprends. Après, si une fois il t’arrive que t’es avec une fille toute nue qui rentre dans ta chambre, tu seras capable de ne pas tomber dans l’erreur [...].

Et tu fais quoi pour apprendre à faire ça ?

A. : Jamais aller dans des endroits que tu ne connais pas. En boîte par exemple, ou bien s’arrêter avec une fille pour parler avec elle. Voilà, si tu te rapproches d’une fille pour parler avec elle c’est parti. Le reste vient tout seul. [...] “t’es libre ? T’as quelqu’un ?”, t’es déjà en train d’y penser, t’es déjà rentré dans la logique pour. [...] Moi j’évite de regarder les filles. Pourquoi ? Parce que si tu regardes, qu’est-ce qu’il y a après ? Tu vas lui parler, tu vas l’embrasser, tu vas coucher avec elle. Il faut prévenir tout ça [...]. »¹

Le fait de ne pas fréquenter des endroits dont il ne connaît pas les dynamiques qui s’y produisent ou qui peuvent empêcher un contrôle strict de ses actions, ainsi que des actions des autres, devient une véritable technologie de soi à travers laquelle orienter son comportement. Ce sont les contraintes imposées par les espaces fréquentés qui produisent un nouveau rapport au corps et qui permettent de développer de « *nouveaux savoir-faire* »² : ces contraintes individualisent la place du sujet parmi les autres et permettent la construction d’une capacité d’agir par le corps³.

Ce qui demeure très intéressant dans le récit d’Abdoullah est l’importance attribuée par ce jeune homme à la détection du moment où le script interpersonnel s’active⁴. Lorsque ce moment est identifié (« *si tu te rapproches d’une fille [...] c’est parti* »), il se révèle le premier repère dont Abdoullah dispose pour organiser les phases successives de sa conduite. En raison de la succession ordonnée et préfigurée des étapes qui conduisent à son accomplissement, le sujet est donc capable non seulement de

¹ Entretien enregistré le 14/5/2013.

² N. Diasio, 2010, *Le gouvernement de l’incertitude. Corps, culture matérielle et maillage des temps à l’enfance*, Mémoire de synthèse en vue d’une candidature à l’HDR, Université Paris Descartes, p. 34.

³ M. Foucault, 1997, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, p. 222.

⁴ Cf. J. Gagnon, 2008, « L’utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 78.

reconnaître le script mais aussi d'intervenir sur sa construction afin d'en soutenir le déroulement ou bien d'en abandonner le parcours d'élaboration. C'est dans cette perspective que les scripts ne se révèlent pas des cadres sociaux qui forgent la place du sujet de manière directive. Ils deviennent plutôt des espaces d'action individuelle où les acteurs renégocient le pouvoir normatif du cadre d'interaction tout en construisant leurs conduites.

2.2 *Discipline du corps et souci de soi. Le cas de Mohamed*

Mohamed (22 ans, Strasbourg) est arrivé en France avec sa famille à l'âge de 14 ans. Originaire de Rabat et issu d'une famille aisée, Mohamed a dû quitter le Maroc pour suivre avec sa mère et son frère les exigences de travail du père, diplomate.

Ce jeune homme raconte avoir grandi dans une famille très croyante et très pratiquante. La question de la sexualité a toujours représenté un sujet tabou dans son milieu familial et, pour m'expliquer jusqu'à quel point elle n'avait jamais fait l'objet de discussions ouvertes avec ses parents, Mohamed décide d'évoquer une situation vécue assez fréquemment en famille. Lorsque la télévision diffuse des images faisant allusion au sexe, Mohamed se sent obligé de changer tout de suite l'émission, préoccupé d'être surpris par ses parents :

« La télé, ça m'a choqué. Les publicités c'est un peu fou, au Maroc il y a pas ça, les gens ils font pas allusion au sexe, ici c'est toujours l'allusion au sexe, et avec mes parents je suis vraiment très gêné. À chaque fois qu'il y a une pub je change, j'ai trop peur, j'ai peur des images [...], à chaque fois eux aussi, ils changent aussi, si je change pas ma mère va me dire "qu'est-ce que tu fais ? Change, c'est pas bien", c'est comme ça, c'est comme ça chez toutes les familles chez nous, chez toutes les familles. Par exemple quand j'étais à Madrid pour mon Erasmus, et j'étais parti chez une famille marocaine [...] on regardait *Simpson* et à un moment il y avait un bisou et franchement ils ont changé, tu vois ? Ça m'a surpris et tout, c'était qu'un bisou hein ! Mais chez nous c'est comme ça. »¹

Comme les autres interviewés² qui se sont dits vierges, Mohamed raconte vouloir respecter les préceptes de la religion musulmane en matière de sexualité et vouloir

¹ Entretien enregistré le 24/11/2012 dans un café de Strasbourg.

² Six au total.

attendre le mariage pour son premier rapport sexuel. Ce jeune homme, étudiant universitaire en économie, est pourtant plongé dans un milieu – comme celui de la fac – où il peut croiser chaque jour beaucoup de jeunes femmes, et où la possibilité de tisser des liens et entamer des relations ne manque pas. Bien conscient de cette condition, Mohamed raconte avoir toujours essayé d'organiser sa conduite afin d'éviter les situations susceptibles de se transformer en scénarios sexuels.

« Mohamed : J'essaie de m'éloigner des filles [...]. Je connais quelques filles, mais sans plus, j'ai pas envie vraiment de rentrer, parce que je sais que si je commence à parler avec ces filles-là je risque d'avoir des liens après c'est pas bon, c'est... Non non... Toutes les filles : françaises, marocaines...

[...]

Une fille elle passe, tu peux la regarder, écoute, le premier regard c'est le diable, si tu la regardes une deuxième fois c'est le péché...[...] Tu regardes et tu baisses directement ton œil, si tu la regardes une deuxième fois c'est la *zinâ*, c'est la *zinâ* en islam, c'est la *zinâ* du regard [...] et c'est un chemin, même dans le péché c'est un chemin [...] et dans le chemin, il y a plusieurs étapes, il y a la *zinâ* des yeux, première étape, et ce chemin ça t'amène à la fornication... »

La signification que Mohamed attribue au péché du regard – en faisant manifestement référence à la religion – devient l'appui principal sur lequel ce jeune homme construit ses actions pour l'évitement des étapes successives et conséquentes qui construisent son interprétation du script sexuel :

« En Erasmus, à Madrid, je sortais pas. Jamais. Là-bas ils font vraiment la fête, mais moi je voulais pas m'intégrer à eux, je restais tout seul dans mon coin, j'y allais même pas, je sortais pas vraiment [...]. Il y a avait plein de filles, il y en avait trop, mais je n'ai parlé à aucune, zéro. Parce que je sais qu'elles sont chaudes, et que si je me rapproche je suis foutu. Je voulais pas leur parler, même si j'avais besoin d'une information je leur demandais pas, j'allais demander à une autre personne, c'est un truc de fou hein ! [il sourit] »

Très surpris et en partie aussi rendu perplexe par sa conduite – tellement rigoureuse et austère – et par son récit – construit sur des représentations biologisées de la sexualité, où les « femmes chaudes » espagnoles deviennent une sorte de tentation irréfrenable –, j'ai essayé de comprendre si ce jeune homme avait quand même dû composer avec l'envie dont il parlait, en se rapprochant d'une fille et en faisant tomber les impératifs qui inspiraient sa conduite. Mohamed n'hésita pas à m'expliquer qu'il avait dû

combattre ses envies, en exerçant un effort permanent sur son corps afin de garder sa pureté. C'est ainsi que Mohamed, jeune homme au physique sculpté, introduisait la question qui était au cœur de son récit :

« Mohamed : Tu sais que moi je pense plus à la musculation qu'aux filles ? C'est pour ça que je fais de la musculation, en fait je fais ça inconsciemment, je dis pas que j'ai commencé pour ça, mais c'est inconsciemment. Ça fait quatre ans, le jour que j'ai commencé à faire ça j'ai commencé aussi à avoir une alimentation saine, à bien dormir, et donc pas de soirées, alimentation saine ça veut dire pas d'alcool, pas de cigarettes, je mange des fruits, légumes, la viande, quand tu rentres chez toi tu regardes les vidéos de musculation, tu regardes les choses, je suis tombé dedans, je veux pas te mentir je suis tombé dedans, mais je suis content parce que ça me permet de pas penser aux filles...

Mais cette conscience qu'il fallait se donner un style de vie spécifique, précis et tout, il y a eu un moment particulier où t'as décidé de faire comme ça ?

M. : Totalemment inconscient, j'étais juste un peu maigre et quand j'ai commencé ça m'a plu, je voyais que mon corps se transformait et ça me plaisait en fait [...]. Et ma mère aussi, elle me disait que les filles ça sert à rien que je vais perdre mon temps, même à mon frère. Il a 19 ans, il a commencé à sortir avec des filles, elle a essayé de lui expliquer un peu "tu vois après elle va se marier avec quelqu'un d'autre et voilà tu seras chômeur et tout, tu vois, il faut avoir une stabilité avec ta femme, sinon tu vas juste perdre ton temps" [...] et du coup je me suis dit, ça m'a conforté dans l'idée qu'il fallait continuer dans mon chemin. [...] L'islam c'est une religion pour prendre soin de son corps, c'est écrit dans les *hadiths*¹, et pour moi c'est un peu les deux, pour moi la pratique physique c'est une partie de la religion, ça fait partie de mon être musulman, c'est pas que pour avoir un physique sain mais aussi pour ne pas tomber dans le péché, c'est ça. En fait je fais du sport, je pratique le sport en complément pour ne pas dévier de la religion, il y a un lien entre les deux, et en même temps ça légitime ma pratique sportive, c'est les deux, ils vont ensemble [...] la musculation ça m'aide pour respecter l'islam [...]. »

La discipline sexuelle élaborée par Mohamed s'appuie donc sur l'action d'une technologie de soi à laquelle Michel Foucault consacre une attention spécifique dans le troisième tome de son *Histoire de la sexualité*². Bien que l'analyse du philosophe français se concentre sur des contextes historiques totalement différents, certaines

¹ Le terme *hadith* indique la parole et les actions attribuées au prophète Mohammed et à ses compagnons. L'ensemble des actes et des paroles du prophète Mohammed a commencé à être recueilli deux siècles après sa mort par différents savants musulmans.

² M. Foucault, 1984, *Histoire de la sexualité*, tome III. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, pp. 152-153.

analogies peuvent être repérées. M. Foucault étudie les indications adressées par le médecin grec Athénée aux jeunes pour qu'ils puissent mettre en place un régime d'abstinence sexuelle à travers l'exercice de la pratique sportive. Selon Athénée, les jeunes devraient se vouer à l'activité sportive d'une manière aussi fréquente et systématique qu'ils occupent, engagent, et fatiguent leurs corps et leurs esprits afin de sublimer leurs instincts sexuels et les diriger vers d'autres objectifs¹. Dans le récit de Mohamed, la maîtrise du corps, le souci de soi, la tempérance (*sophrosùne*)², qui permettent de dominer les pulsions du sujet, se synthétisent dans l'élaboration d'une discipline sportive qui doit être pratiquée rigoureusement afin qu'elle oriente aussi l'effort d'abstinence sexuelle. Ainsi, inscrit dans des ritualités sociales, son corps devient un « alter ego »³ contrôlé, maîtrisé, perfectionné.

L'usage que Mohamed fait de son corps et des technologies de soi à travers lesquelles il gère le rapport à l'interdit sexuel se construit sur un dialogue continu avec les significations attribuées aux scénarios de l'expérience sexuelle. Dans ce cadre, ce sont notamment les interactions que ce jeune homme préfigure, les références à la religion qu'il mobilise, et le regard de ses parents sur sa conduite, qui constituent les points essentiels par lesquels Mohamed motive son effort de préservation de sa pureté. À bien y voir, le regard de sa mère influence de façon décisive l'importance attribuée par Mohamed aux significations religieuses qui inspirent sa conduite. C'est sa mère qui rappelle à son frère qu'en s'abandonnant au péché sexuel non seulement il ne trouvera pas une « stabilité » avec sa future femme, mais qu'il deviendra aussi un « chômeur », et donc, en quelque sorte, qu'il restera un jeune incapable d'être autonome, responsable et indépendant, n'accédant jamais au statut d'adulte – qu'elle-même, sa mère, lui impose comme étape finale de son parcours biographique. Cette injonction agit également sur Mohamed. Même si c'est surtout la religion qui est mobilisée en tant que référence primaire dans son récit, elle sous-entend aussi le contrôle de sa mère sur ses actions, ainsi que l'inscription du comportement de Mohamed dans un ensemble plus vaste de relations et attentes familiales.

« Moi je me dis, il faut pas que je fasse comme lui [son frère], il faut que je continue avec mes idées [...]. Je me dis que si, bon, j'ai un rapport sexuel avec une fille, genre j'ai des rapports, c'est

¹ *Ibid.*

² M. Foucault, 1984, *Histoire de la sexualité*, tome II. *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 81, p. 271.

³ D. Le Breton, 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.

court et je vais regretter toute ma vie [...].Et si je commence par ça je vais faire mal dans tous les autres domaines, et tous les efforts que t'as faits, ils servent à rien, c'est pas une catastrophe ça ?! [...]. Écoute j'ai 22 ans, ça reste encore combien, trois, quatre ans maximum [pour se marier] !»

Les étapes et les conséquences de ses actes assument donc une temporalité bien précise. L'effort d'abstinence s'inscrit au sein d'une phase de transition vers les rôles adultes – et notamment vers la dimension conjugale – qui fait de la jeunesse une étape passagère mais fondamentale dans son parcours biographique. L'âge de la jeunesse semble assumer des limites temporelles exactes et, interprété à partir de sa valeur transitoire, il conduit ce jeune homme à « *repousser ses gratifications* »¹ intimes à une phase ultérieure de sa vie, considérée comme plus stable, plus mûre, plus adulte. L'expérience de la sexualité devient une référence primaire pour donner un sens à sa jeunesse, ainsi qu'à son effort d'abstinence qui semble être en contraste avec les conduites d'autres jeunes – par exemple son frère –, dans lesquelles Mohammed ne se reconnaît pas et qui l'amènent à élaborer ses propres « normes d'âge »².

3. Relations préconjugales, contrôle familial et arrangements normatifs

Le cas analysés jusqu'à présent ont déjà permis d'introduire la question qui sera au cœur de ce sous-chapitre : les relations entre les jeunes hommes interviewés et les membres de leur famille d'origine. L'histoire de Mohamed, par exemple, a montré, d'une part, l'importance de la question du mariage – en tant que cadre « légitime » pour l'expérience de la sexualité licite – mais aussi, d'autre part, elle a mis en évidence 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 semble également un aspect décisif, car les attentes des proches vis-à-vis des parcours biographiques de ces jeunes hommes jouent un rôle central pour l'action du dispositif licite-illicite. La nécessité de composer avec ces

¹ C. Leccardi, 2006, « Ridefinizione del futuro e nuove individualità giovanili », *La società degli individui*, n° 25, 2006/1, pp. 79-98.

² M. Bessin, 1994, « Les seuils d'âge à l'épreuve de la flexibilité temporelle », in É. Vilquin (dir.), *Le temps et la démographie, chaire Quetelet 1993*, Louvain-la-Neuve, Éditions Academia, pp. 219-230, p. 229.

attentes conduit les interviewés à élaborer différentes stratégies d'arrangement pour faire coexister leurs représentations de l'expérience sexuelle préconjugale et les interprétations qu'en donnent les membres de leur famille. Ces stratégies d'arrangement, comme on le verra, construisent un nouvel « *ordre des interactions* »¹ qui s'élabore par l'imbrication des rôles des acteurs en jeu.

3.1 Entre regard des parents et recomposition de l'illicite. L'histoire de Rachid

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 originaire de Kelaâ des Sraghna, où le père était le seul qui travaillait et était venu tenter sa chance en Italie au début des années 90, Rachid a pu profiter des efforts faits par ses parents pour s'intégrer très vite en Italie. Son père avait bientôt été embauché dans une entreprise de nettoyage, et sa mère – après le regroupement familial – avait commencé à travailler à mi-temps comme nounou. Petit à petit, ils avaient construit une stabilité financière assez solide, en permettant à Rachid – et à ses frères et sœurs – de poursuivre ses études au lycée et jusqu'à l'université. En plus, Rachid – qui habitait encore avec ses parents – travaillait à côté de ses études comme serveur dans un restaurant du centre-ville de Florence : cela lui permettait d'avoir son argent et de pouvoir contribuer avec son salaire à une petite partie des dépenses familiales.

L'école a été fondamentale dans le parcours d'intégration de Rachid. Pendant les années de lycée – que ce jeune homme avait intégré un an après son arrivée en Italie –, il avait pu apprendre la langue italienne et avait pu nouer beaucoup de relations avec ses copains et copines à l'école. Avec un petit groupe d'amis et amies italien-ne-s, il avait passé toutes ses années de formation jusqu'à l'obtention de son baccalauréat. Au cours de nos conversations, Rachid m'avait souvent raconté que seulement lors de sa première année universitaire il avait (re)commencé à sortir avec des Marocains – les étudiants et étudiantes de la faculté d'ingénierie de Florence – et que, grâce à eux, il avait « *redécouvert* » la culture arabe et marocaine. Rachid, en couple depuis cinq ans avec

¹ C. Zaidman, 2002, « Ensemble et séparés », in E. Goffman, *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, pp. 9-37, p. 11.

une jeune femme originaire de Florence – Vanessa, 22 ans –, avait passé toute son adolescence avec ses amis italiens. Il utilisait la langue arabe seulement à la maison, et il racontait que par la rencontre de ce groupe d'étudiant-e-s marocain-e-s il avait recommencé à utiliser pas mal d'expressions dialectales de l'arabe marocain, typiques des relations « *entre jeunes potes* ». Rachid avait aussi connu certaines habitudes jamais vécues au Maroc, d'où il était parti à l'adolescence : les grillades entre amis pendant les après-midi du dimanche, les soirées en boîte de nuit (notamment à Bologne, dans une discothèque fréquentée majoritairement par les immigré-e-s maghrébins), le vendredi à la mosquée, etc. Rachid ne reniait absolument pas ses relations avec ses amis italiens et, au contraire, il était l'un des très rares jeunes marocains rencontrés en Toscane capables de faire cohabiter ces deux horizons de rapports. Il allait souvent en cours avec ses copains de Florence et il mangeait ensuite avec ses camarades marocains au restaurant universitaire. Il passait des soirées avec ces derniers et puis, dans d'autres occasions, il sortait avec ses amis florentins. Rachid se partageait entre ces deux univers en cherchant à les conjuguer. Cependant, au cours de mes observations de terrain¹ je n'ai jamais vu ses ami-e-s italien-ne-s sortir avec Rachid et sa compagnie d'ami-e-s marocain-ne-s de l'université. Seule sa copine, Vanessa, avait noué des rapports très étroits avec les jeunes femmes marocaines faisant partie du groupe 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, sait que Vanessa et Rachid sont ensemble. Néanmoins, lorsque la sœur du jeune homme est présente, leur relation reste 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 de câlins, 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 hypocrite². 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 italienne et non musulmane). En réalité, sa sœur et sa mère savaient très

¹ Rachid et ses ami-e-s marocain-e-s font partie d'un groupe de jeunes étudiant-e-s que j'ai pu suivre de manière régulière entre début 2012 et l'été 2014.

² Notes de terrain du 5/6/2013.

bien que Rachid était en couple, mais, malgré cela, il 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 cacher la relation. En dernière analyse, les craintes de Rachid semblaient concentrées exclusivement sur la figure de son père¹.

Rachid avait compris – à travers les mots de sa mère, qui jouait un peu le rôle de l'intermédiaire – que le père souhaitait pour son fils un mariage avec une femme marocaine. Pourtant, Rachid n'avait jamais parlé de cela avec son père, et ce dernier n'avait pas non plus abordé le sujet directement avec Rachid. Ces non-dits entre père et fils, et la contribution des autres membres de la famille à la confirmation d'un scénario de méconnaissance volontaire des conduites des autres, avaient construit un équilibre au sein des relations familiales. Un épisode raconté par Rachid au cours d'un entretien dessine parfaitement la complexité du cadre auquel il devait se confronter :

« Ma mère, je lui ai dit que je suis en couple avec elle, mes frères le savent, mes sœurs le savent, mais mon père... il ne sait pas ça. Ou il sait mais il fait semblant de ne pas savoir. Une fois – en fait je vais toujours à la mosquée au centre-ville moi, lui c'est plutôt celle en périphérie – bref, je rentre à la maison et il me dit – scène typique des familles marocaines – [...] il parle à la troisième personne : “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 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, et puis elle est italienne et il sait qu'il peut y avoir des problèmes entre les familles et cetera [...]. »²

Cependant, le rapport avec Vanessa dans le cadre préconjugal est une question qui pose problème à Rachid aussi. Il ne s'agit pas seulement d'un aspect qui souligne le décalage dans les représentations de la sexualité et du couple entre générations différentes au sein d'une même famille. La religion est revendiquée comme une référence importante par ce jeune homme, indépendamment du regard de son père.

¹ Comme l'avait souligné Rachid lui-même pendant nos conversations

² Entretien enregistré le 2/11/2012 dans les locaux d'une résidence universitaire de Florence où ce jeune homme passait souvent ses après-midi pour réviser avec d'autres étudiants italiens.

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 pénis." 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 quand je fais ça, et ça c'est pas bien, honnêtement, c'est pas bien [...]. »

Dans le récit de Rachid, la sexualité masculine est biologisée, renvoyée à sa « prétendue nature hydraulique », pour reprendre l'expression de Jeffrey Weeks¹ : 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 préconjugal. Rachid révèle ainsi le parcours à travers lequel il a réussi à construire son propre scénario sexuel de couple en composant avec l'emprise du dispositif licite-illicite :

« 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"...

Ah oui ?

R. : Oui, mais pour rigoler hein...

Ben oui, c'est clair. Mais même si ce papier n'a aucune valeur officielle, pour toi il a quand même un sens ?

¹ J. Weeks, 1985, *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*, op. cit.

R. : Bon, il a un sens, c'est-à-dire, je sais qu'il n'a aucune valeur, mais moi avec elle, je suis avec elle depuis deux ans, je l'ai jamais trompée [...] ce papier 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. Elle n'est pas une fille comme les autres pour moi, je tiens beaucoup à elle, et quand je lui ai proposé ce papier, elle, elle était contente après, pour elle c'était un rêve [...] c'est elle qui le garde à la maison [...].

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

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

C'est 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 au mariage et 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 – personnalisé – de la référence à l'islam.

3.2 Les relations intrafamiliales 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. 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 construite¹ – qui est souple, 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 à Rachid la réalisation de sa 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 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. Le père semble vouloir faire passer des messages à son fils de manière indirecte. Il s'agit d'une stratégie qui est loin d'être dictée par le hasard. 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 les deux arrangent leurs conduites. C'est ainsi que, par exemple – pour citer un épisode raconté par ce jeune homme – 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,

¹ I. Melliti, 2008, « Les jeunes et la religion au Maghreb : entre individualisation et retour à la communauté », *op. cit.*, p. 64.

où le couple se retrouve souvent 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 maison¹.

Ces stratégies d'arrangement sont maintenues aussi lorsque les conduites de tous les acteurs en jeu doivent se confronter avec leur coprésence dans un espace commun partagé. Une fois, la sœur de Rachid avait organisé un dîner dans un restaurant de Florence pour fêter son anniversaire. J'avais été invité à rejoindre le dîner pour déguster les gâteaux marocains préparés par la mère de ce jeune homme. Au dîner, la sœur de Rachid avait invité aussi la copine 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 soirée². 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. Tout cela, parce que la révélation évidente de leur union aurait 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. Ainsi, aussi bien Rachid que son père, tous deux conscients de la conduite de l'autre, contribuaient 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 – 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 Goffman³ – en respectant les rôles assignés à chacun au sein de l'interaction elle-même.

¹ Notes de terrain du 22/12/2012

² Notes de terrain du 29/10/2013.

³ E. Goffman, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit [édition originale : *Interactional Ritual : Essays in the Face-to-Face Behavior*, New York, Doubleday Anchor, 1967].

Les logiques qui soutiennent le déroulement de la scène nous renvoient à un épisode raconté par Bronislaw Malinowski dans son essai « Le crime et la coutume dans les sociétés primitives »¹ : le suicide du jeune homme trobriandais qui se donne la mort après avoir violé la règle exogamique. Comme l'explique l'anthropologue polonais, ce n'est que lorsque son acte prohibé devient public que le jeune homme accusé décide de se suicider. Même si sa violation de la règle exogamique était déjà bien connue et aussi socialement condamnée dans la communauté trobriandaise, c'est seulement à travers l'acte de vengeance d'un autre jeune homme du groupe – amoureux de la jeune femme protagoniste de l'illicite – que le scandale se déclenche. L'accusation d'inceste devant toute la communauté rompt l'équilibre autour duquel les conduites et les jugements des membres du groupe s'arrangeaient pour dissimuler l'existence de l'acte illicite. Comme l'observe B. Malinowski,

« l'opinion publique, quand elle eut connaissance du crime, ne se sentit nullement outragée et ne fit preuve d'aucune réaction directe : elle ne se mit en mouvement qu'à l'annonce publique du crime et à la suite des insultes que la partie intéressée lança contre le coupable »².

Le père de Rachid est probablement conscient du fait que l'expérience que son fils peut faire du rapport de couple est inévitablement différente de la sienne. Rachid a quitté Kelaâ des Sraghna pendant l'adolescence et a été socialisé à d'autres modèles de la relation de couple et à d'autres significations attribuées à la sexualité. Son père, non seulement a quitté le Maroc plus tard que son fils, mais il a grandi dans un village du milieu rural – comme Kelaâ des Sraghna – trente ans avant. Pareillement, Rachid est bien conscient du fait que son père peut imaginer que ses habitudes sont différentes, et semble également comprendre le décalage entre son expérience et celle de son père, qui préférerait un mariage avec une femme marocaine et musulmane. Cependant, les deux doivent cohabiter avec leurs différents parcours, les faisant coexister dans l'espace des relations familiales. C'est justement grâce à leur arrangement avec la norme qu'ils construisent leur relation et qu'ils marquent, en même temps, leur appartenance à deux différentes générations.

¹ B. Malinowski, 1980, « Le crime et la coutume dans les sociétés primitives », in B. Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, pp. 5-93, p. 58 [édition originale : *Crime and Custom in Savage Society*, New York, Humanities Press, 1926].

² *Ibid.*, p. 58.

De surcroît, ce dispositif ne se limite pas à construire la relation père-fils, mais il construit aussi les rapports entre sœur et frère, en perspective intragénérationnelle (le rapport avec la mère – et son rôle d’« *intermédiaire* » – semble au contraire plus direct). Si la sœur de Rachid à l’habitude d’inviter la copine de son frère en tant que sa propre amie dans des dîners et dans des fêtes en famille – tout en contribuant à soutenir la logique du non-dit entre père et fils –, le rapport frère-sœur aussi semble s’articuler autour de l’arrangement normatif. Une fois, Rachid avait discuté avec Vanessa car elle n’était pas d’accord avec la décision qu’il avait prise de modifier l’écran de veille de son ordinateur personnel (de Rachid) qui montrait une photo du couple. Sa sœur, en effet, avait vu l’image et lui avait reproché cette sorte d’exhibition publique de leur relation. Vanessa avait été particulièrement frappée par cette situation, car elle ne comprenait pas pourquoi la sœur de Rachid se permettait d’indiquer à son frère la manière dont il devait utiliser son propre ordinateur, et surtout pourquoi elle se refusait de « voir » quelque chose dont elle avait parfaitement connaissance depuis longtemps¹. Rachid avait choisi d’effacer cette photo en craignant, encore une fois, que cette image puisse perturber l’équilibre du non-dit sur lequel les conduites des membres de sa famille s’organisaient, et grâce auquel sa sœur avait accepté la relation de son frère avec Vanessa sans pourtant vouloir en être un témoin direct. En ce sens, le rapport entre Rachid et sa sœur semble construire une sorte de microcosme interne à la famille, qui est un lieu de compétition mais aussi un espace de partage d’expériences facilitant « *l’apprentissage de nouvelles formes de conduites et de relations* »².

L’arrangement avec l’action du dispositif licite-illicite, et son pouvoir normatif, ne construit pas simplement des formes de bricolage individuelles – par lesquelles les sujets arrivent à justifier leur conduite en transgressant la règle –, mais il produit également de nouveaux cadres d’interaction³. La question de l’interdit sexuel préconjugal est engloutie 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. C’est ainsi

¹ Notes de terrain du 22/7/2013.

² D. Mahfoud-Draoui, I. Melliti, 2006, *De la difficulté de grandir. Pour une sociologie de l’adolescence en Tunisie*, Tunis, Centre de publication universitaire, p. 57.

³ M. Ouardani, 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, Université Marc Bloch – Strasbourg II.

qu'il se traduit en dispositif, et qu'il devient un pouvoir constitutif des relations qu'il tisse. C'est ainsi qu'il circule, et qu'il fonctionne, car son pouvoir

« n'est jamais localisé ici et là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. [il] s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont aussi en position de subir et d'exercer [son] pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte et consentante du pouvoir, ils en sont toujours le relais. [...] [son] pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux »¹.

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 à la relation de couple préconjugale – tout en continuant à légitimer le pouvoir et le sens de la norme qui interdit ce qu'ils font². L'interdit sexuel préconjugal n'est pas l'objet central du récit de ces jeunes hommes, 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 religieux³.

Encadré 1. *Les géométries plurielles de l'arrangement normatif*

Pendant les différentes phases de la recherche, j'ai recueilli de nombreux récits où les interviewés racontaient comment les formes de l'arrangement normatif – toujours en lien avec la valeur de l'interdit préconjugal – organisaient les relations intrafamiliales.

Nassreddine (29 ans, Lucques) est originaire de Casablanca. Arrivé en Italie – où sa sœur vivait déjà depuis des années – à l'âge de 19 ans, il habite depuis trois ans avec sa copine, une jeune femme marocaine, Sania, 31 ans, rencontrée en Toscane, à Lucques. Nassreddine est employé à mi-temps comme menuisier dans une petite entreprise artisanale ; sa compagne travaille occasionnellement comme aide-soignante dans une maison de retraite. Le couple vit en union libre : ils attendent d'avoir une stabilité financière pour se marier. Les parents du jeune homme habitent au Maroc et ne savent rien de la relation entre leur fils et Sania car, à chaque fois que le jeune couple rentre au Maroc avec la famille de Nassreddine – sa sœur, son mari marocain et leurs enfants –, Sania est présentée comme une amie de la

¹ M. Foucault, 1997, « Cours du 7 janvier 1976 », *op. cit.*, p. 26.

² M. Ouardani, 2005, *L'arrangement normatif : ou comment arranger et s'arranger avec les « anciennes » et les « nouvelles » manières d'être ensemble en Tunisie aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 229.

³ S. Naâmane-Guessous, 1996, *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca, EDDIF, pp. 49-50.

sœur de Nassreddine¹. La relation reste cachée aux yeux des parents car, selon ce jeune homme, ses parents ne pourraient jamais comprendre le choix de Nassreddine, car pour eux le mariage doit précéder toute relation de couple. Bien que depuis trois ans Nassreddine et Sania rentrent régulièrement au Maroc, à Casablanca, pour les vacances, les parents du jeune homme n'ont jamais posé la moindre question à leur fils concernant le statut de Sania². Ils contribuent donc à ne pas perturber l'équilibre construit encore une fois autour du non-dit. Néanmoins, une deuxième dimension complique le scénario. En Italie, l'attitude de la sœur de Nassreddine est exactement la même que celle jouée par les parents de ce jeune homme au Maroc. La sœur de Nassreddine sait pertinemment que son frère et Sania sont ensemble, mais selon ce jeune homme elle pourrait même être arrivée à se convaincre que les deux ne vivent pas sous le même toit car elle ne s'est jamais présentée chez eux sans préavis, et ne leur a jamais posé des questions concernant leur vie de couple. Comme l'explique Nassreddine, sa sœur n'accepte pas sa relation avec Sania car leur rapport reste formellement illicite : une union libre sans mariage. Selon Nassreddine, jusqu'au moment où sa sœur n'aura pas vu directement, de ses propres yeux, le couple ensemble à la maison, leur rapport pourra rester caché. Et pourtant – et là il s'agit de l'aspect le plus curieux de la question – c'est elle, sa sœur, qui propose chaque année à Nassreddine de rentrer au Maroc avec Sania, tout en lui suggérant également de la présenter à leurs parents au Maroc en tant que son amie (à elle, à sa sœur). Si au Maroc c'est la sœur de Nassreddine qui contribue à protéger le « secret » de la relation entre son frère et Sania, en Italie elle joue le même rôle que celui de ses parents au Maroc.

L'expérience de Oualid (27 ans, Florence) est semblable. Arrivé en Italie avec ses parents à l'âge de 14 ans, il a déménagé à Florence depuis trois ans pour travailler en tant que serveur dans un grand restaurant ; ses parents habitent en Vénétie. Marié depuis deux ans avec sa copine italienne, Oualid raconte que lors de leur déménagement à Florence le couple vivait en union libre. Les membres de la famille du jeune homme faisaient pourtant semblant de ne pas savoir que le couple vivait ensemble, en refusant de reconnaître qu'une telle union, sans mariage, existait. Oualid souligne que, pour garder la façade de cette méconnaissance, les membres de sa famille, et notamment son père et sa sœur, l'appelaient toujours sur son portable et non pas sur son téléphone fixe à la maison, craignant de tomber sur la voix de sa copine qui aurait rendu manifeste leur relation sans mariage³. Depuis que le couple s'est marié – selon le rite civil à la mairie, mais aussi selon le rite religieux marocain, comme le souhaitait la famille de Oualid –, la situation a totalement changé, permettant au couple d'être reconnu publiquement et donc légitimé à vivre sous le même toit.

4. La valeur du mariage pour légitimer l'illicite. S'autonomiser sous le regard des parents

¹ Notes de terrain du 16/5/2013 prises pendant un repas chez le couple.

² Nassreddine, au contraire, n'a jamais connu les parents de Sania.

³ Notes de terrain du 18/5/2012 prises à la suite d'un entretien réalisé dans le restaurant où ce jeune homme travaillait.

Le fait de ne pas avoir encore construit son propre noyau conjugal signifie pour beaucoup de ces jeunes hommes ne pas être libre d'afficher sa vie de couple aux yeux de ses parents et des autres membres de sa famille. Pour certains interviewés, cela signifie aussi rester encore « jeunes », et donc dépendants du contrôle des proches. Néanmoins, nous ne sommes pas seulement face à une condition d'objective dépendance des parents, qui tend à persister, mais c'est aussi l'autonomie de ces jeunes hommes qui est mise en question : ce qui émerge dans leur récit, c'est l'idée de ne pas pouvoir effectivement se donner soi-même les règles de son action¹. Le mariage semble alors se configurer comme l'une des solutions pour marquer l'entrée dans l'âge adulte : une sorte de rite de passage² qui désigne un moment précis de la transition, où le fils cesse d'être perçu en tant que sujet dépendant du regard et du jugement de ses proches en se découvrant – à ses yeux et aux yeux des autres – adulte et autonome.

Dans notre population de recherche, peu nombreux sont les jeunes hommes déjà mariés³, et ceux qui le sont – tous ayant déjà un travail – ont souvent fait explicitement référence à l'importance de l'union conjugale pour exprimer surtout que la « prise de responsabilités » à travers le mariage les différenciait de leurs pairs non mariés. Comme on le verra, être marié signifie en quelque sorte pouvoir s'afficher comme « plus adulte » que les autres jeunes du même âge.

Les jeunes étudiants rencontrés – issus de différents milieux, ayant déjà décohabité du domicile parental, ou vivant encore avec leurs parents en France et en Italie – ont parfois souligné le manque de moyens économiques pour se marier, mais ont surtout mis en avant l'intérêt de poursuivre leurs études et leur formation pour construire une carrière et faire leur entrée sur le marché du travail par la grande porte. Le prolongement des années de la formation repousse encore plus le moment du mariage en construisant une temporalité juvénile qui, comme le souligne Marc Bessin,

¹ K. Chaland, 2001, « Pour un usage sociologique de la double généalogie philosophique de l'individualisme », *op. cit.*

² A. Van Gennep, 1981, *Les rites de passage*, Paris, Picard.

³ Parmi les jeunes hommes interrogés, seulement six sont mariés : trois se sont mariés à l'étranger (Oualid et Hamid en Italie, mariés avec deux femmes italiennes ; Kamal en France, marié avec une femme française), les autres se sont mariés au Maroc (Abdessamad, Bouchaïb et Mohamed, tous trois immigrés en Italie, et tous trois mariés avec des femmes marocaines). Les unions contractées au Maroc – ainsi que celles contractées en Europe – sont toutes officielles, accompagnées d'un acte notarié. Je souligne cet aspect car un interviewé, Samir, s'est dit marié avec sa copine même si leur union – une cérémonie religieuse célébrée au Maroc en présence des parents du jeune homme – n'avait pas été enregistrée officiellement.

tend à prolonger le présent¹. C'est le cas de nombreux jeunes hommes interviewés, aussi bien en France qu'en Italie, ayant décidé de quitter le Maroc et leurs parents (restés au pays) afin de poursuivre leurs études à l'étranger. La formation universitaire est pour eux un projet central dans leur parcours de vie. Il s'agit d'une phase décisive pour construire une « *identité sociale* »² qui demande des efforts importants – surtout s'il s'agit aussi de travailler à côté pour pouvoir financer les études – et qui semble ne pas pouvoir coexister avec la prise de responsabilités qu'un mariage exige. Se réaliser à travers sa profession future et couronner avec un résultat positif les sacrifices faits par eux-mêmes et par leur famille sont sans doute deux parmi les motivations les plus évoquées par les jeunes étudiants rencontrés afin de justifier leur décision de repousser l'étape du mariage. Lorsque les étudiants interviewés n'ont pas fait référence à l'ambition explicite de la réalisation professionnelle, ils ont souvent souligné le rôle fondamental joué par leurs parents dans leur choix de poursuivre les études³. Les parents les avaient donc poussés à continuer leur formation en attribuant une valeur décisive aux études en tant que moyen pour « *réussir* », « *avancer dans la vie* », voire « *s'intégrer dans une autre société* ». C'est notamment le cas des jeunes hommes qui vivent avec leurs parents en Europe, qui sont issus de milieux favorisés ou qui, tout en étant originaires de milieux moins aisés, ont pu profiter des efforts faits par leurs parents ayant construit, au fil des années, une stabilité économique pour leur famille à l'étranger.

Ainsi, les parcours de la transition vers l'âge adulte s'individualisent en fonction des « exigences biographiques » de ces jeunes, et cela non seulement pour les étudiants. Les interviewés, en France et en Italie, ayant terminé leurs études et étant déjà au travail – après avoir poursuivi leur formation jusqu'à l'obtention d'un diplôme universitaire ou jusqu'au bac, ou encore ayant obtenu un diplôme d'études professionnelles du second cycle de l'enseignement secondaire – employés ou non au moment de la recherche, issus de différents milieux sociaux, mais en tout cas pas encore mariés, ont eux aussi confirmé cette tendance à repousser l'étape de l'union conjugale.

¹ M. Bessin, 2002, « Les transformations des rites de la jeunesse », *Agora débats/jeunesses*, n° 28, 2002/2, pp. 12-20, p. 13.

² J.-C. Chamboredon, 1991, « Classes scolaires, classes d'âge, classes sociales. Les fonctions de scansion temporelle du système de formation », *Enquête*, n° 6 [en ligne : <http://enquete.revues.org/144>].

³ V. Cicchelli, 2001, *La construction de l'autonomie. Parents et jeunes adultes face aux études*, *op.cit.*

Cependant, ces jeunes qui ont un emploi se confrontent avec une injonction au mariage provenant de l'extérieur qui se révèle parfois plus envahissante. Avoir un emploi veut dire aussi pouvoir être indépendant des parents : donc « Pourquoi n'es-tu pas encore marié ? » Comme le raconte par exemple Nassim (26 ans, Lingolsheim) – travailleur qui vit en union libre avec sa copine –, les membres de sa famille ne perdent pas une occasion de lui rappeler l'importance du mariage. Nassim raconte que, à chaque fois qu'il passe du temps avec ses proches – sans que sa copine soit présente –, il finit toujours par faire l'objet de reproches des membres de sa famille qui le pressent à prendre la décision de se marier. À leurs yeux, avoir un travail signifie disposer de « toutes » les conditions nécessaires pour l'union conjugale¹. Ses proches semblent ne pas prendre en compte le fait que son choix de ne pas se marier peut aussi être lié à d'autres motivations : à savoir – dans son cas particulier – l'opposition de sa copine à un mariage musulman, le besoin de fortifier leur relation, ou la volonté de faire mûrir celle-ci en vue d'une union conjugale réfléchie. De ce point de vue, le cas de Nassim semble montrer que, par rapport aux étudiants, les jeunes travailleurs sont en quelque sorte plus soumis que les étudiants au pouvoir prescriptif d'une représentation dominante de la jeunesse – en tant que phase d'instabilité et de non-accomplissement – véhiculée et imposée notamment par les proches, qui appellent ces jeunes hommes à se marier pour pouvoir finalement atteindre une stabilité et une autonomie complètes. Au contraire, la possibilité dont les étudiants disposent de justifier l'allongement de leurs parcours de transition vers l'âge adulte en recourant au facteur des études qui se prolongent semble se conjuguer beaucoup mieux avec la tendance à reculer l'étape du mariage pour faire face aux incertitudes du présent². Dans ce cas, les parents semblent partager l'objectif de leurs fils de se consacrer aux études pour construire un futur professionnel épanoui, tout en considérant également ce but comme étant décisif pour l'acquisition d'une stabilité économique qui permettrait la construction d'une sphère privée conjugale et familiale solide³.

Ce bref excursus à travers les représentations que ces jeunes hommes produisent et subissent de la phase de la transition vers l'âge adulte introduit notre discussion sur la question du mariage et sur les logiques de son inscription au sein des récits recueillis.

¹ Entretien enregistré avec Nassim le 18/6/2012.

² C. Leccardi, 2014, « Young People and the New Semantics of the Future », *Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia*, vol. 5, n° 10, pp. 41-54.

³ A. Cavalli, O. Galland (dir.), 1993, *L'allongement de la jeunesse*, op. cit.

Dans ce cadre, le pouvoir du dispositif qui construit l'opposition entre sexualités illicite et licite, en dessinant les contours de deux temporalités sexuelles – préconjugale d'une part et maritale d'autre part –, hiérarchise et attribue des significations différentes aux expériences intimes de ces jeunes hommes pendant la phase de leur transition vers l'âge adulte. Ce dispositif produit également d'autres formes d'arrangement normatif, qui se construisent au prisme du regard des proches et qui participent à repenser la valeur du mariage en tant que rite fixe, figé, en lui attribuant de nouvelles significations. Même lorsque les parents exercent leur rôle de contrôle en soutenant l'action du dispositif licite-illicite depuis le Maroc – donc à distance, sans compter sur une présence physique de proximité –, l'influence qu'a leur regard sur les trajectoires d'arrangement avec la norme des jeunes interviewés est patente. Les deux cas d'étude que je vais présenter permettront 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 re-produisent¹.

4.1 Aymane et « son » Pacs

Ayman est un jeune homme âgé de 27 ans, originaire de Casablanca, étudiant universitaire à la faculté d'ingénierie. Il est arrivé à Strasbourg à l'âge de 21 ans pour ses études. Aymane, au moment de l'entretien, est en couple depuis trois ans avec une jeune femme française, d'origine alsacienne. Ce jeune homme et sa copine – qui travaille comme collaboratrice administrative dans une entreprise – vivent ensemble dans un petit appartement près du quartier universitaire.

J'avais pu passer plusieurs après-midi avec Aymane avant de lui proposer une rencontre pour un entretien enregistré. Cela m'avait permis de commencer à traiter le sujet de ses expériences de couple bien avant l'interview formelle. En raison de cela, l'entretien avec ce jeune homme – qui s'est déroulé dans un jardin du campus universitaire de l'Esplanade à Strasbourg – s'est révélé depuis le début très spontané, et j'ai pu poser mes questions concernant ses expériences sexuelles présentes et passées sans craindre de perturber l'ambiance détendue de notre conversation. En abordant le sujet de son rapport à la sexualité préconjugale, dans laquelle s'inscrivait l'expérience

¹ M. Foucault, 1997, « Cours du 7 janvier 1976 », *op. cit.*, p. 26.

d'Aymane avec sa copine, j'avais compris que ce jeune homme avait dû composer avec le poids de l'interdit avant d'arriver à vivre sereinement sa sexualité de couple :

« Quand tu fais ça [une relation sexuelle sans être marié] t'as le sentiment que tu voles [il sourit], alors que c'est pas vrai, tu vois. Quand tu es éduqué d'une façon musulmane c'est pas bien ce que tu fais, alors que pour d'autres personnes c'est un plaisir, c'est normal. En fait pour quelqu'un qui croit à la religion c'est comme si tu touches quelque chose qui ne t'appartient pas, et quand tu touches quelqu'un qui ne t'appartient pas t'as un sentiment que t'as volé quelque chose, alors que t'as rien volé du tout, c'est pas un vol ça ! »¹

Aymane, qui se dit très croyant – mais qui, pourtant, ne se définissait pas comme musulman pratiquant – lie explicitement le scénario d'expression de sa sexualité de couple à l'illicite religieux. Avec sa copine, Aymane avait donc choisi un cadre de relation particulier qui lui permettait de tempérer sa culpabilité :

« Avec ma copine en fait je suis pacsé avec. Donc c'est une forme de mariage, ça me pose aucun problème. Pour être bien avec elle j'ai tout de suite fait ça. »

À travers le Pacs², Aymane semble surtout avoir trouvé un compromis pour conjuguer son besoin de légitimation de sa relation de couple aux yeux de ses proches, au Maroc, avec la construction d'un scénario sexuel reconnu comme étant licite par ce jeune homme à l'étranger :

« Aymane : [...] ce qui est le plus important c'est par rapport à ma famille. C'est comme si, je me suis dit "t'es en train de faire quelque chose qui va déshonorer ta famille, est-ce que tu es capable

¹ Entretien enregistré le 28/3/2014.

² Le Pacs, « pacte civil de solidarité », est un contrat conclu entre deux personnes majeures, de sexe opposé ou de même sexe, pour organiser leur vie commune (art. 515-1 du Code civil). En France, il a été promulgué par la loi n° 99-994 du 15 novembre 1999. Le Pacs établit des droits et des obligations entre les deux contractants, en termes de soutien matériel, de logement, de patrimoine, d'impôts et de droits sociaux. Il est conclu au tribunal d'instance ou devant notaire. Le Pacs peut être dissous à tout moment par la volonté de l'un ou des deux contractants. (Source : site INSEE <http://www.insee.fr/fr/methodes/default.asp?page=definitions/pacte-civil-de-solidarite.htm>). Comme le souligne Wilfred Rault, « l'ensemble des articles du texte de loi adopté en 1999 traduit l'intention du législateur de le différencier du mariage. Ainsi, les modalités de rupture du contrat (art. 515-7), prévoyant la possibilité d'une rupture unilatérale, l'absence de mention de toute exclusivité sexuelle ou encore de dévolution successorale en l'absence de testament contrastent avec le mariage » (W. Rault et le groupe CSF, 2011, « Les orientations intimes des premier.e.s pacsé.e.s », *Population*, vol. 66, n° 2, pp. 343-372, p. 345).

de le faire ? Non, je peux pas”. C’est un truc grave pour nous, tu peux pas t’installer avec une fille sans être marié avec.

Donc c’est plutôt le rapport à la famille que la religion ?

A. : Les deux, parce qu’en fait, les parents font partie de la religion ça aussi, le sexe fait partie de la religion, le fait que je suis bien avec mes parents ça aussi fait partie de la religion, et ça me fait du bien, donc tout est lié pour moi. »

Souvent utilisé par des personnes qui reconnaissent dans cette union un cadre de couple moins lié aux représentations associées au mariage – comme le souligne Wilfried Rault dans ses études sur le Pacs en France¹ – Aymane semble utiliser ce contrat pour en faire un outil de son identification religieuse et pour reproduire, autrement, les significations associées au mariage et à sa valeur de rite de passage. Ce même rite, et sa valeur, sont ainsi réinvestis de nouvelles significations².

Sa copine lui avait demandé d’aller vivre ensemble après quelques mois – comme le raconte ce jeune homme au cours de l’entretien –, et Aymane lui avait proposé de s’unir avec le Pacs pour ne pas devoir cacher cette relation à ses parents et trahir leur confiance : *« tu sens que t’es transparent, tu n’as plus rien à cacher, tes parents savent que t’es avec elle [...] c’est comme ma femme officiellement, et du coup ça me pose aucun problème »*. En effet, Aymane avait présenté cette union à ses parents comme un vrai mariage : une union officielle en France, qui aurait pu un jour être complétée par une cérémonie en présence des membres de sa famille au Maroc. Cependant, la question de la religion restait un point majeur du récit d’Aymane. Néanmoins, si, d’un côté, les attentes des proches avaient été satisfaites à travers le Pacs et à travers la perspective d’organiser une fête de mariage en famille, d’un autre côté, le sentiment personnel d’Aymane devait toujours composer avec le scénario de l’acte illicite. Il s’agissait donc d’une question intime, qui engageait le rapport d’Aymane à son identité de musulman et aux significations qu’il attribuait au scénario de la sexualité avec sa copine, dans le cadre d’une relation stable qui n’était pas un rapport passager comme d’autres vécus précédemment.

¹ W. Rault, 2007, « Entre droit et symbole. Les usages sociaux du pacte civil de solidarité », *Revue française de sociologie*, vol. 48, n° 3, pp. 555-586 ; W. Rault et le groupe CSF, 2011, « Les orientations intimes des premier.e.s pacsé.e.s », *op. cit.*

² Cf. M. Segalen, 1998, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.

Ainsi, Aymane avait choisi de « convertir » son Pacs en une sorte d'union religieuse, en réinterprétant la valeur de ce contrat selon une lecture personnalisée de ses étapes administratives. C'est seulement à travers toute une série de questions, ciblées et parfois insistantes, que cette interprétation personnalisée du Pacs put émerger au fil de notre conversation. Le long extrait d'entretien qui suit montre comment l'accumulation de questions posées et d'informations obtenues s'est révélée nécessaire au dévoilement, de la part d'Aymane, de la valeur particulière attribuée à cette union :

« Comment s'est passé le Pacs ? »

Aymane : Ben, les conditions du mariage de l'islam : il faut deux témoins et les mariés [...]. Ben, en fait chez nous [les musulmans] tu peux être juste avec un pote à toi et la mariée, vous signez les papiers et vous êtes mariés [...]. Nous [les musulmans] on part pas à l'église comme vous, on part pas à la mosquée et cetera pour faire ça. Tu peux enregistrer administrativement tout ça, ou sinon tu peux faire juste une déclaration voilà avec deux témoins, et c'est bon t'es marié [...]. Le mariage devant Dieu c'est toi et ta femme et deux témoins musulmans, le reste c'est de la bureaucratie.¹

Et toi t'as fait quoi dans le Pacs ? Les témoins c'étaient deux musulmans ?

A. : Ouais ouais [quelques secondes de silence]... Ben il faut. En fait moi je suis pas parti avec les deux témoins au tribunal, [mais lors de la signature du Pacs] ils étaient pas avec moi, en fait les témoins je les ai utilisés avant pour un papier qu'ils m'ont demandé pour le Pacs. Ça s'appelle l'attestation de célibat. Et donc du coup j'ai apporté deux témoins musulmans qui sont mes potes, ils ont signé comme quoi j'étais célibataire et ils ont signé qu'ils sont témoins, et voilà, et ça ça vaut pour moi vu les circonstances [...]. [Les parents] ils savent la situation, que je suis pas prêt du tout pour faire un grand mariage, une grosse fête et cetera, et ils savent que je suis encore en train de bâtir mon futur mais quand même je le fais dans un cadre transparent, transparent avec mes parents, et devant Dieu, voilà j'ai une relation conjugale normale.

La lecture de la première sourate du Coran...

¹ Comme le précise Imed Melliti, « en Islam, et plus précisément dans le "fiqh" (droit musulman), le mariage est par définition "un acte civil" qui ne relève pas d'une alliance scellée devant Dieu [...]. Les conditions du mariage, selon le droit musulman, sont essentiellement le consentement mutuel des deux parties (le consentement de la femme étant traditionnellement exprimé par le biais de son tuteur légal, généralement le père ou le frère aîné), l'absence d'empêchement dû à la parenté, à l'alliance ou à l'incapacité de l'un des deux époux, le versement de la dot et, enfin, sa publicité. [...] ». (I. Melliti, 2012, « Le mariage en terre d'Islam », in N. Harrami, I. Melliti (dir.), *op. cit.*, pp. 182-183, p. 182).

A. : Tu veux que je lise ?

Non non, je te dis, "al-Fâtiha"¹, ça fait aussi partie de la cérémonie religieuse, n'est-ce pas ?

A. : Voilà, voilà, ah tu connais alors !?

Ouais un peu. T'as pensé à ça aussi ?

A. : Ben j'ai pensé à ça ouais [surpris, il arrête de parler pendant quelques secondes]... J'ai pensé à ça, mais je l'ai pas vraiment fait quoi, puisque c'est pas le mari qui le fait, c'est la famille. C'est une forme pour dire confirmation, c'est la confirmation, il y a les deux familles qui arrivent, le père discute avec le père de la mariée, la mère aussi et cetera, et après ils disent "ok on s'est mis d'accord on va lire *al-Fâtiha*" et c'est une façon de dire que c'est ok.²

Donc la seule chose qui manquait dans cette situation-là c'était ça en fait.

A. : C'était ça, les familles.

Donc il y avait les témoins à travers les papiers.

A. : Ouais ils étaient demandés par le tribunal.

Ouais, mais toi tu pouvais les faire signer à des Français, ou à des non musulmans, mais t'as pensé...

A. : Ah ouais, j'ai voulu deux musulmans, je me suis investi dans un projet pour essayer de trouver un terrain d'entente.

[...]

J'ai réfléchi, j'ai réfléchi c'est vrai [quelques secondes de silence]... Le Pacs, j'ai lu sur Internet, il fallait trouver une union valable, je sais pas trop comment je suis arrivé au Pacs, je le connaissais déjà avant, j'ai fait des recherches, j'ai regardé en peu les unions qui existent, j'ai regardé les conditions du Pacs, et j'ai regardé les pièces justificatives, je me suis dit "ok, ça ça peut être ça", et je faisais toujours la comparaison avec la religion. Donc du coup voilà la religion islamique il faut

¹ La sourate qui ouvre le Coran.

² En réalité, comme le souligne Imed Melliti en décrivant le mariage en terre d'Islam, l'acte civile de « mariage est accompagné traditionnellement d'une cérémonie religieuse, exclusivement masculine, qui se déroule à la mosquée en l'absence de la mariée, au cours de laquelle l'imam (ou toute autre personne ayant l'autorité religieuse nécessaire) prononce un discours religieux qui contient les versets coraniques rappelant les bienfaits du mariage et la sagesse divine au fondement de cette institution [...] et durant lequel est récitée la fatiha pour placer le futur lien conjugal sous la bénédiction de Dieu [...] ». *Ibid.*, p. 183.

des témoins musulmans, je suis allé chercher les documents et j'ai emmené deux témoins qui sont musulmans pour signer et comme ça pour moi c'est complet, et dans mon inconscient c'était "je suis en train de faire un mariage musulman, je suis en train de le faire".

Donc pour toi quand tu étais en train de signer c'était un mariage musulman ?

A. : Ouais, voilà [quelques secondes de silence] ... Et j'ai lu *al-Fâtiha* dans mon [silence]... J'ai dit ça à moi-même, je peux te dire ça oui.

Ah, voilà. Je te remercie que tu me racontes ça, c'est quand même un truc assez privé.

A. : [...] Parce que tu sais au Maroc, le rite du mariage à l'époque, ça n'existait pas le mariage légal, officiel, au moment qu'il y a la lecture de la sourate *Fâtiha* devant ta copine t'es déjà marié, t'es déjà impliqué dans le mariage, le mariage c'est la religion, c'est l'union devant Dieu. »¹

De mon point de vue, il ne s'agit certainement pas de juger le parcours de réinterprétation du Pacs élaboré par Aymane². Ce qui me paraît intéressant, c'est plutôt de souligner que la lecture que ce jeune homme donne de son expérience sexuelle de couple, des scénarios, des espaces et du contexte où ils s'expriment, dépend encore une fois du rapport qu'Aymane entretient avec le regard des parents, avec la religion, avec l'instabilité de son statut de jeune. C'est la valeur normative de ces références qui façonne le travail personnel entrepris par ce jeune homme afin de reconnaître, d'identifier et de distinguer les comportements réputés licites et illicites. Ainsi, Aymane arrive à composer avec le cadre de l'interdit et à construire une union – et une cérémonie – qui le satisfait, mais qui semble également « imposée » par ce jeune homme au couple : son choix, en effet, n'avait pas été négocié avec sa compagne.

¹ Ici le récit d'Aymane semble renvoyer aux significations de l'union « coutumière ». Elle n'a pas de valeur en termes administratifs et n'est pas reconnue en tant que forme de mariage officiel car elle ne prévoit pas d'acte de mariage dressé par un notaire – *'adûl*. Ce type d'union se limite souvent à la seule cérémonie de la *Fâtiha* – la lecture de la première sourate du Coran –, à la présence des mariés et de témoins, non nécessairement membres des familles du couple. La littérature sociologique marocaine a réservé une attention particulière aux formes contemporaines de mariage coutumier pour chercher notamment à en analyser les controverses et surtout les risques dont elles sont porteuses pour les jeunes femmes abandonnées par leurs « maris » après l'union – surtout lorsqu'elles tombent enceintes – et ne pouvant pas revendiquer la validité de leur « mariage » en l'absence d'acte officiel. Voir notamment S. Naâmane-Guessous, C. Guessous, 2005, *Grossesses de la honte. Enquête raisonnée sur les filles mères et les enfants abandonnés au Maroc*, Casablanca, Le Fenec.

² Il s'agit par ailleurs du seul jeune homme ayant contracté ce genre d'union sur le deux terrains de recherche.

Aymane ne lui avait pas expliqué la fonction que le Pacs allait assumer pour lui : il n'avait pas décrit à sa copine l'effort de convergence réalisé afin de conjuguer les exigences ressenties en tant que musulman et le regard de ses parents sur sa vie privée. Il ne lui avait pas non plus raconté la culpabilité éprouvée après le rapport sexuel ni la manière dont elle pesait sur sa perception de leur relation. Sa copine était totalement tenue dans l'obscurité de son projet : « *elle ne comprendrait même pas mes raisons* », soulignait Aymane au cours de son entretien.

Les pauses de réflexion qui précèdent et accompagnent le récit d'Aymane semblent prolonger la construction de significations personnalisées attribuées à cette union de la part de ce jeune homme¹. Sa confession devient au fur et à mesure plus intime, et la possibilité de raconter les étapes l'ayant conduit à l'élaboration de « son » Pacs semble également aider ce jeune homme à mettre de l'ordre dans son parcours et à donner sens à ses choix. Au sein de cette dialectique, la place accordée à la question de la sexualité se révèle centrale :

« Ben, le bien-être avec moi-même, avec ma copine et avec mes parents. Avec le Pacs c'est ça principalement. Le sexe tu te sens pas en train de faire un truc mal, mais tu te sens parfaitement normal, tu vis le truc au maximum sans aucune limite. J'ai eu cette éducation pendant vingt et un ans là-bas au Maroc et je vais pas oublier ça. »

Ainsi, l'usage individualisé qu'Aymane fait de la religion et de l'administration française se combine avec le regard de ses parents et le besoin de faire converger deux horizons précis : d'une part, la vie au Maroc, son éducation, ses parents ; d'autre part, la vie en Europe, la relation avec sa copine, les contraintes de la transition vers l'âge adulte à l'étranger et le besoin de trouver une solution immédiate à sa condition d'instabilité. C'est exactement à la recherche d'un « *terrain d'entente* » entre ces deux contextes – pour reprendre l'expression utilisée par Aymane – que ce jeune homme consacre ses efforts. C'est la nécessité de construire un cadre d'union officielle par lequel inscrire le scénario de sa sexualité de couple au sein du « licite » qui contribue à rythmer le dialogue entre les paysages de sa socialisation². L'action du dispositif licite-

¹ Cf. W. Rault, 2007, « Nouvelles formes d'union, nouveaux rituels. Le PACS comme expression d'un engagement privé ? », *Informations sociales*, vol. 8, n° 144, pp. 86-94.

² D'autres raisons, peut-être plus rationnelles, peuvent pourtant être mobilisées pour analyser le choix du Pacs par Aymane. Comme l'ont souligné d'autres jeunes hommes rencontrés pendant mon étude – que j'invitais à me donner leur avis sur cette histoire – Aymane, en France avec un statut d'étudiant, aurait pu

illicite soutient le récit d'Aymane et guide l'interprétation que ce jeune homme et ses parents donnent de sa condition d'étudiant vivant à l'étranger. Une fois de plus, l'étape du mariage – ou, plutôt, les formes bricolées de l'union conjugale – est utilisée pour faire converger les points de vue des acteurs en jeu, et notamment pour gérer le rapport entre fils et parents. La valeur symbolique d'une telle étape confirme son pouvoir de moment frontière qui désigne dans l'esprit d'Aymane la réalisation d'un passage vers une condition de maturité, plus adulte, qui légitime l'action d'un autre type de sexualité et d'un autre type de relation de couple, approuvée par les proches. C'est aussi en raison du fait qu'Aymane est encore étudiant que la décision de contracter un mariage en Europe sans célébrer une « vraie fête » au Maroc est acceptée par ses parents : à leurs yeux – comme le raconte Aymane –, il reste encore un jeune, qui cherche à se responsabiliser mais qui ne peut le faire qu'en composant avec l'instabilité de sa condition actuelle. Aymane semble bien conscient des attentes de ses parents et, à travers l'arrangement de son union par le Pacs, il construit une représentation de l'étape frontière du mariage que ses proches acceptent. Dans ce cadre, le rapport de couple entre Aymane et sa copine disparaît au profit de la centralité du rapport fils-parents.

Néanmoins, les stratégies de confrontation avec l'impact du dispositif licite-illicite combiné avec l'action du regard des proches peuvent varier et donner lieu à d'autres parcours d'expression de l'arrangement normatif. L'histoire d'Hamza, que je vais présenter, offrira un autre point de vue sur les formes de l'assujettissement au pouvoir du dispositif licite-illicite. Ces formes d'assujettissement se font au prisme de la valeur attribuée au mariage en tant qu'étape frontière désignant le passage du statut de « fils de » au statut d'adulte. Le cas de ce jeune homme et de sa compagne française permettra de montrer comment les marges de manœuvre négociées par les individus au sein de leur assujettissement peuvent s'arranger autrement entre elles en révélant de nouvelles facettes de la complexe géométrie régissant les relations intrafamiliales. Ainsi nous verrons que le jeune couple (qui joue un rôle passif dans le récit d'Aymane), peut s'affirmer en tant que protagoniste central des parcours de l'arrangement normatif.

faire valoir l'institution juridique du Pacs pour renouveler son permis de séjour une fois les études terminées. En effet, en France le Pacs est considéré parmi les éléments pris en compte pour « l'appréciation des liens personnels et familiaux afin de délivrer une carte de séjour » (voir « Quels liens privés et familiaux peut invoquer l'étranger pour son séjour ? », *Document de la Direction de l'information légale et administrative de la République française*. En ligne : <http://vosdroits.service-public.fr/particuliers/F31039.xhtml>).

4.2 Mariage et rituels de convenance

Hamza (30 ans, Strasbourg) est un jeune homme originaire de Casablanca, employé dans la fonction publique, titulaire d'un master en économie. Il est arrivé en France à l'âge de 20 ans. En couple avec une jeune femme française depuis huit ans, les deux vivent en union libre. Comme dans le cas d'Aymane, afin de ne pas contrarier la volonté de ses parents, Hamza, avec l'accord de sa copine, a décidé un jour 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 évidemment 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 donnée de ce « rite en famille » d'autres jeunes hommes – notamment Samir (27 ans, Pistoia), qui se considère « marié » avec sa copine italienne 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, mais on les fait. Mais oui, 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. »¹

Hamza, qui tient à préciser son statut d'individu né et 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 s'autodéfinir 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-

¹ Entretien enregistré le 19/10/2012 dans un café à Strasbourg.

autosuffisance par rapport aux parents) à la jeunesse¹. 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 copine à travers un moment « visible » et partagé avec les membres de sa famille au Maroc l’empêchait de vivre de manière 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. Même si cette question n’était pas traitée ouvertement entre Hamza et ses parents, cette condition demeurait un facteur de conflit implicite entre la conduite de ce jeune homme et les attentes de ses parents. 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 son récit :

« 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.

Mais la lecture de la “Fâtiha”, par exemple ?

H. : 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 ! »

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

¹ K. Chaland, 2001, « Pour un usage sociologique de la double généalogie philosophique de l’individualisme », *op. cit.*

générations pour composer avec les exigences du présent¹. Dans ce cadre, la tradition s'affiche en tant que « coutume » – le trait variable et changeant des traditions, comme l'écrit Eric Hobsbawm² – construite au sein des relations entre membres d'une famille, et réinventée pour marquer la continuité avec un passé partagé³. 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 le contexte de sa relation de couple aux membres de sa famille au Maroc.

Le mariage devient un outil pour la construction de ce que Jean-Noël Ferrié définit le « *rituel de convenance* »⁴, 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, 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* »⁵. 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'Aymane, 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

¹ Cf. J. Pouillon, 1977, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 15, pp. 203-211, p. 205.

² E. Hobsbawm, 1983, « Introduction: Inventing Traditions », in E. Hobsbawm, T. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14, p. 2. La traduction française de cette introduction est disponible en ligne : E Hobsbawm, 1995, « Inventer des traditions », *Enquête*, 2, pp. 171-189 [en ligne <http://enquete.revues.org/319>].

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ J.-N. Ferrié, 2004, *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites règles et routine*, Paris, Karthala.

⁵ N. Dodier, 1993, « Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique », *Réseaux*, vol. 11, n° 62, pp. 63-85, p. 66.

relation légitimée par les regards des proches, entre le statut de jeune encore dépendant du contrôle des proches 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 n'était pas celui de réguler l'union de couple en Europe, mais plutôt de satisfaire aux « *convenances d'autrui* »¹ au Maroc. Peu importe si, après, Hamza aurait rendu valide juridiquement son mariage en France. La distinction entre deux horizons de vie, marocain et européen, semble être confirmée – comme cela avait été le cas pour Aymane. Rendre publique au Maroc cette union signifiait aussi – comme Hamza le précise – 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 – était bien en couple dans un cadre légitime de « relation conjugale », grâce auquel il était devenu autonome et par lequel il avait acquis le droit de choisir librement comment envisager son rapport de couple.

¹ J.-N. Ferrié, 2004, *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites règles et routine*, op. cit., p. 204.

Conclusion du chapitre V

Ce chapitre a permis de comprendre selon quelles logiques le dispositif de sexualité licite-illicite exerce son impact normatif sur les conduites des jeunes hommes rencontrés, mais aussi comment il se renouvelle et il se reproduit en réseau, à travers les actions de différents acteurs, en montrant aussi que le sexuel se révèle par son dialogue avec le non-sexuel¹.

Si, dans un premier temps, mon attention s'est concentrée sur le rapport personnel que les interviewés entretiennent avec ce dispositif et sa force normative – à travers la relation à soi, à son corps, à ses états de pureté et impureté –, dans un deuxième temps j'ai montré comment ces processus de réflexivité individuelle se confrontent avec les représentations de la sexualité d'autrui : les partenaires, mais surtout les membres de la famille d'origine, et notamment les parents. L'action du dispositif s'est révélée bidirectionnelle : elle cible les expériences de couple des fils mais elle définit également les formes de contrôle de ces expériences par des parents qui sont, à leur tour, soumis à l'action du même dispositif. Ainsi, j'ai montré comment, en fonction de différentes expériences migratoires, la dialectique de l'arrangement normatif intergénérationnel se construit selon des logiques diverses en France et en Italie : en suivant les contraintes de la coprésence ou de la non-coprésence entre les acteurs en jeu.

L'expérience de la sexualité et de ses scénarios participe à rythmer les parcours de la transition vers l'âge adulte. Le rite du mariage – et les différentes manières d'en interpréter la valeur² – semble se configurer en tant que repère le plus visible pour les interviewés (et leurs proches) afin de se situer – et situer les expériences de la sexualité – sur le chemin de la transition vers l'âge adulte. Dans ce cadre, il ne s'agit pas d'entendre le mariage en tant que rite de passage et de « séparation »³ de la famille d'origine qui marque *le* moment de l'entrée dans l'âge adulte. Au contraire, ce sont les logiques plurielles d'« adaptation » et de « renouvellement »⁴ de ses significations – en fonction des expériences des interviewés – qui en ont montré l'influence sur les conduites des acteurs. L'étape du mariage se révèle un appui fonctionnel à la

¹ P. Simon, 2002, « Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité ? » Entretien avec Michel Bozon, *op. cit.*, p. 16.

² Cf. Bozon, 1992, « Sociologie du rituel du mariage », *Population*, vol. 47, n° 2, pp. 409-434, p. 410.

³ A. Van Gennep, 1981, *Les rites de passage*, Paris, *op. cit.*

⁴ M. Bessin, 2002, « Le recours au rite : l'exemple du service militaire », *Agora débats/jeunesses*, n° 28, 2002/2, pp. 34-45, p. 35.

construction de nouvelles marges d'action individuelles qui se dessinent au prisme des relations intrafamiliales, intra et intergénérationnelles. De surcroît, l'arrangement des conduites autour de cette étape frontière permet la confrontation entre générations et, souvent par le non-dit, l'évitement de conflits ouverts entre représentations diverses de la sexualité et de ses scénarios.

CHAPITRE VI

Le dispositif de double standard. Scripts sexuels, masculinités dominantes et rapports de genre

Introduite par l'historien Keith Thomas¹, la notion de double standard a été appliquée au domaine de la sexualité pour indiquer la logique de « *double morale* »² qui guide l'interprétation des conduites sexuelles des hommes et des femmes selon des critères différents et opposés, construits à partir de la distinction entre les sexes. Ainsi, les parcours et les formes de l'expérience sexuelle s'inscrivent dans une logique de « *double dépendance asymétrique* »³ – pour reprendre l'expression de Michel Bozon – selon laquelle les principes qui inspirent le jugement sur la conduite sexuelle féminine ne valent pas – ou ne valent pas de la même manière – pour les conduites sexuelles masculines. Pour donner un exemple assez commun, une femme ayant eu plusieurs partenaires avant le mariage peut être représentée comme une femme « facile » qui, de surcroît, n'est pas appropriée pour le rôle d'épouse – cette dernière devant plutôt rester chaste jusqu'au mariage –, alors qu'un homme ayant eu les mêmes expériences est plus difficilement victime d'une telle dévalorisation.

La logique du double standard, donc, organise et hiérarchise les conduites sexuelles masculines et féminines. Mais elle contribue aussi à biologiser – et à banaliser – l'interprétation des comportements sexuels. Elle peut confirmer certains lieux communs, comme par exemple l'idée selon laquelle les biographies sexuelles féminines se caractériseraient par la recherche d'expériences réfléchies et liées à l'investissement affectif, alors que les hommes suivraient davantage les pulsions d'une sexualité « hydraulique », dictée par l'instinct, l'érection et la nature animale du « chasseur », qui fait de la femme sa « proie » et l'« objet » de son plaisir⁴. Dans ce cadre, l'homme est en

¹ K. Thomas, 1959, « Double standard », *Journal of the History of Ideas*, vol. 20, n° 2, pp. 195-216.

² M. Crawford, D. Popp (2003), « Sexual Double Standards : A Review and Methodological Critique of Two Decades of Research », *Journal of Sex Research*, vol. 40, n° 1, pp. 13-26.

³ M. Bozon, 1998, « Amour, désir et durée. Cycle de la sexualité conjugale et rapports entre hommes et femmes », in N. Bajos, M. Bozon, A. Ferrand, A. Giami, A. Spira (dir.), *La sexualité aux temps du sida*, *op. cit.*, pp. 175-234, p. 231.

⁴ Cf. L. Allen, 2003, « Girls Want Sex, Boys Want Love : Resisting Dominant Discourses of (Hetero)Sexuality », *Sexualities*, vol. 6, n° 2, pp. 215-236 ; L. Allen, 2007, « Sensitive and Real Macho all at the Same Time : Young Heterosexual Men and Romance », *Men and Masculinities*, vol. 10, n° 2,

quelque sorte appelé à assumer l'origine naturelle de son instinct sexuel. Ainsi, comme le disent Raffaella Ferrero Camoletto et Chiara Bertone, une sorte de cycle masculin de la « réponse sexuelle » – pour reprendre la définition utilisée par William Masters et Virginia Johnson¹ – semble s'imposer : l'érection et l'orgasme s'affirment en tant que conditions fondamentales d'une sexualité masculine « normale » et non pathologique². La femme, de son côté, se limiterait simplement à soutenir une lecture de la sexualité hétéronormative, où la complémentarité des sexes est le principe inaliénable qui inscrit la partenaire féminine en position subordonnée à l'homme dominant³.

En me départant d'une perspective essentialiste, dans ce chapitre je montrerai comment les jeunes interviewés utilisent le double standard en tant qu'outil pour définir et mettre en récit leurs conduites sexuelles.

Dans un premier temps, je décrirai comment le dispositif de double standard sexuel se traduit également en dispositif de double standard culturel, opposant la femme « marocaine » et/ou « musulmane » à la femme « européenne », française ou italienne. Nous verrons ainsi selon quels parcours cette distinction devient un outil pour marquer la différence entre « nous », les minoritaires, et « vous », les majoritaires.

Dans un deuxième temps, j'analyserai l'impact de la double morale sexuelle sur la définition des cadres de l'expérience dite « conjugale » et de l'expérience considérée comme « extraconjugale ». Je me concentrerai notamment sur les différentes significations et les différents répertoires sexuels mobilisés pour décrire ces deux scénarios, tout en cherchant à montrer l'impact de l'hétéronormativité sur la mise en scène d'une masculinité dominante qui vise à subordonner le rôle de la femme au sein du script sexuel construit.

pp. 137-152 ; S. M. Jackson, F. Cram, 2003, « Disrupting the Sexual Double Standard: Young Women's Talk about Heterosexuality », in *British Journal of Social Psychology*, vol. 42, n° 1, pp. 113-127.

¹ W. H. Masters, V. E. Johnson, 1966, *Human Sexual Response*, Toronto et New York, Bantam Books (traduction française : 1968, *Les réactions sexuelles*, Paris, Robert Laffont).

² R. Ferrero Camoletto, C. Bertone, 2009, « Like a sex machine ? La naturalizzazione della sessualità maschile », in E. Ruspini (dir.), *Uomini e corpi. Una riflessione sui rivestimenti della mascolinità*, Milan, FrancoAngeli, pp. 133-150.

³ Cf. J. Holland, C. Ramazanoglu, S. Sharpe, R. Thomson, 1998, *The Male in the Head: Young People, Heterosexuality and Power*, Londres, Tufell Press ; S. Jackson, S. Scott, 2004, « Sexual Antinomies in Late Modernity », *Sexualities*, vol. 7, n° 2, pp. 233-248.

1. Le double standard sexuel comme double standard culturel

La question de la virginité de la femme est sans doute un exemple emblématique d'application de la logique du double standard. Dans les récits recueillis, cette question est centrale. Certains jeunes hommes interviewés ont souligné que le premier élément de distinction entre sexualité masculine et sexualité féminine consiste en la « matérialité » de la virginité de la femme, symbolisée par l'intégrité de l'hymen. La « non-visibilité corporelle » de la virginité masculine a ainsi été évoquée comme la première raison permettant à l'homme une plus grande liberté d'expérimentation de la sexualité pénétrative sans le risque qu'une telle expérience devienne l'objet de jugements fondés sur une preuve « physique », comme cela peut être le cas pour la femme.

Néanmoins, cette opposition entre « natures » du corps féminin et du corps masculin n'est pas la seule capable de raconter les asymétries entre sexualités masculine et féminine. La rhétorique des jeunes hommes rencontrés s'est souvent concentrée sur un autre point, qui est pourtant indirectement lié à l'opposition que je viens de décrire. À plusieurs reprises, l'homme a été défini par les interviewés comme une « *machine à sexe* »¹, guidée par une exigence « naturelle » différente de celle de la femme, qui, au contraire, serait capable de contrôler avec beaucoup plus de facilité ses instincts sexuels. Comme l'explique Saïd (24 ans), étudiant de master en pharmacie à Strasbourg :

« C'est le besoin biologique sale qu'on a nous les hommes et qu'on peut pas s'en passer. C'est des hormones, on est programmé pour ça. C'est que nous, la seule différence entre les hommes et l'animal, c'est que nous on peut aller contre nos instincts alors que l'animal il peut pas, c'est la seule différence [...] on a des hormones, on est programmés pour ça. La femme aussi, mais c'est vrai aussi que les femmes ont une capacité majeure de se retenir, et c'est simple c'est biologique, c'est biologique ! La libido chez nous, les hommes, la testostérone c'est des hormones androgènes, c'est des molécules qui ont une force majeure, chez les filles c'est plutôt l'ocytocine, l'estrogène. Après ça dépend des filles mais généralement c'est comme ça, en général elles peuvent maîtriser la libido. »²

¹ R. Ferrero Camoletto, C. Bertone, 2009, « Like a sex machine? La naturalizzazione della sessualità maschile », in E. Ruspini (dir.), *op. cit.*, p. 133.

² Entretien enregistré le 22/10/2012 dans un snack-bar du centre-ville de Strasbourg.

De surcroît, selon de nombreux interviewés « *c'est [à] la jeunesse [que] la puissance sexuelle est au maximum. On est des vrais chasseurs quand on est jeune* » – comme l'affirme Idriss (22 ans, Strasbourg), étudiant universitaire en ingénierie¹. Faire preuve de sa masculinité virile est donc non seulement un enjeu de l'identification masculine mais aussi un terrain pour affirmer l'appartenance à une classe d'âge – gérée – de référence. Mettre en scène une sexualité débordante permet de se situer « parmi les hommes ». Il s'agit de construire et marquer son opposition à une sexualité féminine interprétée, au contraire, comme étant pudique et modeste, et de faire coïncider sa jeunesse virile avec l'expression de la « nature » sexuellement active qui caractérise une « communauté de destin » de référence, masculine et juvénile².

Cependant, le double standard sexuel ne s'exprime pas seulement en fonction d'un jugement concernant les conduites et les instincts sexuels des hommes et des femmes. Sa mobilisation peut entraîner aussi la construction d'une dialectique de double morale qui hiérarchise les sexualités masculine et féminine en fonction de la culture d'appartenance des individus. Un exemple en est le récit de Driss (30 ans, Illkirch-Graffenstaden), étudiant de master, originaire de Casablanca :

« C'est vrai que les Françaises, bon les Européennes, bon les Françaises parce qu'on est en France, au moment qu'elles sentent quelque chose elles se dirigent directement vers toi quoi [il rit], du coup t'arrives pas à t'arrêter [...] si tu demandes à n'importe quel Maghrébin qui est ici il va te dire la même chose [...] alors qu'avec une musulmane non, normalement il doit pas être ça, mais puisque les Françaises sont chaudes [rire], je sais pas quoi, c'est comme ça ! C'est pas la même chose. Parce qu'avec les musulmanes bon, on regarde toujours les musulmanes avec respect en fait, respect pour elle, respect pour sa famille, donc il y a toujours quelque chose qui te bloque. C'est pas comme ici avec une Française, tu dois sortir avec elle, tu vas te balader et après on regarde, on va regarder où cela nous amène. Avec les musulmanes non, si tu t'intéresses à une fille c'est pour le mariage c'est pas pour autre chose, seulement pour le mariage, parce qu'en fait les Françaises c'est pas comme nous en fait, elle veut que tu sors avec elle, elle veut que tu parles, boire un café, na na ni na na na, petit à petit ça va amener que tu couches avec elle, tu vois. Alors qu'avec une musulmane non, si tu penses comme ça elle te dit "stop, qu'est-ce que tu veux ?" »³

La manière dont ce jeune homme mobilise la dialectique du double standard ne lui permet pas seulement de distinguer entre sexualités masculine et féminine, mais aussi

¹ Notes de terrain du 7/4/2013.

² Cf. M. Bozon, 1981, *Les conscrits, op. cit.*

³ Entretien enregistré le 15/3/2012 dans son logement.

de préciser qu'il existerait une sexualité féminine musulmane¹ et une sexualité féminine française ou européenne, vis-à-vis desquelles sa masculinité aussi, de manière conséquente, se manifesterait différemment. Il s'agit, donc, de la construction d'un double standard culturel à partir de l'exercice d'une dialectique de double standard sexuel.

Dans le récit de Driss, la distinction entre sexualité masculine et sexualité féminine s'articule avec la question de l'origine de la femme pour véhiculer une « asymétrie culturelle » entre acteurs et habitudes sexuels. Dans ce cadre, la référence à la « femme musulmane » n'est pas véritablement une référence à la religion – et d'ailleurs la figure que ce jeune homme lui oppose n'est pas celle de la femme « catholique » ou « protestante », mais plutôt « européenne ». Nous sommes face à un usage arbitraire d'un élément – parmi d'autres – de la culture d'appartenance de ce jeune homme pour mettre en évidence une asymétrie. Il s'agit pour Driss de ce que Saïd appelle le « *facteur culturel* » :

« Avec une Arabe [par rapport à une jeune femme française] c'est quand même un niveau différent. Ne prends pas ça comme une discrimination hein [il s'adresse à moi en tant qu'« européen »], c'est culturel, pour moi il y a beaucoup plus de règles religieuses dans les pays arabes qu'en Europe.

[...]

C'est un truc culturel c'est pas que la fille, il y a autre chose, il y a une famille derrière et moi je me projette ça, voilà, c'est ma famille, c'est ma cousine, c'est machin, et même ses parents à elle. Les parents, il y a rien de plus triste pour eux que de voir leur fille bafouée. Parce que pour elle, comme on dit, le paradis et au niveau du talon des femmes, le paradis c'est sous les pieds de la femme, une valeur, la valeur d'une famille se repose sur la femme. Si tu bafoues cette fille t'as bafoué toute la famille, c'est pas que la fille, c'est pas que la fille. C'est pour ça que je pense toujours à, je suis pas tout seul, je porte aussi le nom et l'image de ma famille, eux ils ont vraiment fait des efforts derrière moi, je peux pas bafouer tout ça, je peux pas les trahir en faisant des choses comme ça tu vois, et donc si je veux faire un truc je demande, je demande toujours [si la fille est vierge ou pas]. »²

¹ Il importe de souligner que le texte coranique ne parle jamais de distinction entre virginités masculine et féminine. Ce sont plutôt les interprétations de la Tradition prophétique (*sunna*) qui ont construit, à travers les siècles, la dialectique du double standard sexuel (voir à cet égard I. Ben Dridi, 2013, « Bris-collages des vertus et accommodements religieux en terres d'Islam », in F. Rochefort et M. E. Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, pp. 153-163, p. 155).

² Entretien enregistré avec Saïd le 22/10/2012.

Dans le cadre d'un récit qui demeure très normatif, la virginité de la femme est érigée en marqueur d'une appartenance ethnique réinvestie en tant qu'emblème identitaire à l'étranger¹, qui fait de la sexualité féminine la dépositaire de la réputation de l'homme, de la famille, de son pays, de sa culture (opposée aux habitudes, sous-entendues trop libertines, d'une autre culture).

De son côté, Houcine – 26 ans, originaire de Biougra, petite ville du sud du Maroc, arrivé à Strasbourg pour ses études –, en expliquant pourquoi il préfère ne pas avoir de relations avec des filles marocaines à l'étranger, évoque le respect d'un « *patriotisme sexuel* »². Néanmoins, dans d'autres situations, lorsque l'origine de la partenaire ne semble pas lui poser problème, le scénario sexuel change, et c'est plutôt la mise en scène d'une masculinité virile qui se met en évidence. L'épisode qu'il décrit en racontant une soirée en boîte de nuit avec ses amis marocains, dans laquelle il avait rencontré une jeune femme irlandaise, est emblématique :

« Houcine : Tan tan tan, dix secondes et puis voilà. C'était en boîte, déjà elle m'amène aux toilettes et tout, heureusement il y avait de gens, sinon je sais pas s'il y avait personne. Et après on est parti chez moi [...] tu t'imagines, il y avait mes amis, tu t'imagines si je disais non ou quelque chose, mes amis disaient "c'est quoi ce garçon ?" [...]

Donc c'est important quand même l'idée de tes amis.

H. : Bon, ils m'avaient vu avec elle, si je disais non, *mamma mia* ! Il faut bien montrer en quoi on est des hommes ! Et donc le fait de dire non peut sembler bizarre [...]. »

Pour Houcine, le scénario de la soirée en boîte contribue à la construction d'un script sexuel qui produit l'injonction à la sexualité active, virile et hétérosexuelle, à travers laquelle s'affirmer dans son « rôle d'homme » et être reconnu par les pairs, dans l'espace homosocial, en tant que « vrai » homme³. La référence normative à un prétendu

¹ E. Lemerrier, 2010, « Garçons et filles - L'expérimentation des rencontres affectives », in F. Lorcerie (dir.), *Pratiquer les frontières : jeunes migrants et descendants de migrants dans l'espace franco-maghrébin*, Paris, CNRS Éditions, pp. 233-245, p. 234 ; S. Tersigni, 2001, « La virginité des filles et l'"honneur maghrébin" dans le contexte français », *Hommes et migrations*, n° 1232, pp. 34-40, p. 34.

² Entretien enregistré le 20/3/2012 dans mon logement à Strasbourg.

³ M. Flood, 2008, « Men, Sex and Homosexuality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *op. cit.*, p. 345.

« *patriotisme sexuel* » n'est pas un obstacle pour la mise en scène de sa masculinité dans le cadre d'une relation avec une jeune femme irlandaise, et c'est justement l'origine non marocaine de la partenaire qui semble contribuer à renforcer chez Houcine l'exigence de confirmer aux yeux des pairs marocains sa sexualité débordante. Encore une fois, c'est la distinction entre femme marocaine et femme non marocaine qui construit la logique de double morale par laquelle juger la sexualité de la partenaire et définir les stratégies d'action de la masculinité.

1.1 L'arrivée en Europe : un accès différent à l'expérience de la sexualité ?

Comme on le voit, au sein de la dialectique du double standard se dessinent et s'inscrivent également les enjeux intrinsèques au rapport entre population majoritaire et population minoritaire. C'est exactement sur cette dernière question qu'il me paraît intéressant d'insister.

Selon beaucoup de jeunes hommes interrogés – et notamment ceux qui sont arrivés en France et en Italie seuls pour poursuivre leurs études à l'université, donc surtout les jeunes ayant entre 18 et 22 ans –, la migration en Europe est aussi une migration vers une société définie comme « sexuellement libre ». Ainsi, l'arrivée en France et en Italie a souvent été représentée dans leurs récits comme un moment de confrontation avec les habitudes sexuelles d'une société libertine, totalement différente de leur milieu d'origine.

L'image stéréotypée d'une société européenne qui véhicule une sorte d'injonction continue à la sexualité est notamment soutenue par la rhétorique du « dépaysement à l'étranger » à travers laquelle ces jeunes hommes cherchent à se réapproprier un lien fort avec leur pays, en s'appuyant surtout sur la référence à la religion¹. Devant les (prétendues) nouvelles tentations européennes, le repli sur certains traits de la culture d'origine se configure en tant que stratégie pour négocier une place identitaire à l'étranger. Pour donner des exemples, ces jeunes ont parfois regretté le manque d'une mosquée à chaque coin de rue comme au Maroc pour s'arrêter et prier à tout moment de la journée ; ou la difficulté de pouvoir faire les cinq prières quotidiennes dans une société non musulmane – en laissant croire que ces pratiques étaient toujours respectées

¹ I. Melliti, N. Harrami, 2012, « Introduction », *op. cit.*, p. 17.

lorsqu'ils vivaient encore au Maroc ; ou encore, la fatigue de devoir reconnaître et acheter la nourriture *halâl*, etc.

Or, il faut préciser qu'une grande partie des interviewés sont originaires des grandes villes du Maroc, où les habitudes des jeunes, et notamment des étudiants (ceux qui, souvent, sont issus des milieux les plus aisés), ne diffèrent pas beaucoup de celles que l'on peut repérer en Europe. Comme j'ai pu m'en rendre compte pendant mes missions de terrain à Casablanca et à Rabat, sortir en boîte, connaître des jeunes femmes et avoir des expériences sexuelles avec une partenaire lors de la première rencontre ne sont pas des situations «étrangères» pour un jeune homme, et que seule la vie européenne permettrait d'expérimenter. Une fois, j'avais pu participer à une petite fête entre jeunes étudiants et étudiantes universitaires (une dizaine de jeunes au total, tous issus de milieux plutôt aisés) dans une villa, à Casablanca, chez un ami de Rachid – 26 ans, connu à Strasbourg, et que j'avais accompagné au Maroc lors de son retour au pays pendant les vacances d'été en 2013. Le jeune Casablancais qui avait organisé cette fête était seul à la maison car ses parents étaient partis en vacances. Les récits de deux jeunes hommes avec qui j'avais pu discuter pendant la soirée avaient confirmé mes impressions¹. Selon eux, dans ces fêtes, les occasions pour rencontrer des jeunes femmes, boire, avoir des rapports sexuels, ne manquaient pas, et mes deux interlocuteurs racontaient aussi que c'était justement dans ces occasions qu'ils avaient rencontré leurs copines actuelles. Encore une fois, je ne sais pas si les récits recueillis étaient vrais ou inventés. De surcroît, deux témoignages ne peuvent pas être considérés représentatives de la condition de tous les étudiants universitaires de Casablanca. Néanmoins, le discours tenu par ces jeunes hommes confirmait que les scénarios de la relation sexuelle préconjugale, loin du regard des parents, dans la transgression des préceptes de la religion musulmane, étaient – du moins – familiers pour les jeunes de ces milieux².

De surcroît, il faut également souligner que, parmi les jeunes hommes arrivés en Europe pour leurs études, et rencontrés au cours de cette recherche, presque tous ont eu leur premier rapport sexuel au Maroc. Le fait d'avoir vécu plus longtemps au pays

¹ Notes de terrain du 3/7/2013.

² Il s'agit aussi d'une facette du Maroc décrite par le langage du cinéma. Le film *Marock* de Laïla Marrakchi, par exemple, sorti en 2005, cité et évoqué à plusieurs reprises par les interviewés en France et en Italie – venant de différentes zones géographiques du Maroc – décrit les habitudes de la jeunesse marocaine appartenant aux milieux aisés des grandes villes.

(jusqu'à l'âge de 19, 20 ans) par rapport aux jeunes qui avaient émigré autour de l'âge de 14, 15 ans, peut certainement expliquer cet aspect. Mais, cela montre également que la mobilisation de la rhétorique du dépaysement face aux habitudes sexuelles européennes est peut-être plus un outil qui permet à ces jeunes hommes de marquer une distinction entre « nous » et « vous » que le résultat d'un véritable conflit culturel.

Toutefois, un aspect qui revient de manière fréquente dans les récits des interviewés est la différence substantielle, observée par ces jeunes hommes, entre l'Europe et le Maroc du point de vue de l'« accès » aux partenaires sexuelles. Comme l'explique Aymane (27 ans, Strasbourg), qui avait déjà eu son premier rapport sexuel au Maroc avant d'arriver en France :

« Il y a quand même un choc [...]. Ça m'est arrivé, une histoire personnelle aussi, ça ne se passe pas comme ça au Maroc. Une fille, je suis sorti avec elle, c'est le fait que tu peux facilement avoir la fille ici, ça m'a choqué au départ. Je pars fumer une cigarette avec elle et en revenant, c'est fait, c'est bon, j'ai couché avec elle, ça a été très facile, choqué. Et elle m'a dit que "moi j'ai déjà un copain" et elle m'avait pas dit ça avant, et "j'aimerais bien que vous restez tous les deux, tu peux rester avec moi". Moi je suis parti tout de suite, j'habitais juste à côté donc "ok, ça marche, au revoir", ça n'existe pas, c'est fou ! Et du coup t'as une espèce de sentiment de mépris pour la femme au départ. Cette fille que je t'ai dit c'était une pute, parce qu'elle me demande de rester avec elle, donc c'est une pute, mais le sentiment de mépris c'est que tu te dis "putain, c'est bon, il faut juste que je la drague et c'est bon, elle est dans mon lit ce soir", alors tu dis c'est une pute, c'est juste que tu la paies pas. Alors qu'après j'ai connu des filles, ça existe des filles que tu peux rester avec elle trois mois, quatre mois, cinq mois, sans rien faire, tu peux rien avoir, ça dépend des expériences, t'as des idées, t'arrives avec des idées et moi la première interprétation que j'ai eue c'est que les filles sont toutes des salopes quoi ! [...] Beaucoup de choses sont différentes ici, la virginité aussi, ici ça veut rien dire. Les filles, la plupart ont déjà des expériences, tu peux pas trouver une fille vierge déjà. Ça aussi ça m'a choqué, une fille au Maroc qui n'est pas vierge et qui n'est pas mariée c'est la honte, alors qu'en France les mères elles sont très contentes quand leurs filles perdent leur virginité, parce que ça veut dire que c'est une femme, que les hommes s'intéressent à elle, et en tant que Marocain par rapport à ma culture, t'es choqué. Comment ça se fait que, à deux heures d'avion, là-bas c'est la honte et ici c'est la fête ? »¹

Le récit d'Aymane semble confirmé par un autre jeune homme, Khalid (24 ans), originaire de Mohammedia, ville côtière située près de Casablanca, arrivé à Strasbourg

¹ Entretien enregistré le 28/3/2014.

pour ses études universitaires à l'âge de 18 ans, lorsqu'il n'avait pas encore vécu sa première expérience sexuelle :

« [...] si tu veux qu'on parle vraiment de sexualité c'est l'accès aux filles qui est différent, donc là-bas c'est surtout que, voilà, supposons que tu sors avec une fille, supposons, supposons que toi t'as une envie et elle a une envie, et vous êtes d'accord : de un, ben, il y a la religion, de deux il y a la culture et qui dit culture dit famille, dit regard des autres par rapport à la fille, par rapport à, surtout à la fille, parce que ben tu t'en doutes que c'est une société de mecs, donc voilà si le mec le fait ou si la fille le fait c'est pas la même chose, c'est mal vu, voire c'est une pute quoi, enfin, encore ça commence à se moderniser mais c'est pas [...] ici c'est pas la même chose ici en Europe hein, quand tu, voilà c'est différent, ben, si toi t'as envie et elle la fille a envie on cherche pas midi à quatorze heures [...]. »¹

Dans les récits d'Ayman et Khalid on retrouve beaucoup d'éléments qui construisent la dialectique du double standard sexuel, ainsi que sa traduction en enjeu de l'expérience migratoire. Au Maroc, dans une « *société de mecs* », l'interprétation de la réputation sexuelle de la fille ne suit pas les logiques qu'accompagnent la lecture de la conduite sexuelle du garçon, ce qui contribuerait à rendre l'expérience de la sexualité moins facilement accessible au pays par rapport à l'Europe.

Derrière la distinction entre « *fille bien* » et « *pute* »², Ayman construit également une logique de double morale culturaliste à travers laquelle les habitudes sexuelles marocaines et françaises finissent par constituer deux pôles opposés. La question qu'il évoque – « pourquoi là-bas c'est la honte et ici c'est la fête ? » – résume très bien la force de cette dichotomie : si au Maroc les habitudes sexuelles des jeunes – et notamment des jeunes femmes – sont représentées comme étant plus décentes, en Europe la sexualité – et surtout celle des femmes – serait tellement libre que la facilité de son expérience se traduirait en « choc culturel ».

C'est exactement par l'exaltation de ce choc que la distinction entre « nous » les Marocains – et nos habitudes sexuelles – et « vous » les Européens (les Français ou les Italiens) – et vos habitudes sexuelles – se dessine, en donnant lieu à une autre séparation conséquente, entre « nos femmes » – marocaines, ou musulmanes, voire (comme on le verra) européennes ayant choisi de suivre une conduite plus proche des coutumes dites « marocaines » – et « vos femmes ». Le double standard sexuel devient un véritable

¹ Entretien enregistré le 26/1/2013 dans sa chambre en résidence universitaire.

² Cf. I. Clair, 2012, « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *op. cit.*

enjeu des rapports interethniques. Le récit d'Houcine, encore une fois, est particulièrement intéressant à cet égard :

« H : Leur modèle [celui des Européens] ne marche pas, ils se rendent pas compte, l'amour libre, leur contrat de mariage ne marche pas, leur contrat d'héritage c'est nul, tout est nul, et cela est lié à la sexualité.

Ah oui ?

H. : Mais bien sûr, cette sorte d'émancipation depuis cinquante ans, regarde ce que cela a donné : des familles de plus en plus fragiles, des divorces, des enfants de plus en plus perdus, l'équilibre de la famille est perdu.

[...] C'est la libération sexuelle le vrai problème, depuis le jeune âge, et même dans le langage je le vois. Il y a dix ans une fille n'aurait jamais dit "je me suis tapé un garçon", jamais, "j'ai baisé ce mec". C'est un garçon qui dit "je me suis tapé cette fille", [...] au Maroc ça n'existe pas qu'une fille dise "j'ai niqué un garçon" ou "j'ai baisé ce garçon", parce que l'acte sexuel c'est quand même un acte physique tu vois, c'est le plus fort physiquement qui dit ça, c'est l'homme qui dit "j'ai niqué celle-là, j'ai baisé celle-là". C'est contre nature. C'est vrai les choses sont en train de changer [au Maroc], la sexualité a beaucoup changé, mais il faut respecter la nature des choses. D'une façon naturelle si tu mets deux personnes, tu les fais grandir ensemble sans jamais les faire sortir, tu leur dis "voilà faites ce que vous voulez faire", tu verras c'est l'homme qui va prendre le dessus sur la femme, voilà c'est comme ça [...]. »¹

Dans le cadre d'un récit qui biologise et essentialise la différence (complémentaire) entre les sexes, le double standard sexuel définit une asymétrie entre les conduites masculines et féminines qui débouche sur des propos sexistes. La hiérarchisation des rôles masculin et féminin à travers l'affirmation d'un modèle des relations entre les sexes qui exalte l'homme – aussi bien sur le plan physique que moral – au détriment de la femme, sert également pour souligner une distinction entre les habitudes sexuelles européennes et marocaines, ainsi que la différence entre les jeunes femmes marocaines et les jeunes femmes européennes. Houcine, qui habite en France depuis presque dix ans – en étant arrivé à Strasbourg à l'âge de 17 ans pour passer son bac, en rejoignant sa sœur, qui était déjà installée en Alsace –, raconte avoir observé chez les filles européennes une évolution des usages d'expressions se référant à la sexualité qui relèverait d'une dévalorisation de la femme – et de sa réputation sexuelle – n'ayant pas

¹ Entretien enregistré le 20/3/2012 dans mon logement à Strasbourg.

eu lieu au Maroc. La logique du double standard sexuel devient ainsi la toile de fond d'une critique plus vaste du modèle familial européen.

De surcroît, cette distinction contribue aussi à la construction de scénarios sexuels différents, où les partenaires féminines sont choisies ou refusées en fonction de cette contraposition dichotomique entre « nos » femmes et « vos » femmes. Les cas d'étude que je vais présenter montreront, dans la pratique, comment la logique du double standard oriente les choix sexuels des jeunes hommes interviewés et comment elle définit la construction de scripts sexuels. Je présenterai d'abord le cas d'Abdessamad, à travers lequel je montrerai un usage assez paradoxal de la logique de double morale sexuelle : lorsque c'est l'homme qui veut préserver sa virginité. En ce sens, la construction d'un modèle de la masculinité qui refuse la mise en scène de son profil viril et prédateur, tout en refusant également un potentiel script sexuel, devient l'espace pour réaffirmer – selon d'autres parcours – la distinction entre « nos » habitudes sexuelles et « les vôtres », ainsi qu'entre « nos femmes » et « les vôtres ».

1.2 La valeur de la virginité, ou de l'exaltation de son origine

Abdessamad, 23 ans, est arrivé en Italie à l'âge de 16 ans avec ses parents. Originaire de Fès et ayant grandi à Meknès, Abdessamad habite maintenant à Pontedera (près de Pise). Après avoir obtenu un bac professionnel en Italie, il s'est ensuite inscrit à l'université, à la faculté d'ingénierie, qu'il a quittée lorsque le patron du magasin de pièces détachées où il travaillait à mi-temps lui a proposé un contrat à temps plein. L'obtention d'un travail stable a amené Abdessamad à prendre la décision de se marier avec une cousine qui habitait encore au Maroc, dans un village rural près de Fès. Ce jeune homme, issu d'une famille modeste – son père était agriculteur et sa mère travaillait juste quelques heures par semaine comme femme de ménage –, a donc décidé d'abandonner les études et, à travers son travail, de construire la stabilité financière dont son futur noyau conjugal avait besoin.

J'ai connu Abdessamad – jeune homme qui se dit musulman pratiquant et très croyant – au printemps 2012. Cependant, c'est seulement en 2013 qu'il m'a accordé un entretien enregistré. Même si j'avais pu passer plusieurs journées à la faculté d'ingénierie de Pise, entre 2012 et 2013, avec lui et avec d'autres jeunes Marocains

faisant partie de son groupe d'amis – Ahmed (27 ans), Driss (25), Ali (24) et Farès (27) –, Abdessamad a esquivé pendant longtemps mes sollicitations en se disant toujours indisponible, et cela surtout dès qu'il a commencé à travailler à temps plein à partir de l'hiver 2012. J'avais l'impression que ce jeune homme n'avait pas envie de poursuivre les discussions informelles commencées sur le terrain dans le cadre d'un entretien enregistré. Cependant, le jour de l'interview, un dimanche matin, Abdessamad se révéla très disponible, voire désireux de me raconter ses expériences même le plus intimes. Il m'attendait devant un café de la périphérie de Pise où il avait l'habitude d'aller chaque dimanche pour prendre son petit déjeuner. En rentrant dans ce bar, où il n'y avait que des hommes, de tout âge, Abdessamad – barbe longue et habillé d'une djellaba – ne passa pas inaperçu. En se rapprochant de mon oreille pendant qu'on était en train de boire nos cappuccinos, il me dit : « *Les gens ne sont pas encore habitués à voir des barbues comme moi ! On leur fait peur !* »¹ En reprenant ce discours pendant l'entretien, Abdessamad m'expliqua :

« C'est quand je suis venu ici [en Italie] que je suis devenu vraiment religieux. Au Maroc parfois je priais, parfois je ne priais pas, alors que depuis que je suis arrivé ici j'ai totalement changé et je suis devenu plus religieux. »²

Abdessamad racontait vouloir garder sa virginité pour sa future femme en respectant l'interdit préconjugal. Comme dans le cas des abstinents (cf. chapitre V), il faisait de la religion le repère principal à partir duquel construire son interprétation de l'expérience sexuelle et de ses scénarios. C'est à travers la référence à la religion qu'Abdessamad construit la première étape d'un discours plus complexe, qui dessine une distinction précise entre habitudes sexuelles masculines et féminines, mais aussi marocaines et européennes. Un épisode particulier évoqué par ce jeune homme permet d'introduire le sens de ces distinctions :

« Abdessamad : J'ai vécu aussi une relation ici [en Italie]. Bon une relation, pas vraiment, je plaisais à une fille et elle est venue vers moi, mais puis je lui ai dit que ça ne devait pas être comme ça, car je ne voulais pas faire ça, ce n'était pas mon truc.

¹ Notes de terrain du 19/5/2013.

² Entretien enregistré le 19/5/2013.

T'avais quel âge ?

A. : Dix-sept ans.

Avec une fille italienne ?

A. : Non, elle était marocaine, elle avait des parents marocains, mais elle était venue ici quand elle était très petite, genre elle ne se rappelle même pas du Maroc.

Et avec cette fille t'as pas eu de rapports sexuels ?

A. : Non, même pas un baiser. Une fois, je me souviens très bien, pratiquement elle voulait, elle voulait faire ça, parce que moi je n'étais pas comme maintenant [il indique sa djellaba pour faire référence à son identité de musulman pratiquant]. Elle était la fille d'un couple d'amis de mes parents, et elle était venue chez moi un jour, j'étais seul à la maison, elle avait utilisé une excuse. Elle voulait me demander un truc pour réparer son ordinateur.

Elle t'avait dit qu'elle venait chez toi ?

A. : Oui, oui, pratiquement moi, avant qu'elle arrive je me suis préparé, parce que je savais que je ne devais pas me retrouver dans une situation pour, tu vois?

C'est-à-dire pour faire quelque chose ?

A. : Voilà. Genre il ne fallait pas trop se rapprocher d'elle, s'asseoir à côté d'elle, et pendant le temps qu'elle était avec moi il fallait ne pas faire des erreurs pour. Tu vois ?

Et elle, elle a fait quoi ?

A. : Non, elle n'a rien dit, ce n'est pas qu'elle m'a sauté dessus, mais ça se voyait, bon moi je savais qu'elle voulait.

Et donc finalement vous n'avez rien fait ?

A. : Non, après ma mère aussi est rentrée à la maison, et moi je lui ai dit que je ne voulais pas, que ça m'intéressait pas un rapport [de couple], ni faire ça [un rapport sexuel], car je veux attendre le mariage et le faire avec la bonne personne, ne pas me moquer d'elle, ne pas profiter d'elle. »

Comme dans le cas des abstinents, c'est à travers la reconnaissance des étapes qui peuvent produire le script sexuel que la tentative de déconstruction de celui-ci commence¹. Abdessamad semble bien conscient du fait que – comme l'observe J. H. Gagnon – la « *partie excitante de la rencontre sexuelle* [ne repose pas] *entièrement sur les éléments explicitement sexuels de la rencontre* »². Ainsi ce jeune homme se prépare pour éviter que le script sexuellement explicite se produise en intervenant sur les phases préliminaires de sa construction. C'est à partir de son refus d'un scénario sexuel que la jeune femme semble vouloir lui imposer qu'Abdessamad fait glisser l'expression de sa masculinité de la retenue vers la mise en scène d'une masculinité mûre et adulte, protectrice de la figure féminine. La négation du script n'est pas interprétée comme l'expression d'une masculinité défaillante. Au contraire, la capacité de ne pas faire coïncider sa propre représentation de l'expérience sexuelle préconjugale avec le script – interdit – proposé par la jeune femme, se traduit en exaltation d'une masculinité respectueuse de la réputation de la femme : « *C'est un discours de respect envers la femme et envers moi-même. Ce n'est pas bien pour une femme de se conduire comme ça, car elle salit le nom de sa famille.* »

Mais le récit d'Abdessamad esquisse aussi une distinction entre femme marocaine et femme européenne, sur lequel je reviendrai plus longuement ensuite. Il décrit la jeune femme protagoniste de cet épisode comme appartenant à une autre culture, qui n'aurait rien d'une prétendue « culture marocaine », d'où elle serait pourtant issue. Ce n'est pas un hasard si, dans son récit, Abdessamad souligne le fait que cette jeune femme était arrivée en Italie quand elle était « *très petite* », en faisant d'un élément biographique un indicateur révélant la perte de repères culturels « marocains » qui aurait conduit cette jeune femme à se comporter comme « vous, les Italiens » et non pas comme « nous, les Marocains », les vrais :

« [...] elle est comme une fille italienne, parce que ses parents sont marocains mais elle n'a rien de marocain. Elle avait déjà eu d'autres copains italiens, et aussi des Marocains. Elle était comme une Italienne. C'est différent quand tu arrives ici et t'es encore petit. Tu grandis avec les copains italiens et tu prends leurs habitudes, t'as leur même style de vie. »

¹ J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 78.

² *Ibid.*, p. 95.

La distinction entre femmes et jeunes d'*ici* et de *là-bas* semble aussi à l'origine du choix d'Abdessamad – qu'il revendique comme le sien, personnel et autonome – de se marier avec une femme marocaine qui habite encore au Maroc. En misant sur l'exaltation de sa masculinité responsable et en quelque sorte « plus adulte » que la masculinité de ses amis marocains non mariés, encore étudiants et n'ayant pas un travail stable comme Abdessamad, ce jeune homme montre le contrôle qu'il semble avoir sur la sexualité de sa future femme. Il se dit convaincu que sa cousine lui offrira sa virginité, tout comme Abdessamad saura lui offrir la sienne. Encore mineure, sa cousine est décrite comme une jeune femme qui a toujours vécu avec sa mère et dans un contexte familial où sa conduite et ses rencontres ont toujours fait l'objet du contrôle des parents. Abdessamad lui-même n'a pas pu construire avec elle une vraie intimité de couple. Ces deux jeunes ont bâti leur relation pendant les vacances en famille au pays, où Abdessamad a pu approfondir la connaissance de sa cousine sous le regard de ses proches, en respectant les traditions familiales et la volonté des aînés. Tout cela ne représentait pas un problème pour lui, au contraire :

« Mais tu n'as pas eu besoin de comprendre si tu t'entends avec elle en intimité ? Si après votre mariage tu te rends compte que sexuellement vous ne vous entendez pas ? »

Abdessamad : Et qu'est-ce qu'on fait ? On essaie ?

Ben moi je dirais oui, qu'il faut essayer. Mais c'est mon avis personnel, je voudrais savoir ce que toi tu en penses.

A. : Essayer, essayer, c'est pas un objet, que tu l'utilises et puis tu le jettes. Un être humain qui respecte les gens ne fait pas ça.

Ok d'accord, essayer n'est peut-être pas le bon mot, mais je ne dis pas de l'essayer comme une voiture, mais au moins de mieux se connaître avant de devenir mari et femme.

A. : [...] Je sais que le sexe [le rapport sexuel] c'est important dans le couple [...] mais tu ne choisis pas une femme pour l'entente sexuelle [...] je sais comment ça marche ici [en Italie], une fille, un garçon, ne pensent pas à la virginité, parce qu'ici ça marche comme ça, mais moi je ne suis pas comme les gens d'ici [...]. Si t'as eu beaucoup de relations sexuelles tu vas faire des confrontations avec les autres, si t'as eu juste ta femme tu ne connais qu'elle et tu ne peux pas la confronter avec d'autres expériences, pour toi c'est le maximum possible. »

Même si dans le cas d'Abdessamad le double standard sexuel entre homme et femme ne s'exprime pas à travers la production d'une asymétrie de jugement quant à l'expérience de la sexualité préconjugale – ce jeune homme raconte n'avoir jamais expérimenté de pratiques sexuelles –, c'est plutôt par la référence à deux façons différentes d'entendre la sexualité au Maroc et en Italie que la logique du double standard se révèle, en m'impliquant également moi-même en tant que membre d'une population à la culture sexuelle diverse. En soulignant l'opposition entre sa conduite et le comportement des hommes et femmes italiens – « *je sais comment ça marche ici* », « *je suis pas comme les gens d'ici* » – Abdessamad motive indirectement son choix de se marier avec une jeune femme originaire de son pays, voire issue de sa même famille¹. Ce n'est pas un hasard si ce jeune homme met en évidence que la conduite de sa cousine a fait l'objet d'un contrôle régulier de la part des membres de sa famille d'origine, qui, à leur tour, ont confirmé la logique de la double morale – soutenue par Abdessamad – imposant la préservation de la virginité jusqu'au mariage pour la jeune femme. C'est un script « culturel préconjugal » qui semble s'imposer², où l'origine culturelle et familiale de la future épouse garantit son intégrité morale en tant que partenaire sexuelle. Néanmoins, si le choix de se préserver sexuellement est pour Abdessamad une décision personnelle, pour sa cousine il s'agit plutôt d'une condition assurée par le contrôle permanent exercé par les proches. C'est à Abdessamad lui-même d'offrir un exemple concret de ce contrôle lorsqu'il explique que pour parler au téléphone avec sa cousine il doit toujours avoir l'accord de sa tante.

L'interprétation du vécu sexuel et de ses scénarios se traduit en outil pour marquer l'opposition entre deux horizons – dont la dichotomie se révèle à vrai dire assez simpliste et aux traits fort essentialistes : la culture marocaine d'un côté et la culture européenne de l'autre, comme si la seule origine géographique suffisait pour définir deux éthiques de conduite sexuelle opposées. C'est à travers cette dichotomie qu'Abdessamad cherche à souligner l'authenticité d'une culture d'appartenance

¹ Selon le récit d'Abdessamad, il s'agit d'un libre choix, d'une décision prise en accord avec sa cousine, de manière autonome, sans que la volonté des proches joue un rôle central ou influence la volonté des deux jeunes.

² J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 90.

différente par rapport à celle des majoritaires, et à négocier une place identitaire à l'étranger par l'exaltation de son origine et des habitudes de sa famille au Maroc.

1.3 Scénarios sexuels et représentations du pays d'origine à l'étranger

Jeune étudiant originaire d'Ouad Zem – ville située au centre du Maroc, dans une région agricole du pays –, Hussein, 26 ans, est arrivé à Strasbourg à l'âge de 22 ans pour ses études de master en économie, après avoir déjà obtenu un diplôme niveau bac+4 à Settat, ville située entre Ouad Zem et Casablanca. Venu en France pour enrichir son parcours formatif et pour trouver ensuite un travail, Hussein a bientôt dû faire face aux difficultés de la vie à l'étranger loin de sa famille d'origine. Ne pouvant pas compter sur l'aide financière de ses parents – qui lui avaient dit ne pas avoir les moyens pour soutenir de manière régulière son séjour en Europe –, Hussein a commencé à travailler dès le début de son expérience en France, tout en continuant les études.

J'ai rencontré ce jeune homme au cours de l'hiver 2012, lors d'un match de foot auquel j'avais participé. Notre rapport, ensuite, a pu se consolider pendant nombreuses sorties en groupe avec ses amis de la résidence universitaire de la Robertsau, à Strasbourg, où Hussein habitait. Au cours de nos conversations, ce jeune homme m'a répété à plusieurs reprises que son arrivée en Europe avait été un vrai « choc culturel », et c'est justement de cette question particulière que j'avais pu discuter lors de son entretien enregistré. En reproduisant encore une fois la nette distinction entre « ici » et « là-bas », Hussein se disait surpris par la liberté sexuelle connue en France et la facilité avec laquelle les rencontres entre hommes et femmes pouvaient se traduire en scénarios sexuels :

« Ouais [au Maroc] on a des filles qui sont pas bien habillées, mais bon c'est pas comme ici, avec des minijupes, machin, montrer, elles veulent montrer, et la facilité des filles ici, c'est pas comme là-bas, ici si tu veux tu peux coucher avec n'importe qui, n'importe où. Dès le premier soir tu peux coucher avec. Là-bas non, ça existe pas. »¹

La confrontation entre les habitudes libertines européennes et la pudeur des coutumes sexuelles de son pays d'origine construit le récit de ce jeune homme :

¹ Entretien enregistré le 23/4/2012 dans mon logement à Strasbourg.

« [en France] des fois tu vois dans les boîtes de nuit ou dans la rue que, tu dis “c’est une fille ou c’est une pute ?”, voilà, tu vois comment ? Tu peux pas dire qu’elle est une fille normale, même si elle est normale et c’est son choix de s’habiller comme ça, pour moi, pour moi, je te parle de ma culture, je te parle de ma culture, j’ai vécu vingt-deux ans au Maroc, moi je vois ça et je dis “non, c’est pas normal”, moi j’aimerais pas que ma fille s’habille comme ça, c’est pour ça que moi, je peux pas m’installer ici, moi mes enfants je veux pas qu’ils vivent comme ça, dans une société comme ça ».

Dans le récit d’Hussein, si les habitudes des femmes semblent faire l’objet d’un contrôle strict, celles des hommes ne sont pas questionnées. Au contraire, l’expression de la masculinité se traduit en nécessité de mettre en scène un profil viril, (hétéro)sexuellement actif, dont l’expression se transforme quasiment en injonction sociale, notamment en Europe et avec les partenaires européennes :

« Ici c’est sûr, si tu couches pas avec elle, elle va te dire “t’es un pédé”, là-bas c’est le contraire. Ici la fille, t’es avec elle, “on est seuls dans une petite chambre et il fait rien il veut pas coucher avec moi, ben il a un problème. Soit je lui plais pas, soit il est pédé”. »

Même les scénarios de l’expérience sexuelle semblent changer à l’étranger et la manière de les interpréter s’adapte à l’attribution de nouvelles significations :

« [...] j’avais des expériences de mes potes [marocains] qui m’ont dit ça : “il faut jamais une fille française, il faut jamais [il rit], jamais, jamais, avec elle quand t’as passé la soirée avec elle, et quand vous êtes rentrés ensemble, il faut jamais jamais jamais ne rien faire [il rit] !” Sinon le lendemain matin elle va te dire “ciao, casse-toi”, et elle va chercher quelqu’un d’autre. Ici c’est comme ça ».

En effet, c’est en France qu’Hussein raconte avoir connu la pratique du « plan cul », qui est bientôt devenue pour lui le cadre de référence pour construire ses expériences sexuelles à l’étranger :

« [...] une fois j’ai couché avec une femme, elle avait combien ? Eeeeh, putain, elle avait 35-36 ans, une Française, ici à Strasbourg hein. Elle a un enfant aussi, je te jure, non mais, dans un bar à côté de la fac de médecine, j’étais avec un pote, tranquille, je commande ma bière, et elle était à côté de moi, et elle commence à se rapprocher de moi, la main comme ça sur le jambes, comme ça,

elle me touche [il indique son pubis], moi je dis c'est quoi ça ? Une *cougar*¹ tu vois, ahhh, c'est bon [il rit]. Elle me demande "ça t'intéresse un plan cul ?", "ouais, pourquoi pas", ben c'est bon "on boit un verre et tu rentres avec moi", moi je voulais savoir juste comment ça marchait.

[...]

Je te jure moi j'ai rien compris, rien compris, mais après je me suis dit je m'en fous, je vais rien perdre, je vais aller avec elle. Quand on est arrivés je trouve le petit dans sa chambre. Elle m'a dit "oui c'est mon enfant", moi je dis "ah oui ? T'as un enfant ?", "oui j'ai un enfant, je suis divorcée, c'est pour ça je cherche juste le plan cul" [...] ».

La présence de l'enfant de cette femme à la maison semble ne pas perturber le déroulement du script, mais la reconstruction de cet épisode se traduit également en espace narratif pour dessiner une nouvelle perspective de la confrontation entre « nos » coutumes sexuelles et « les vôtres ».

La logique de double standard ne se limite pas à la distinction entre sexualités – et conduites sexuelles – masculine et féminine. C'est aussi au plan culturel que son pouvoir normatif s'exerce. Le scénario du plan cul, qui se confirme pour Hussein en tant que script dominant de son expérience sexuelle en France – au point que les relations avec d'autres jeunes femmes françaises étaient considérées par ce jeune homme en tant que « *plans cul durables* » (« *tu vois comment, on se voit chaque samedi, je sors avec elle, juste le samedi, durant la semaine on se connaît même pas* ») – semble rester un cadre limité aux relations avec des partenaires non marocaines. Lorsque Hussein raconte son attitude vis-à-vis d'une jeune femme d'origine marocaine, qui habite dans la chambre à côté de la sienne à la résidence universitaire, l'action du double standard culturel se révèle clairement. En misant sur un récit très normatif qui semble construit afin de mettre en évidence son respect inconditionné envers son pays d'origine et sa culture d'appartenance – définie par ce jeune homme comme « marocaine » et « musulmane » – Hussein explique que le comportement adopté avec cette étudiante marocaine suit d'autres parcours de mise en scène de son rôle masculin, tout en modifiant aussi sa conduite dans la sexualité :

¹ Ce terme argotique, dérivé de l'anglais, indique les femmes – et généralement les femmes ayant environ entre 40 et 50 ans, voire plus – qui recherchent ou entretiennent des relations avec des hommes beaucoup plus jeunes qu'elles. Le mot *cougar* (« puma », en anglais) désigne l'attitude « prédatrice » de ces femmes.

« Franchement chez moi, c'est rare, c'est rare rare rare, que je fais un plan cul chez moi [...] parce que, une fille à côté de moi elle est marocaine, et franchement je la respecte, j'ai pas envie qu'elle me voie avec une fille comme ça. Elle habite juste à côté de moi, la chambre à côté, elle est marocaine, et je veux pas montrer que je suis devenu comme eux [les Européens, les Français] tu vois. Moi je veux pas devenir comme eux, mais des fois tu es obligé, si tu fais pas comme ça il y a quelqu'un d'autre qui va faire comme ça, donc je me dis, "tant pis, j'en profite", comme tout le monde en profite, j'en profite. »

L'injonction sociale à la sexualité, qui serait typiquement européenne selon son récit (je ne suis pas comme « eux »), conduirait Hussein à la mise en scène d'une masculinité virile, indiquée comme étant la vraie coupable de certains comportements illicites à cacher face au regard de la jeune femme marocaine :

« [...] franchement, même je bois pas [d'alcool] devant elle [...] parce que des fois elle me pose des questions sur la religion, elle est française quand même, elle est née ici, elle parle français, elle parle un peu arabe marocain mais elle est française, mais ses parents sont marocains, et elle, elle aime le Maroc, elle veut vivre au Maroc et des fois elle me pose des questions sur la religion, c'est beaucoup de trucs, j'essaie de l'aider, c'est pour ça que je la respecte, j'ai pas envie qu'elle me voie avec une fille, juste pour coucher avec elle, elle me respecte, et moi je la respecte et ça reste comme ça. C'est une fille, marocaine, le rapport mec-fille ici c'est pas le même au Maroc, au Maroc tu peux la respecter, tu peux sortir avec elle sans être son copain ou machin. Ici tu peux sortir avec elle tu peux être un ami mais à un moment donné il y a toujours un souci entre le mec et la fille, il y a toujours un souci. Là-bas non, là-bas tu peux sortir avec beaucoup de filles mais elles sont des amies, je vais même pas lui dire "tu me plais" ou "t'es belle", tu vois il y a un respect, peut-être il est exagéré mais c'est ça la culture [...] »

Avec une femme marocaine il ne s'agirait pas de prouver sa masculinité virile mais, encore une fois, d'ériger son rôle masculin en défenseur et protecteur de la pureté sexuelle féminine – selon la référence au paradigme d'honneur et honte¹. De surcroît, son changement de perspective par rapport au script de la rencontre avec la *cougar* et aux scénarios du plan cul ne se limite pas seulement à la modification de son attitude masculine envers la sexualité. Hussein veille également à faire de sorte que d'autres comportements considérés comme irrespectueux de sa culture musulmane – tels que boire de l'alcool – ne compromettent pas son image d'homme – marocain et musulman

¹ F. La Cecla, 2010, *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, op. cit. ; Z.-E. Zemmour, 2002, « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », op. cit.

– aux yeux de la jeune étudiante d’origine marocaine. Hussein semble en quelque sorte s’appropriier le rôle de représentant de son pays à l’étranger, et de l’image qu’il en véhicule à travers sa conduite. La logique binaire qui soutient la construction des scénarios du rapport homme/femme en Europe et au Maroc, se confirme en tant qu’appui rhétorique sur lequel élaborer son discours et la justification de son attitude différente vis-à-vis d’une femme française ou d’une femme marocaine (ou d’origine marocaine) :

« Je te dis, franchement la fille là, la marocaine, j’aimerais bien trouver une fille comme ça [...]. J’ai parlé avec elle hein, mais malheureusement elle a quelqu’un et donc je peux pas insister. Parce qu’elle est stricte, elle s’habille normal pas comme une pute, elle fait son travail machin et ses parents sont gentils, je connais ses parents. Je lui ai proposé tu vois, je lui ai proposé tu vois indirectement, mais elle m’a dit “j’ai quelqu’un dans la tête” et moi j’ai pas insisté [...] elle est intelligente et franchement elle est marocaine et musulmane donc c’est quelque chose proche de moi, ça aide beaucoup hein, mais comme je sais qu’elle est comme ça j’ai pas insisté, elle est sérieuse, avec une autre je m’en fous, mais elle je veux pas. »

Si Hussein reprend la distinction entre « fille bien » et « pute » que nous avons déjà entendue, c’est parce que son récit vise également à mettre en évidence une attitude masculine plus prudente envers la « fille bien ». Cette attitude est justifiée à travers la référence à certains traits (culturels) de la jeune femme, à repérer notamment dans ses origines – la manière dont elle s’habille, son sérieux, l’origine de ses parents, le fait pour lui de connaître sa famille. Les traits de sa masculinité ne sont pas ceux qui définissent une masculinité qui ne peut pas se montrer sexuellement défaillante (« *avec une fille française [...] il faut jamais jamais jamais ne rien faire* »). L’expression de son rôle d’homme semble mieux s’inscrire dans l’exaltation d’une masculinité hégémonique protectrice et de contrôle, aux traits patriarcaux et culturalistes¹, qui fait de la sexualité de la femme et de ses vertus morales les cibles d’une rhétorique de double standard. L’attitude moins désinvolte et plus sérieuse de la jeune femme d’origine marocaine est ainsi interprétée en tant que signe d’une intégrité culturelle différente, qui ne peut pas être gâchée, dans laquelle Hussein reconnaît ses propres valeurs, son éducation, sa culture, tout en confirmant encore une fois la nette dichotomie entre « nous », les Marocains, et « vous », les autres, les Européens, et vos habitudes sexuelles.

¹ R. Connell, 2005, *Masculinities*, op. cit., pp. 77-81.

2. Scénario conjugal ou aventure sexuelle ?

Un autre terrain sur lequel s'exprime la dialectique du double standard sexuel est certainement celui de la distinction entre sexualité licite, avec sa femme, et sexualité non licite, hors du cadre conjugal avec des partenaires passagères. Or, comme on l'a déjà vu, cette distinction entre sexualités illicite-préconjugale et licite-conjugale n'empêche pas l'expérimentation de relations sexuelles avant le mariage : au contraire, elle fait aussi l'objet de réinterprétations personnalisées de la part des interviewés, qui bricolent avec l'impact normatif de l'interdit.

Les références aux préceptes de la religion musulmane, à la sexualité avec sa femme en tant qu'expression la plus élevée du plaisir sexuel – le « *coït transcendant* », comme le définit Abdelwahab Bouhdiba¹ – restent centrales dans les récits de nombreux interviewés. Younès (27 ans, Florence), par exemple, explique que : « *le sexe avec ta femme il faut le faire, c'est un devoir, et c'est quelque chose que tu ne fais pas seulement pour toi et pour ta femme, mais pour Dieu, c'est un acte religieux* »². Pour Issam (24 ans, Prato), il s'agit d'une « *sexualité spirituelle, c'est comme la prière* »³. Ainsi, comme le souligne un autre jeune homme, Otman (21 ans, Strasbourg), la sexualité *halâl* aurait un autre « *goût* », et se caractériserait par un répertoire plus vaste de pratiques possibles à employer, orientées à faire jouir la femme « *qui doit toujours être satisfaite, caressée, accompagnée dans le plaisir* », sans qu'elle soit « *jamais prise par-derrière* » (sodomisée), cette pratique étant interdite, « *sale* » et se rapprochant trop de l'homosexualité, représentée par ce jeune homme comme « *le péché le plus grave pour un musulman* »⁴.

¹ A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam*, op. cit., p. 24.

² Entretien enregistré le 30/10/2012.

³ Entretien enregistré le 24/5/2012.

⁴ Notes de terrain du 24/4/2013. Même si les interviewés utilisent souvent la religion pour censurer l'homosexualité, comme le précise Florence Bergeaud-Blackler (2014, « Normes islamiques de sexualité : l'émergence des "Gay Muslims" en Europe », in F. Rochefort et M. E. Sanna [dir.], op. cit., pp. 231-242, p. 235), les textes religieux de l'islam « *ne traitent pas de l'homosexualité en tant qu'identité* », plutôt « *le Coran et la Tradition prophétique contiennent quelques énoncés sur la sodomie. Les versets traitant des pratiques sexuelles du peuple de Lot sont classés dans une dizaine de sourates différentes, où sont condamnés [d'autres] actes d'insoumission comme "la débauche sexuelle en réunion publique, le*

La référence à la religion soutient l'interprétation personnalisée de différentes pratiques sexuelles et des répertoires employés. Bouchaib (29 ans, Florence), marié avec une femme marocaine, a raconté avoir l'habitude de réciter une formule particulière – « *je me protège par Dieu du diable maudit par Dieu* » – avant l'acte sacré du rapport sexuel avec l'épouse afin de « *chasser le regard malveillant du diable* » du lit conjugal¹. De surcroît, si le rapport anal avec sa femme est évoqué comme étant explicitement condamné par les sources de la tradition musulmane révélée², est donc interdit dans le script sexuel conjugal, certains jeunes hommes font également référence à la même tradition musulmane pour affirmer que la fellation n'est pas non plus admise dans ce cadre : « *la laisser sucer, c'est pas bien, j'arriverais même pas à imaginer ça avec ma femme* », comme le dit Otman. Il s'agit pourtant d'une interprétation personnalisée de la religion, car aucune source de la tradition musulmane révélée ne fait explicitement mention de cette pratique³. À travers la mobilisation de la référence religieuse, la fellation est reconnue comme une pratique « *déplacée avec ta femme* », qui, pourtant, dans la période préconjugale, avec d'autres partenaires, semble ne pas faire l'objet de prohibitions particulières – comme le soulignent, entre autres, Bouchaib et Otman. S'appuyant sur le pouvoir du dispositif licite-illicite, qui désigne la distinction entre sexualités conjugale et préconjugale, les répertoires sexuels changent, en construisant une dialectique de double standard élaborée cette fois-ci à travers la distinction entre relation avec sa femme et rapports sexuels avec des partenaires passagères.

À travers les récits de Nassim et Kamal, que je vais présenter, j'analyserai l'action de ce double standard pour montrer son rôle dans la construction de différents scripts sexuels. Cela me permettra également de montrer comment l'analyse en termes de scénarios, au prisme du dispositif de double standard, se révèle un outil pertinent pour sonder également les enjeux des rapports de genre et leurs tensions intrinsèques.

refus de donner l'hospitalité aux étrangers, le viol des hommes étrangers à la cité, le banditisme, la consommation du vin, la pratique du chant, etc. [...] ».

¹ Entretien enregistré le 16/5/2012

² Et notamment par certains *hadîths* du Prophète.

³ F. Lagrange, 2007, *Islam d'interdits, islam de jouissances. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*, op. cit., p. 100. Il s'agit néanmoins d'un thème ayant fait l'objet de nombreuses interprétations discordantes de la part des autorités religieuses musulmanes (*ibid.*, p. 126).

2.1 Script conjugal et script extraconjugal. Significations et choix des répertoires sexuels

Nous connaissons déjà l'histoire de Nassim (26 ans, Lingolsheim). Dans le chapitre V, en analysant son récit, nous avons vu comment son interprétation des états d'impureté et de pureté de son corps varie en fonction des contextes de son expérience sexuelle, avec sa copine ou avec des partenaires passagères. Dans le récit de Nassim, une distinction très nette se dessine : il existe pour lui le cadre licite de la relation avec sa compagne et les expériences « sales » avec d'autres partenaires passagères.

Au cours de son entretien, Nassim n'avait pas caché la liberté majeure dont il avait pu profiter par rapport à sa copine en matière d'expériences sexuelles. Il était bien conscient du décalage existant entre sa propre biographie sexuelle et celle de sa compagne :

« Elle sa première fois ça a été avec moi et depuis elle est pas allée voir ailleurs tu vois. Elle est restée avec moi donc pour elle ailleurs elle sait pas ce que c'est. Alors que moi je suis allé ailleurs [...]. Et ça c'est important quand même ça compte qu'elle est pas allée voir ailleurs, qu'elle a pas couché avec d'autres mecs, pour moi c'est très important tu vois. Voilà c'est ça qui est drôle, c'est qu'au jour d'aujourd'hui je me pose pas la question que moi je l'ai fait [...] je sais pas avec combien de filles à gauche et à droite tu vois. Mais voilà c'est les hormones ! [il rit] »¹

La sexualité biologisée et expérimentée de Nassim s'oppose à la sexualité de sa copine, moins vicieuse et tenue sous contrôle. Cette « nature » masculine, dominante et prédatrice, semble ne pas pouvoir être dissimulée par Nassim, et pendant son récit – nous étions assis sur un banc dans un jardin près du campus universitaire de l'Esplanade à Strasbourg – lorsqu'une jeune femme habillée d'une minijupe passe, il s'exclame :

« Mais regarde, regarde tu lèves juste la jupe et hop ! [il rit] Tu penses toujours à des trucs comme ça quand tu sors, c'est le sexe, le sexe, ça dépasse l'argent, ça dépasse tout, si tu lui enlèves le sexe un homme il a plus rien [il rit]. Un gars il peut avoir tout ce qu'il veut dans la vie tout ce qu'il veut mais le sexe ça restera toujours, on peut pas se le payer, on ne peut pas. À part une pute mais c'est pas le même plaisir, une pute, quand tu es en train de baiser avec elle tu dis pfu [crachat], tu vois tes trente euros, tu vois même pas une femme tu vois trente euros, tu dis “putain faut faire vite vite vite”. C'est pas comme la copine d'un plan cul par exemple, là il y a quand même un plaisir du

¹ Entretien enregistré le 18/6/2012.

corps, réciproque, alors que là c'est un plaisir pour l'argent tu vois. Et c'est pas ta femme non plus, avec ta femme tu vas la respecter, tu vas pas la prendre dans tous les sens, la détruire, bam bam bam, tu la retournes, tu, tu... »

En jouant sur le terrain de l'entente homosociale¹ – avec moi-même – dans le cadre de la relation d'enquête et en reproduisant un scénario de la sexualité nécessairement hétéronormatif où la femme devient une sorte d'objet du plaisir masculin, Nassim esquisse une tripartition des scripts de son expérience sexuelle, qui se dessine aussi en fonction de différents registres linguistiques utilisés. Dans le cadre de la relation avec une prostituée, ce jeune homme souligne la signification mécanique du plaisir sexuel qui s'affirme quasiment en tant que devoir de l'homme vis-à-vis de soi-même et de sa « nature » sexuellement débordante. Le corps de la femme devient un objet, réifié à travers la référence à l'argent et au prix de la pratique sexuelle. Le script se modifie lorsque ce jeune homme se réfère à l'expérience sexuelle du plan cul, toujours liée aux plaisirs du corps et des instincts mais, cette fois-ci, impliquant aussi un investissement réciproque des acteurs du scénario. Finalement, Nassim définit un troisième script sexuel faisant référence à la relation avec sa femme où c'est la notion de respect qui prime et qui semble rendre plus dociles ses instincts, en laissant ses pulsions les plus brutales – « *la détruire* », « *la détourner* » – s'exprimer dans le cadre des relations passagères.

Néanmoins, le récit de Nassim ne se limite pas à dessiner des scénarios abstraits, et se penche également sur la distinction concrète entre différentes pratiques considérées comme admises ou interdites, à investir dans le rapport sexuel en fonction des trois scripts mentionnés. La dialectique du double standard sexuel qui distingue entre relation avec sa copine et avec une partenaire passagère se confirme en tant que scénario de référence pour la construction de son discours :

« Nassim : C'est pas pareil avec ta femme et avec une autre, c'est pas pareil [...] ta femme tu vas pas la faire sucer, tu vas pas lui mettre dans le cul.

Mais "femme" en tant que femme mariée, ou même avec ta copine t'as déjà ce respect même si elle n'est pas encore ta femme ?

¹ M. Flood, 2008, « Men, Sex, and Homosociality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *op. cit.*

N. : Ouais, j'ai ce respect-là, parce que, en fait après tu vas plus la voir de la même manière. Ça je le fais pas, ça je garde mon respect par rapport à ma femme, ça existe pas par derrière avec ma femme. Nous dans l'islam c'est un péché par derrière, parce qu'ils disent que le trou d'une femme c'est la même chose que d'un homme, c'est exactement la même chose, si tu prends ta femme par derrière c'est comme si tu prends un homme par derrière, malgré que c'est pas la même chose tu vois, mais les sensations c'est la même chose. Le sexe oral aussi, de sa bouche elle lit le Coran, elle embrasse mes enfants, tu dois quand même garder une certaine pudicité sur ça. Il y en a qui prennent leur zizi et mettent des claques à sa femme avec, tiens, tan tan tan [il mime le geste des claques] ! Mais non, après tu vois ta femme elle prend ton enfant, elle le prend, elle le met comme ça partout [il indique son cou, puis sa poitrine] elle fait des bisous et tout, et moi je pense à ça, c'est une femme pour laquelle t'as un respect, pas une femme que t'as connue un soir, t'as dansé avec elle, t'as bu, tu rentres tu la déchires, tu n'as rien à foutre, elle se met tout de suite à quatre pattes. Ta femme, t'as un respect, tu l'as présentée à tes parents. »

En s'appuyant encore une fois sur un usage personnalisé des interdits sexuels musulmans, Nassim interprète la figure de sa copine – qu'il considère comme sa femme et qu'il appelle plusieurs fois « *ma femme* » dans son récit, quoiqu'il ne soit pas marié avec elle – en tant que mère de ses enfants et en tant que partenaire de couple avec qui la pratique sexuelle se révèle plus pudique. Au contraire, dans l'expérience avec une partenaire dont la rencontre sexuelle est inscrite dans un cadre d'interaction plus fugace – caractérisé également par un ensemble plus vaste d'habitudes considérées comme « *mauvaises* » par Nassim, telles que l'alcool ou la soirée en boîte, hors du cadre de la relation stable de couple –, le rapport sexuel est investi d'autres significations, où un répertoire différent de pratiques est employé. Avec la partenaire passagère, il n'aurait pas de limites à respecter et la construction du script ne suivrait pas les mêmes étapes de la relation (considérée comme) conjugale :

« Peut-être les préliminaires avant le rapport avec ta femme sont plus importants ? »

Nassim : Voilà, les préliminaires sont importants alors qu'avec l'autre les préliminaires ils sont déjà faits, t'as pas besoin, tu t'en fous des préliminaires ! Mais ça n'a rien à voir tu vois, ta femme, c'est plusieurs étapes, connaissance, présentation des parents, mariage, tu découvres le sexe, le vrai sexe, pas que tu viens tout de suite "ah vas-y, hop, mets-toi à quatre pattes, tac allez, vas-y, suce-moi, vas-y, allez, attends cherche un gode" tu vois, tu cherches un gros truc tu lui mets ça, c'est c'est, il faut que tu gardes ton respect par rapport à ta femme tu vois, parce que c'est ta femme.

Alors qu'avec les filles d'une soirée comme ça c'est différent ?

N. : Ouais, c'est différent, je m'en fous, j'ai tout fait. Tout ce qui est possible et même l'impossible [il rit].

Par exemple ?

N. : Ah je sais pas tu inventes. La dernière fois j'étais avec une fille, son gars il était parti, ce soir-là je l'avais tuée [il rit], et qu'est-ce qu'elle me dit le lendemain ? Elle me dit "putain mon mec il m'a jamais fait ça et tout, jamais" [il rit] [...] »

Le rapport avec sa copine semble demander la construction d'un script qui produit des préliminaires qui ne sont pas tant sexuels que « sociaux », où c'est le rôle de Nassim en tant que partenaire de couple qui doit être reconnu – notamment aux yeux des familles des deux jeunes – afin de légitimer les étapes successives conduisant aux préliminaires sexuels. Dans le script de la relation passagère, aucun préliminaire social n'est nécessaire. Le registre linguistique utilisé par Nassim – dont l'usage était peut-être facilité aussi par ma posture d'écoute bienveillante, par laquelle je cherchais à ne pas juger son récit mais plutôt à l'accompagner – soutient la construction de ces deux types de préliminaires, où le manque d'engagement de couple avec une partenaire passagère semble autoriser un rapport sexuel moins réfléchi, voire plus brutal :

« N. : [avec ta femme] ben le respect il te bloque, malgré que des fois t'as des envies, t'as envie de faire des conneries avec elle, parce que tu aimes faire ça en fait, c'est obligé c'est respect, j'ai ma mentalité musulmane, ma culture [...].

Donc tu cherches à suivre l'islam même dans tes pratiques sexuelles ? Avec ta femme je dis.

Pour l'islam ça existe seulement la position comme ça avec ta femme, homme dessus femme dessous, et quand t'as envie il faut y aller, elle doit pas te refuser comme toi tu dois pas la refuser.

Et t'as jamais eu envie de changer : toujours la même position, homme dessus et femme dessous ?

N. : Eh ben oui, quand je suis avec ma copine la plupart du temps quand tu commences comme ça ça se finit comme ça, même position, ou peut-être encore une autre position et c'est fini, c'est comme ça. Si tu changes ton corps il retravaille, ton corps il est plus le même, tu prends encore plus d'envie, si tu changes la position ton corps il repart sur d'autres trucs et ça te donne encore plus d'envie et tu fais encore plus de conneries. Changer de position ça dure encore plus, t'as

changé de position donc ça dure encore plus longtemps et tu fais encore plus de bêtises, plus tu dis c'est bon plus il faut trouver d'autres choses. Ou sinon l'un il se met à l'inverse l'autre il se met debout ça sert à quoi ? S'il te plaît vas-y, dis-moi ça sert à quoi ? Le truc debout, la meuf est équilibré sur les mains contre l'armoire, et l'homme debout, dis-moi s'il te plaît ça sert à quoi ?

Mais c'est pas mieux pour vous si ça dure plus longtemps ? Je veux dire, c'est un plaisir que tu prends avec ta copine quand même.

N. : Non, à partir du moment que t'as pris ton plaisir normalement c'est bon, et qu'elle a pris son plaisir c'est bon tu vois, c'est pas tu dois le faire durer le truc pendant une heure, tu transpires comme un chien, ah, ah, après avec les potes "ah hier pendant deux heures je l'ai tuée !! Trois fois la même nuit !". Pourquoi essayer de se retenir pour durer plus longtemps ? Non, ça sert à rien.

Mais avec la fille qui a trompé son mec, toi aussi tu m'as dit que tu l'avais tuée.

N. : Ah là c'est un truc de fou hein ! Les voisins ils tapaient, elle criait, une sacrée, celle-là est dangereuse, tu pouvais tout faire. C'est pour ça qu'il faut garder le respect avec ta femme, sinon il y a pas de limite, et avec ma femme je vais mettre des barrières pour ça [...]. »

Dans le cadre d'un récit qui se contredit à plusieurs reprises, Nassim semble parfois mal à l'aise en cherchant à faire dialoguer les deux scénarios de l'expérience sexuelle avec sa copine et en dehors d'une relation stable. Encore une fois, en utilisant de manière personnelle la référence à l'islam et à sa « culture » musulmane pour soutenir son discours, Nassim mobilise toute une série de significations à travers lesquelles s'élaborent différents scripts sexuels. La succession chronologique et organisée des étapes du « script conjugal » avec sa copine conduit à expérimenter ce que ce jeune homme appelle le « vrai sexe ». L'ordre précis des étapes produisant ce script n'est pas prévue dans la rencontre avec les partenaires passagères, où la sexualité semble plutôt un besoin égotique pour Nassim, qui vise surtout à prendre son plaisir et à décrire la femme comme un objet sexuel à travers lequel mettre en scène sa masculinité prédatrice.

Le rapport avec une partenaire différente de sa copine semble prévoir également un répertoire plus vaste de pratiques possibles, où différentes positions peuvent être adoptées par les partenaires pendant l'acte, et où l'usage d'autres outils de plaisir, et notamment de jouets sexuels, peut être introduit. Au contraire, dans le rapport avec sa copine, l'approche de ce jeune homme semble plutôt inspirée par une morale de la

retenue, où le plaisir sexuel ne doit être cherché ni dans l'élaboration de fantasmes sexuels ni dans le besoin d'adopter différentes positions pendant le rapport. Ainsi, si d'un côté l'on observe que Nassim semble se soucier du plaisir sexuel de sa compagne dans le cadre du « script conjugal », de l'autre côté la représentation que Nassim donne de cette relation est pourtant celle d'un scénario répétitif, statique : un rapport sexuel où rien ne peut être « inventé », où il n'y aurait pas d'espace pour mobiliser ses propres fantasmes et augmenter le plaisir individuel et de couple. De surcroît, la prolongation du rapport sexuel avec sa copine est vu par Nassim comme une possible menace du respect de leur union sexuelle, où certaines pratiques ne doivent pas entrer, étant plutôt confinées au cadre de l'expérience passagère, libre, avec des partenaires fugaces. La liberté de mobiliser ses fantasmes – que Nassim définit comme étant des « conneries » auxquelles il ne faut pas s'abandonner avec sa copine – s'inscrit ainsi dans la réalisation d'un scénario sexuel illicite et transitoire, où Nassim revient aussi à jouer le rôle de l'homme à la sexualité débordante, qu'il peut afficher vis-à-vis des autres, notamment dans l'espace homosocial. Dans le script de l'expérience sexuelle passagère, sa capacité de faire durer le rapport et d'y investir une multiplicité de pratiques n'est pas seulement admise et envisagée en tant que constitutive des significations qui produisent une sexualité extraconjugale, mais elle est aussi un outil pour valoriser une facette particulière de sa masculinité – de l'homme sexuellement actif et prédateur –¹ qui lui permet l'identification au sein du groupe des pairs hétérosexuels.

Dans le cadre d'un script hétéronormatif, les sexualités masculines et féminines sont hiérarchisées et s'inscrivent dans le « continuum » d'un échange entre homme et femme, comme le dirait Paola Tabet², qui reproduit les discriminations des sexes selon la géométrie variable des scripts dessinés par Nassim. Si celle de la partenaire passagère pourrait être interprétée comme la figure subalterne la plus visible de la domination masculine, soumise au pouvoir de l'homme, qui impose son modèle – viril et débordant – de sexualité, la figure de la copine stable n'est pas moins l'objet du pouvoir hiérarchisant de la masculinité de Nassim³. Au contraire. Comme le souligne Paola Tabet en exprimant l'idée d'un « continuum » dans les formes d'expression de

¹ R. Ferrero Camoletto, C. Bertone, 2009, « Like a sex machine? La naturalizzazione della sessualità maschile », *op. cit.*

² P. Tabet, 2004, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan.

³ *Ibid.*, p. 9.

l'échange économique-sexuel¹, ce ne sont pas seulement les formes les plus violentes et les plus évidentes d'exploitation sexuelle qu'il faut prendre en compte pour mettre en évidence l'asymétrie des relations de genre – en faisant par exemple de la prostituée le seul idéaltype de sujet soumis aux règles de l'échange sexuel inégal². Ce sont aussi les formes le plus ordinaires, voire banales de l'échange qu'il faut étudier, notamment celles qui se déploient au sein du mariage. Et en effet, dissimulée derrière la banalité d'un échange sexuel « conjugal »³, la sexualité de « sa femme » fait l'objet d'une relation asymétrique dont l'homme impose les scénarios, le répertoire de pratiques employées, ainsi que la possibilité d'aller « voir ailleurs », d'expérimenter d'autres scénarios de la sexualité avec d'autres partenaires : une possibilité dont sa femme « ne peut (et ne doit) pas » disposer. Sous prétexte de vouloir en respecter la sexualité – car la femme serait une figure sacrée, la mère de ses futurs enfants, et non pas une « pute »⁴ – la figure de la copine stable finit par être soumise à une domination ordinaire et continue⁵, justifiée par le script conjugal de référence, qui confirme la construction de deux classes de sexe différentes, où la femme reste – au moins dans le discours de Nassim – sans issue dépendante de l'homme, autant du point de vue de la pratique sexuelle que du point de vue d'un possible accès à d'autres expériences biographiques⁶.

2.2 *Le cas de Kamal : scénario extraconjugal, masculinité dominante et émergence du double standard d'âge*

Kamal, 30 ans, est un jeune homme originaire d'El Jadida. Marié avec une jeune femme âgée de 32 ans originaire d'un petit village de la campagne alsacienne, Kamal a suivi ses études universitaires à Strasbourg, à la faculté d'économie, où il a connu celle qui est devenue ensuite son épouse ainsi que la mère de sa fille. Kamal, arrivé en France

¹ *Ibid.*

² P. Tabet, 2014, « Échange économique-sexuel et continuum », in C. Broqua, C. Deschamps (dir.), 2014, *L'échange économique-sexuel*, Paris, Éditions EHESS, pp. 19-59, p. 20.

³ M. Trachman, 2009, « La banalité de l'échange. Entretien avec Paola Tabet », *Genre, sexualité & société*, n° 2, automne 2009 [en ligne : <http://gss.revues.org/1227>] ; P. Tabet, 2014, « Échange économique-sexuel et continuum », *op. cit.*, p. 22.

⁴ P. Tabet, 2014, « Échange économique-sexuel et continuum », *op. cit.*, pp. 20-21.

⁵ M. Benquet, M. Trachman, 2009 « Actualité des échanges économiques-sexuels », *Genre, sexualité & société*, n° 2, automne 2009 [en ligne : <http://gss.revues.org/1234>].

⁶ P. Tabet, 2014, « Échange économique-sexuel et continuum », *op. cit.*, p. 59.

à l'âge de 20 ans, est titulaire d'un master en économie et, au moment de l'entretien, travaille dans une petite entreprise commerciale.

Avec ce jeune homme j'ai pu passer une grande partie de ma première année de recherche sur le terrain. Je l'ai connu grâce à Aymane, dans un bar près du campus universitaire de l'Esplanade, à Strasbourg, et j'ai partagé avec lui plusieurs soirées au centre-ville, dans des cafés et des night-clubs. Kamal, qui travaillait hors d'Alsace pendant la semaine, avait pris l'habitude de m'appeler les week-ends – et ce notamment entre mars et décembre 2012 – pour sortir avec moi et d'autres jeunes hommes – marocains mais pas seulement, certains d'entre eux étudiants universitaires, d'autres travailleurs. Kamal me répétait toujours que le samedi et le dimanche étaient consacrés à sa famille, mais que le vendredi soir il voulait être libre de sortir avec ses amis. Ce qu'il me semblait une exigence tout à fait compréhensible – quoique ce jeune homme fût effectivement absent pendant toute la semaine – était un besoin dicté par d'autres motivations que je ne pus comprendre plus précisément que lors de notre entretien. Kamal se sentait à l'aise avec moi et il avait été particulièrement intéressé par mon sujet d'étude depuis notre première rencontre, qui date du janvier 2012. La sexualité représentait pour lui un thème fascinant, qui avait toujours une place centrale dans ses récits, au point que, dès notre première rencontre, dans un bar, autour d'une bière, avec Aymane, Kamal n'avait pas hésité à me raconter son envie permanente de se masturber, ainsi que celle de « *consommer du sexe* » avec des partenaires passagères, inconnues, rencontrées au hasard¹. Il m'avait pris pour une sorte de sexologue, et avait commencé à me poser des questions très intimes, devant le regard amusé d'Aymane, qui lui rappelait sans cesse qu'il était marié et qu'il aurait dû plutôt mettre un frein à ses envies.

Kamal était marié depuis presque neuf ans : il se disait amoureux de sa femme, et très heureux en parlant de sa vie de couple avec son épouse, qu'il décrivait également comme une « *mère extraordinaire* ». Kamal considérait pourtant son mariage comme une étape franchie précocement dans sa jeunesse, cette dernière étant pour lui une phase de la vie complètement ratée : il sentait en quelque sorte ne pas avoir exploité sa valeur ni ses expériences. En suivant la représentation – fort commune – de la jeunesse entendue en tant que période de la vie où il faut « *saisir les occasions qui se présentent* », où « *il faut s'amuser* », Kamal m'expliquait qu'il aurait dû faire les choses plus doucement avec sa femme, sans précipitation, et que, même s'il n'était pas un

¹ Notes de terrain du 12/1/2012.

fêtard, il aurait pu profiter beaucoup plus de son jeune âge. Ainsi, depuis qu'il avait recommencé à sortir les week-ends – notamment parce que sa petite fille avait grandi et que sa mère pouvait rester avec elle toute seule à la maison –, il sentait avoir commencé à se réapproprier sa jeunesse perdue.

Néanmoins, le choix de se marier ne lui avait pas été imposé. Il s'agissait à son dire d'un besoin personnel, intime, lié, d'une part, à son éducation musulmane – et notamment au respect de la pratique du ramadan – et, d'autre part, à la peur d'avoir un enfant illégitime en dehors du cadre du mariage. Tout en se disant « *pas vraiment pratiquant* », Kamal reconnaissait dans le scénario de la sexualité préconjugale un cadre de conduite qui le mettait « *mal à l'aise* » :

« Kamal : Au début [...] ça me posait pas vraiment un problème, mais par la suite je lui ai dit “si tu veux continuer avec moi”, parce que moi je peux pas, il y avait le ramadan : “on ne peut pas continuer comme ça.” Donc il faut qu'on coupe, on ne peut pas continuer comme ça, cette relation comme ça copain-copine, on officialise notre relation [...] c'est le cadre symbolique qu'il fallait trouver [...]. Après huit mois je lui ai demandé de se marier, à ce moment-là on a commencé à vivre ensemble.

Toi 21 ans et elle ?

K. : Elle, elle avait 23 ans. Je la demande en mariage et c'est vrai que ses parents ont trouvé ça drôle [...] et c'est vrai qu'avec le recul j'ai pas bien fait, j'ai été un peu maladroit, après quand je les ai connus on avait déjà fixé la date du mariage [...].

[Je voulais] mettre un cadre, ou peut-être aussi inconsciemment comme j'avais pas de famille ici, j'avais envie indirectement de créer quelque chose parce que, pourquoi vouloir tout de suite se marier ? [...] J'étais assez catégorique, je voyais le calendrier musulman et on pouvait pas continuer comme ça, il fallait arrêter, ça me dérangeait, je pouvais pas coucher avec elle pendant un mois de ramadan et tout ça. Je me disais “putain, je peux pas, il faut qu'on arrête, pendant le mois de ramadan, mais si on arrête et entre-temps elle trouve un copain ?”. Donc il fallait envisager quelque chose pour la durée. Maintenant je relativise beaucoup plus, mais au début il y avait pas ça [...]. »¹

Même si son discours ne fait pas explicitement référence à la sacralité du rapport sexuel dans le cadre de l'union *halâl* – « *Je sais il y a des gens qui disent “avant le mariage c'était pas intense, je me suis marié et du coup la sexualité”, mais non, c'est absurde !*

¹ Entretien enregistré le 22/6/2012.

[...] *Moi je suis pas trop religion [...] j'avais peur d'avoir un enfant illégitime !* » – l'action du dispositif licite-illicite, qui distingue entre sexualités préconjugale et conjugale, exerce son pouvoir normatif tout en orientant la mise en récit du vécu sexuel. Ainsi, pendant son entretien – dans un café du centre-ville de Strasbourg – en s'arrêtant sur la question de son mariage, Kamal semblait saisir la configuration narrative pour raconter une autre aventure sexuelle, vécue il y avait quelque temps, hors de son cadre conjugal, et où sa conduite avait été guidée par la dialectique de distinction entre femme et partenaire passagère. Son mariage, et le poids que cette étape franchie précocement avait eu sur la construction de sa biographie de jeune homme, devenait ainsi le point de départ d'un récit dont Kamal semblait avoir particulièrement envie de me faire part :

« Kamal : Bon j'ai pas recherché ça, je n'allais pas bien, voilà, l'occasion s'est présentée, après pendant une certaine période de ma vie ça a été refoulé, j'ai pas eu une jeunesse tout à fait normale, sexuellement, et je me demande souvent si cette attirance que j'ai pour les filles, j'ai envie [...] je vois une beauté et je veux la consommer [...]. Après j'ai vécu une phase que j'étais dans la résistance, j'ai repoussé ça, mais ça arrive, l'aventure, il faut quand même que la fille me plaise, la fille là, quand j'ai eu mon moment de faiblesse, la fille là sur le plan sexuel elle était top quoi ! Elle me plaisait sexuellement et je me suis dit, voilà j'aimerais bien me la faire [avec un ton de la voix toujours plus bas], tu te dis c'est pas bien, ça correspond pas, mais je suis pas un saint, et finalement le résumé c'est ça, j'ai toujours essayé de faire certaines choses parce qu'elles correspondent à une morale mais, résultat, je me dis "je suis pas un saint", même si tu essaies, mais tu peux pas. »

La rencontre avec une femme dans une boîte de nuit, où Kamal allait souvent lorsque, pendant une période de crise conjugale, il restait seul à la maison les week-ends – quand sa femme partait avec leur fille chez ses parents à la campagne –, dessine le scénario d'une expérience sexuelle caractérisée par d'autres significations, par d'autres pratiques, par d'autres règles régissant le sens du script extraconjugal :

« Kamal : [...] tu pouvais te permettre certaines choses avec elle que tu peux pas te permettre avec ta femme, je pense que toi pareil avec ta copine, voilà, tu peux faire avec une meuf certaines choses moi j'ai fait beaucoup de conneries avec elle, c'est des choses...

Mais genre ?

K. : Des trucs de domination, la sodomiser, ou elle, elle te fait des trucs, c'est vrai, sexe oral, et tu peux pas vis-à-vis de la personne, c'est le respect, c'est normal dans le couple, voilà, il y a beaucoup plus de tendresse, c'est une sexualité normale. Après l'autre finalement c'est quoi, c'est un fantasme, ce sont des fantasmes, ce sont des choses qui sont véhiculées par la pornographie et tu essaies de faire ça, t'es pas dans une perspective de de... Parce que ça avec ma femme je le fais pas, j'ai beaucoup de respect pour elle. Parce que par contre une autre t'as envie de la consommer, mais dans un sens mal, là, voilà tu fais n'importe quoi. Moi, je me suis dit c'est des choses que tu peux pas faire ça avec ta femme, ça tu peux pas lui dire "on va faire ça, on va faire comme ça". En plus avec la fille je lui ai rien demandé, ça a été tellement, mais ça se voyait déjà, je sais pas, c'est dans les yeux déjà, je voyais qu'avec elle il y avait quelque chose parce que moi ma femme elle avait pas ça, c'est quelque chose, c'est un profil, je suis désolé mais il y a des profils vraiment, c'est les cochonnes, et elle était comme ça. Ma femme elle est pas du tout comme ça [...] »

La sexualité « normale » avec sa femme laisse la place à une sexualité guidée par des fantasmes et des images qui, comme le souligne Kamal, sont « véhiculés par la pornographie » et qui construisent un scénario sexuel différent, « à consommer », à saisir, dans lequel l'évolution du script suit la dramaturgie de la rencontre fugace, inattendue, et avec une partenaire inconnue. Dans ce scénario, Kamal reconnaît le cadre approprié, excitant et vicieux, pour la réalisation d'une sexualité inadmissible avec sa femme. Les fantasmes pornographiques semblent « capturés »¹ par le profil de la partenaire rencontrée en boîte, identifiée par Kamal en ayant recours à l'image de la « cochonne ». Cette figure semble véhiculer à nouveau la distinction entre « fille bien » et « pute », ainsi que l'opposition entre, d'une part, une sexualité « fantasmée » et, de l'autre, une sexualité « réelle ». La partenaire de la sexualité fantasmée définit un script différent de celui de la relation conjugale, qui casse avec les règles de la relation stable de couple, tout en invitant ce jeune homme à transgresser le modèle de rapport sexuel vécu jusqu'à présent. Les fantasmes que le profil de la partenaire passagère contribue à construire et à solliciter composent le script intrapsychique de Kamal, qui se concrétise – du moins, selon son récit – avec la femme rencontrée en boîte de nuit dans un script interpersonnel qui subvertit les règles du jeu conjugal :

« Kamal : [...] en boîte, on a commencé à se toucher tout de suite, directement, en plus j'étais seul, j'étais pas parti en soirée avec les amis, je lui ai dit "stop", elle m'a dit "pourquoi ? Moi je suis

¹ Cf. M. Trachman, 2013, *Le travail pornographique. Enquête sur la production de fantasmes*, op. cit.

comme ça”, elle m’a pas dit “je t’aime”. J’ai couché avec elle trois fois, quatre fois [...] je pensais, c’était comme un film quoi.

Tu faisais le lien direct.

K. : Voilà c’est des images, des fantasmes, des trucs, que tu peux pas, que j’estime tu peux pas. La sodomie, tu peux pas faire la sodomie avec la personne avec qui tu vis, avec ta compagne, mais ça a été au-delà de la sodomie, elles avalait, elle avalait mon sperme, elle elle aimait, elle me léchait les cuisses, ça j’aimais ça. Plus que la sodomie, elle était experte dans la matière, je pourrais pas demander ça, j’ai même pas demandé, elle a avalé, c’est bestial [...].

Et, je veux pas être irrespectueux envers ta femme, mais tu t’es jamais demandé si ta femme aussi aurait aimé faire ça avec toi, mais elle le fait pas parce qu’elle n’a pas le courage comme toi de demander ça ?

K. : Non non, je pense pas, non non justement elle est pas comme ça, elle est pas comme ça, je suis sûr, je la connais, je connais indirectement. Parce que je sais que c’est pas normal, je sais que ça c’est pas normal. C’est une sexualité bestiale, c’est des animaux, c’est la cochonne, c’est de fantasmes, c’est très rare. J’oserais jamais demander ça à ma femme, aller chercher en douceur “est-ce que tu peux ?” non ! Je cherche pas la relation, je cherche une consommation, faire des conneries, c’est mon côté d’inconscience [...] elle était plus âgée que moi, elle avait 40 ans, on a même pas parlé de ça, il y avait même pas besoin. Elle avait toujours envie, c’est impressionnant, pathologique, peut-être pathologique, j’étais aux anges. Tu la touchais et elle était envahie d’envie tout de suite. On était toujours à la charge [...]. »

C’est dans le cadre d’une relation avec une femme plus âgée et qui ne lui dit pas « *je t’aime* » que Kamal reconnaît la possibilité de mettre en pratique une sexualité à son dire « *bestiale* », « *animale* », en inscrivant son désir sexuel dans un scénario de pratiques qu’il refuse d’associer au rapport conjugal. La construction d’un script intrapsychique soutenant la représentation d’une sexualité passagère qui implique l’« *usure du corps* »¹ de la partenaire ne peut pas coller avec les significations attribuées au script interpersonnel avec sa femme. Nous observons ainsi la construction d’une masculinité dominante qui exerce son pouvoir de « *surveillance de l’hétérosexualité* »²

¹ *Ibid.*, p. 188.

² J. Holland, C. Ramazanoglu, S. Sharpe, R. Thomson, 2002, « Le mâle dans la tête : réputation sexuelle, genre et pouvoir », *Mouvements*, vol. 2, n° 20, pp. 75-83, p. 75. Il s’agit d’une perspective qui renvoie également aux critiques envers le régime politique de l’hétérosexualité qui dénoncent, comme le fait par exemple Collette Guillaumin, la construction des femmes en tant qu’« *êtres sexuels* » dont les hommes

et d'imposition de l'hétéronormativité. Les scénarios construits et décrits par Kamal – tout comme les autres s'inspirant de la dialectique du double standard sexuel – semblent reposer sur la mobilisation d'une vision éminemment masculine de la sexualité à laquelle la femme participe en tant qu'actrice subordonnée permettant à l'homme – et exclusivement à l'homme – la réalisation de ses désirs¹. L'asymétrie qui caractérise les rôles de l'homme et de la femme dans les scénarios sexuels est évidente, et les « images véhiculées » par la pornographique auxquelles Kamal se réfère soutiennent ce regard masculin².

Le profil de la partenaire passagère est réduit au rôle de simple objet sexuel permettant le plaisir de l'homme et s'adaptant aux exigences érotiques masculines³. Cette représentation de la femme est véhiculée en attribuant à la partenaire passagère une position à la fois de soumission aux fantasmes sexuels masculins – inadmissibles dans le cadre conjugal – et en lui reconnaissant également la capacité à savoir les réaliser⁴. Le profil viril du jeune homme peut ainsi s'exprimer à travers la réalisation concrète de ses fantasmes hétérosexuels et par la confirmation de sa réputation de prédateur⁵. Cela, finalement, confirme une autre facette de la position dominante masculine vis-à-vis de la femme et la construction d'une autre logique régissant le même ordre du genre élaborée *dans et par* les scripts de la sexualité. L'homme, en effet, est capable de contrôler également les habitudes sexuelles conjugales et le répertoire de

disposent pour satisfaire leur désir (cf. C. Guillaumin, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature, op. cit.*).

¹ Même si l'on pourrait avancer l'argument que les femmes aussi peuvent prendre leur plaisir dans ces types de rencontres sexuelles extraconjugales, ce qui m'intéresse ici est plutôt la façon dont les jeunes hommes interrogés racontent ces épisodes et leur interprétation des significations construisant leurs scripts.

² M. S. Kimmel, R. Plante, 2005, « The Gender of Desire: The Sexual Fantasies of Women and Men », in M. S. Kimmel (dir.), *The Gender of Desire: Essays on Male Sexuality*, Albany (NY), State University of New York Press, pp. 45-64 ; M. Trachman, 2013, *Le travail pornographique. Enquête sur la production de fantasmes, op. cit.*, p. 13.

³ I. Löwy, 2006, « "L'homme dans la tête" : éducation, socialisation et hétérosexualité », in *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité, op. cit.*, pp. 63-86, p. 82.

⁴ Cf. P. Combessie, 2013, « Quand une femme aime plusieurs hommes : le taire ou le dire ? », *Ethnologie française*, « Sexualités négociées », vol. 43, n° 3, pp. 399-407, p. 400.

⁵ Ici, nous reconnaissons également la définition que Michel Foucault donne de l'homme qui s'approprie du rôle de « *surveillant de l'hétérosexualité* » : « [Les] hommes hétérosexuels [...] considèrent, depuis toujours, [les femmes] comme leur propriété exclusive. [...] Les hommes pensent que les femmes ne peuvent éprouver de plaisir qu'à la condition qu'elles les reconnaissent comme maîtres » (M. Foucault, 1994, « Choix sexuel », in *Dits et écrits*, Tome IV, *op. cit.*, pp. 320-335, p. 332 [version originale : « Sexual Choice, Sexual Act », *Salmagundi*, n° 58-59, *Homosexuality : Sacrilege, Vision, Politics*, 1982, pp. 10-24).

pratiques sexuelles employé par sa femme – qui réalise les désirs « décents » et « pudiques » de la relation conjugale – en faisant de sa réputation sexuelle un enjeu pour la mise en scène d'un autre modèle masculin hégémonique, celui du protecteur des vertus féminines et de la pudeur sexuelle de « sa propre femme ».

Enfin, l'interprétation que Kamal donne de sa jeunesse manquée joue un rôle décisif dans la construction du double standard définissant deux scénarios sexuels différents entre femme et partenaire passagère. Le récit de Kamal révèle la construction de deux représentations de l'expérience sexuelle vécue à la jeunesse et à l'âge adulte¹. Le double standard sexuel devient également un double standard d'âge, où les notions de jeunesse et adultéité sont biologisées et situées encore une fois sur deux pôles opposés. La jeunesse est représentée comme un âge de la vie où la puissance sexuelle masculine s'exprime à son plus haut degré et où l'absence de responsabilités – notamment conjugales – en permettrait une expérience unique, impossible à répéter ensuite. L'épisode de la rencontre en boîte avec la partenaire sexuelle passagère semble transporter Kamal dans le passé, dans une phase de sa vie jamais vécue. Cette perception différente de son âge au sein du script extraconjugal paraît orienter aussi les étapes chronologiques de la rencontre en boîte de nuit². Ainsi, dans le récit de Kamal, l'on observe un rapprochement spatio-temporel entre la première rencontre et le rapport sexuel *stricto sensu* avec la partenaire. Il apparaît quasiment que Kamal reconnaît dans cette sexualité définie comme instinctive et animale, une occasion à saisir, à ne pas rationaliser, pour rattraper également sa jeunesse « refoulée », avec ses aventures fugaces, déresponsabilisées (« *je suis pas un saint* », « *je n'ai rien compris* », « *elle m'a pas dit "je t'aime"* », « *j'étais comme dans un film quoi* »). Comme on a pu l'observer auparavant dans le récit de Nassim, cela définit un script intrapsychique de la sexualité provisoire, non durable, qui ne s'inscrit pas dans une dramaturgie temporellement plus étendue, typique – au contraire – du cadre conjugal. Dans la relation avec sa femme, les étapes chronologiques du script sexuel se succèdent selon un ordre différent, et impliquent une intervention différente du sujet sur l'organisation de ses temps d'action. Dans le script conjugal, en effet, qui est considéré comme plus adulte, plus mûr, plus réfléchi et responsable, ce sont plutôt les significations renvoyant à une temporalité plus

¹ Cf. W. Simon, J. H. Gagnon, 1986, « Sexual Scripts: Permanence and Change », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 15, n° 2, pp. 97-120, pp. 111-112.

² Cf. M. Bozon, 2013, *Sociologie de la sexualité*, op. cit., p. 104.

étendue qui sont mises en jeu : les étapes de l'histoire de couple, le mariage, la « normalité » répétitive de la relation sexuelle conjugale, les relations avec les parents de la copine. Ces temps d'action, envisagés comme plus étendus, caractérisent le récit de ce jeune, en définissant tout un ensemble de « préliminaires sociaux » qui, au contraire, sont exclus du script de l'aventure sexuelle passagère.

Bien entendu, il ne s'agit pas d'utiliser les histoires de Kamal – ou de Nassim – pour affirmer, banalement, que le cadre du couple stable est le scénario d'une sexualité nécessairement répétitive, voire ennuyeuse, et moins vaste au plan du répertoire de pratiques et de significations mobilisées. De surcroît – il importe de le rappeler – nous sommes toujours face à des récits, qui véhiculent des représentations non nécessairement liées à la conduite effective de ces jeunes hommes. De mon point de vue, il s'agit plutôt de souligner que c'est déjà à partir de la construction d'une représentation normative des étapes – y compris chronologiques – conduisant à l'acte sexuel, que l'élaboration du script commence à se dessiner au plan intrapsychique¹, en fonction de la lecture que ces jeunes hommes donnent du cadre d'interaction², de ses acteurs et de leur âge – les références explicites à la figure de la *cougar* ou le rôle joué par la réélaboration des images pornographiques, témoignent d'une lecture de la rencontre sexuelle construite à partir d'un horizon de significations déjà inscrites dans un script prédéfini. C'est à partir de ce niveau intrapsychique que les interviewés se rapprochent de l'expérience sexuelle et qu'ils interprètent les signes de la rencontre avec la partenaire. La succession et la composition des étapes qui gèrent le scénario sexuel sont déjà scriptées au plan mental, pour qu'elles se conjuguent ensuite avec un script interpersonnel à partir duquel d'autres scénarios – et d'autres étapes du script – se dessinent, tout en permettant également leur mise en récit.

¹ J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 78.

² Et que le chercheur lui-même donne, en mobilisant lui-même ses scripts lorsqu'il interprète le récit des interviewés pour en faire un objet d'étude.

Conclusion du chapitre VI

Dans ce chapitre j'ai fait un usage plus large du concept de script, en l'entendant non seulement en tant qu'opérateur permettant d'analyser les étapes intrapsychiques et interpersonnelles de l'expérience sexuelle, mais aussi en tant que scénario complexe de significations culturelles qui construisent le vécu des jeunes hommes rencontrés et les normes régissant les rapports de genre. Cette posture m'a permis de commencer à sonder les champs des relations interethniques à travers la théorie des scripts. C'est sans doute la sexualité de la femme, et notamment la moralisation de sa conduite sexuelle, qui s'est affirmée en tant que point de départ pour la construction des différentes dialectiques de double standard. Dans les cas d'étude passés en revue, ce double standard s'est affirmé comme le repère interprétatif fondamental par lequel mettre en scène la masculinité dominante et soutenir la distinction entre deux façons, dichotomiques, d'entendre les significations de la sexualité : « les nôtres » – des immigrés, des minoritaires, des Marocains, des musulmans, etc. – et « les vôtres » – celles des majoritaires, des Européens, des Français, des Italiens.

Mais le pouvoir normatif du double standard ne se limite pas à construire les scripts du vécu sexuel, à distinguer entre « nos » habitudes sexuelles et « les vôtres », et à produire les formes de la masculinité dominante. Il définit également un rapport spécifique à l'âge. Le sens attribué au mariage en tant que cadre définissant les formes d'une sexualité stable, licite, inscrite dans la continuité d'une relation de couple (script conjugal) – et opposée à l'expérience extraconjugale, passagère, voire illicite – participe à créer la bipartition entre deux âges de la vie qui semblent inconciliables. À travers cette bipartition – plus ou moins explicitement évoquée –, ces jeunes hommes interprètent leurs choix dans la sexualité. La jeunesse est entendue en tant que temps de la vie traversée par les expériences sexuelles irrationnelles, irresponsables, voire prohibées, selon une image essentialisée de cette phase biographique soutenue par la mobilisation d'une représentation du « corps jeune » qui serait sexuellement puissant comme jamais plus ensuite. L'âge adulte, au contraire, est identifiée à travers les responsabilités de l'union conjugale, et par la construction d'un script sexuel où d'autres répertoires de pratiques (plus pudiques) et d'autres significations (plus décentes) peuvent et doivent être investies. C'est ainsi que nous observons également la construction d'un double standard d'âge, où l'identification des traits définissant la

« conduite adulte » finit par s'opposer à l'identification d'autres « conduites juvéniles », où l'expérience sexuelle serait plus instinctive, et caractérisée par la logique des choix réversibles qui semblent praticables seulement à la jeunesse.

CHAPITRE VII

Le dispositif d'hétérosexualité.

Choix sexuels, injonctions sociales et masculinités défensives

Dans les récits recueillis, l'hétérosexualité est souvent posée comme une évidence : un postulat incontesté et incontestable. La répétition du scénario hétérosexuel permet aux interviewés de ne jamais devoir questionner leurs représentations hégémoniques de la sexualité¹ et notamment de ne pas mettre en danger les modèles (hétéro)normatifs de la masculinité qu'ils performant. C'est justement à l'étude de la masculinité soucieuse de reproduire le scénario et l'ordre hétérosexuels que je consacrerai ce chapitre.

Plus précisément, je montrerai comment les mécanismes qui soutiennent la répétition de l'ordre hétérosexuel « obligent » ces jeunes hommes à construire et définir leurs masculinités vis-à-vis de l'injonction sociale à l'hétérosexualité. Lorsque le modèle de la masculinité hétéronormative, virile et prédatrice, est mis en danger ou questionné par le regard ou les actions des autres, différentes stratégies défensives sont employées. La « protection » de la masculinité hétérosexuelle se fait au sein de nombreuses interactions : entre pairs, dans le couple, dans les espaces homosociaux, à travers les relations intra et interculturelles. J'utiliserai l'expression « relations intra et interculturelles » – et non pas « relations intra et interethniques » – car je m'intéresserai surtout à la manière dont les représentations de la sexualité et de l'identification de genre traversent les rapports entre populations minoritaire et majoritaire, et entre membres des populations minoritaires. En ce sens, l'adjectif « culturel » me semble mieux rendre compte des tensions qui définissent les récits des interviewés et les représentations que ces récits mobilisent.

Dans ce chapitre, il ne s'agira pas de définir les dialectiques inédites d'un troisième dispositif. L'objectif est plutôt de problématiser davantage le rôle du dispositif d'hétérosexualité dont les formes d'expression ont déjà été analysées en discutant l'action des dispositifs de « double standard » et « licite-illicite ».

¹ M. Trachman, 2013, *Le travail pornographique. Enquête sur la production de fantasmes*, op. cit., p. 12.

Je chercherai à problématiser les constructions sociales d'une masculinité biologisée, « naturellement » virile et (hétéro)sexuellement débordante. Dans le premier sous-chapitre, je montrerai comment la dialectique de la biologisation s'entrelace avec les rapports interculturels entre populations minoritaire et majoritaire, en révélant le profil d'une masculinité défensive qui s'exprime par la construction de nouvelles formes de double standard sexuel et culturel.

Ensuite nous verrons comment cette biologisation influence les relations intraculturelles. Dans les récits recueillis, les jeunes hommes interviewés ont souvent défini leur condition d'immigré en tant que cible des stratégies sexuelles des jeunes femmes marocaines descendantes d'immigrés – et ce notamment en France – et des immigrées marocaines arrivées à l'étranger pendant l'enfance – notamment en Italie. Cette distinction entre deux typologies de femmes marocaines est dictée par les différences entre les deux contextes migratoires. Aujourd'hui, en Alsace – où la présence marocaine a commencé à avoir un rôle remarquable dans les flux migratoires surtout à partir du milieu des années 70¹ –, les descendantes d'immigrés (membres de la deuxième, voire de la troisième génération actuelle) représentent un profil de partenaire potentiel assez répandu chez les jeunes immigrés marocains rencontrés. En Italie, et en Toscane, en raison d'une histoire migratoire différente – où l'immigration marocaine, commencée à la fin des années 80, a vécu une période de forte croissance à partir du début des années 90² –, la figure du/de la descendant/e d'immigrés ne représente pas encore un profil dominant. Ainsi, sur le terrain toscan, la figure de la jeune femme marocaine descendante d'immigrés n'est pas évoquée par les interviewés en tant que partenaire potentielle, car il s'agit d'une figure en quelque sorte absente du paysage de leurs relations sociales. Néanmoins, dans les deux terrains d'étude, ces deux profils de jeunes femmes sont décrits comme les protagonistes d'une stratégie commune. Selon certains interviewés, les choix sexuels des femmes marocaines – descendantes d'immigrés ou immigrées arrivées pendant leur enfance – qui cherchent à engager une relation avec les jeunes Marocains immigrés n'auraient pas de lien direct avec un désir érotique *stricto sensu*. Au contraire, ces femmes choisiraient leurs partenaires en

¹ Y. Frey, 2008, « Les Alsaciens venus d'ailleurs », *Hommes et migrations*, n° 1273, pp. 52-73.

² Dossier IDOS, 2013, *La comunità marocchina in Italia. Un ponte sul Mediterraneo*, *op. cit.*

fonction d'une stratégie de « *mobilité sociale ascendante* »¹ dont les jeunes hommes interviewés se défendent.

Enfin, le deuxième sous-chapitre permettra d'observer comment le dispositif d'hétérosexualité organise les formes de contrôle de la masculinité dans les espaces homosociaux, entre pairs, et vis-à-vis de possibles partenaires sexuelles. Dans ce cadre, j'analyserai l'interprétation des scripts sexuels de la part d'un jeune homme qui, ne s'identifiant pas à une masculinité hétérosexuelle hégémonique, cherche, au contraire, à protéger une masculinité « subordonnée »² homosexuelle.

¹ P. Combessie, 2015, « L'argent en milieu "libertin" : entre mise en scène et occultation. Jeux de séduction et mobilité sociale au féminin », *Terrains/Théories*, n° 1/2015 [en ligne : <http://teth.revues.org/422>].

² R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.*, p. 78.

1. La masculinité biologisée. Injonctions hétérosexuelles et stratégies défensives

Le processus de biologisation de la masculinité réduit l'homme à l'action d'un rôle (hétéro)sexuel où le besoin d'exprimer ses instincts et ses envies sexuelles envers la femme correspondrait à un trait essentiel de sa « nature ».

Tout au long de la recherche de terrain, j'ai souvent eu l'impression que ces jeunes hommes mettaient en scène leur hétérosexualité de manière stratégique pour répondre aux prétendues attentes des autres – moi y compris – vis-à-vis de leur conduite sexuelle. En ce sens, l'espace homosocial se révélait la scène privilégiée pour la reproduction de cette biologisation de l'hétérosexualité masculine¹. Pour donner un exemple, le fait d'avoir une relation de couple durable avec une copine stable était parfois interprété comme un élément caractérisant une masculinité affaiblie, étouffée, à la sexualité débordante qui se retrouve irrémédiablement anéantie dans le cadre d'un rapport avec une seule partenaire. À travers la confirmation d'une représentation de la jeunesse entendue comme phase de la vie où « *la puissance physique est au maximum, [où l']ego est au maximum* »², et où il est nécessaire de profiter de toutes les occasions qui se présentent pour confirmer son rôle (hétéro)sexuel masculin, prédateur, la jeunesse non exploitée « *pour s'amuser et en profiter avec les filles* »³ devenait la représentation d'une masculinité dépourvue de ses caractéristiques fondamentales. Encore une fois, les conduites sexuelles, les normes de genre et les constructions sociales de l'âge s'imbriquaient, en révélant leur influence réciproque sur les récits des interviewés.

Fouad (21 ans, Mulhouse/Strasbourg), qui était en couple avec une jeune femme française depuis peu de temps au moment de notre rencontre en décembre 2011, faisait souvent l'objet des moqueries de ses amis marocains qui n'avaient pas de copines fixes. Ces moqueries ont continué tout au long de mes années d'observation ethnographique, pendant lesquelles j'ai pu me rendre compte de l'évolution vécue par l'image de la masculinité de Fouad aux yeux de ses amis. En juin 2014 – alors que ce jeune homme était encore en couple avec cette jeune femme –, Fouad était devenu le « *jeune marié* », « *emprisonné* » et « *verrouillé* » par sa copine, qui lui avait empêché de continuer à

¹ Je reviendrai plus longuement sur cette question de la mise en scène de l'hétéromasculinité dans les espaces homosociaux, notamment dans la troisième partie de cet écrit.

² Aymane (27 ans, Strasbourg), notes de terrain du 1/4/2012.

³ Issam (26 ans, Prato), notes de terrain du 3/5/2014.

sortir avec son groupe d'amis marocains – comme Fouad le faisait auparavant – en lui mettant des « *menottes* »¹.

La mise en scène d'une « masculinité prédatrice » – comme la définissent Raffaella Ferrero Camoletto et Chiara Bertone² – est donc un enjeu central de la confirmation de son rôle d'homme aux yeux des pairs dans l'espace homosocial³. Nous l'avons déjà vu lorsque j'ai présenté le cas d'Houcine⁴, et son attitude en boîte de nuit vis-à-vis de la jeune femme irlandaise qui était envisagée en tant que potentielle partenaire sexuelle en raison aussi de la présence des amis du jeune homme. Ses copains « contrôlaient » en quelque sorte son comportement en attendant la mise en action du profil prédateur. La réalisation du scénario sexuel n'était pas dictée exclusivement par un script interpersonnel entre Houcine et la partenaire, mais aussi par le regard homosocial des amis.

De ce point de vue, en reprenant l'épisode d'Houcine, la mise en scène de la masculinité hétérosexuelle prédatrice se révèle aussi une contrainte : une injonction externe dictée par le cadre d'interaction. Souvent, dans les différentes phases de ma recherche, j'ai eu l'impression que les jeunes hommes rencontrés devaient savoir se défendre d'un tel modèle de masculinité.

Christine Castelain-Meunier a proposé la notion de « masculinité défensive » pour définir les conduites que les hommes adoptent lorsqu'ils cherchent à garder et à consolider leur position dominante dans les relations entre les sexes, notamment au moment où cette même position semble être remise en question⁵. La sociologue française s'est intéressée surtout aux masculinités défensives qui se sentent « en danger » lorsqu'elles voient leur autorité patriarcale menacée dans le cadre conjugal⁶. Selon C. Castelain-Meunier, la masculinité défensive se mettrait en action notamment lorsque les femmes semblent vouloir se substituer aux hommes, en jouant de prétendus rôles masculins : par exemple en se vouant davantage à leur métier et à leur carrière plutôt qu'à la famille. De surcroît, la masculinité défensive se mettrait également en

¹ Notes de terrain du 9/6/2014.

² R. Ferrero Camoletto, C. Bertone, 2009, « Like a sex machine? La naturalizzazione della sessualità maschile », *op. cit.*, p. 133.

³ M. Flood, 2008, « Men, Sex, and Homosociality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *op. cit.*

⁴ Voir *supra*, chapitre VI, sous-chapitre I.

⁵ C. Castelain-Meunier, 2005, *Les métamorphoses du masculin*, Paris, PUF.

⁶ *Ibid.*

action lorsque la femme cherche à s’émanciper des prises de position de son époux au sujet des croyances religieuses, des idées politiques, des styles de vie et des codes vestimentaires à adopter¹.

Or, l’analyse de la sociologue française s’inscrit dans le cadre d’une réflexion plus large sur les changements de la masculinité dans un contexte post-féministe qui serait responsable d’une « crise » de l’identité masculine contemporaine². L’usage que je ferai de cette notion de « masculinité défensive » est différent. Je mobiliserai cette expression afin de définir les actions que les jeunes hommes interviewés mettent en pratique pour se défendre et composer avec les injonctions externes à l’hétérosexualité et à la mise en scène d’une masculinité virile. L’intérêt sera concentré sur les stratégies adoptées par ces jeunes hommes afin de répondre à ces injonctions et pour montrer – aux yeux des autres, dans différents contextes et cadres d’interaction – qu’ils sont bien des hommes, des « vrais ». Sans chercher à reconnaître dans cette dialectique l’influence d’un plus vaste processus d’érosion de la culture patriarcale dans les sociétés contemporaines, j’essaierai d’interpréter l’action de la masculinité défensive en tant qu’outil dont les interviewés se servent pour définir et choisir les scénarios de leurs expériences sexuelles, pour gérer les relations intraculturelles (avec d’autres jeunes Marocain-e-s, et avec d’autres immigré-e-s et descendant-e-s d’immigrés) et interculturelles (notamment vis-à-vis de la population majoritaire). Ainsi, l’étude des scripts hétérosexuels me permettra de sonder l’expression des masculinités vis-à-vis de différentes expériences vécues à l’étranger, en révélant l’impact normatif que le dispositif d’hétérosexualité exerce sur les constructions masculines dans un vaste paysage de rapports sociaux.

1.1 Double standard sexuel et repli endogamique

Le repli sur les rhétoriques d’opposition entre « nous » et « vous », ou entre « vos coutumes sexuelles » et « les nôtres », « nos femmes » et « les vôtres », signale autant d’espaces symboliques utilisés par les interviewés afin de défendre leur masculinité

¹ *Ibid.*

² Voir notamment C. Castelain-Meunier, 1988, *Les hommes aujourd’hui. Virilité et identité*, Paris, Acropole. La notion de « crise de la masculinité » semble néanmoins véhiculer une image trop figée de la masculinité. En particulier, elle semble présupposer l’existence d’une nature masculine immuable qui aurait été troublée par les évolutions sociales du siècle dernier et notamment par les revendications féministes.

hétérosexuelle. Les cas de Soufiane et Mohamed, que je vais présenter, en offrent deux exemples particulièrement éclairants.

Pendant mes observations ethnographiques en Italie, j'ai pu passer beaucoup de temps avec un groupe de jeunes hommes marocains de Pistoia, et ce notamment entre l'automne 2012 et l'été 2013. Dans cette ville toscane qui compte 90.000 habitants, j'avais connu Soufiane (30 ans), rencontré grâce à un ami qui travaillait avec lui à Florence. Soufiane, originaire de Tétouan, était ouvrier spécialisé dans une usine mécanique. Titulaire d'une spécialisation professionnelle obtenue au Maroc (niveau collègue plus deux), il avait quitté son pays à l'âge de 19 ans à la recherche d'un travail.

Soufiane faisait partie d'un groupe de cinq jeunes Marocains arrivés en Italie pour rejoindre leur famille. Il s'agissait d'un groupe de jeunes qui n'avaient pas noué beaucoup de relations avec les membres de la population majoritaire, et notamment les jeunes hommes italiens. Pendant les soirées passées avec eux au centre-ville de Pistoia, j'avais observé qu'ils fréquentaient surtout d'autres immigrés, marocains mais aussi albanais et un petit groupe de jeunes hommes originaires de la République dominicaine. Les rapports avec les jeunes femmes italiennes étaient pourtant différents. En effet, la caractéristique particulière du groupe dont Soufiane faisait partie – et qui ne peut pas être considérée comme un trait commun pour la totalité des Marocains rencontrés en Toscane – résidait dans le fait que l'un de ses membres, Samir (27 ans), était en couple depuis plusieurs années avec une jeune femme italienne originaire de Pistoia. Giulia, 22 ans, la copine de Samir, avait été en quelque sorte le trait d'union entre ses amies italiennes et ces jeunes hommes marocains. Ainsi, si, d'un côté, je n'ai jamais vu de jeunes hommes italiens avec ce groupe de Marocains, d'un autre côté, j'ai pu remarquer que les amies italiennes de Giulia passaient souvent leurs soirées avec Soufiane et ses amis, notamment chez Samir et Giulia, qui habitaient tout près d'un petit bar où ce groupe de jeunes Marocains se rencontraient habituellement.

Soufiane m'a dit avoir été en couple avec l'une des jeunes femmes italiennes amies de Giulia. Cependant, leur rapport ne s'était pas bien terminé¹. Soufiane racontait avoir dû la quitter à cause d'une « *différence culturelle* » qui, pour lui, était trop

¹ Je n'ai pas pu connaître personnellement son ancienne copine, car au moment de mes observations ethnographiques elle avait déjà arrêté de sortir avec ce groupe de jeunes hommes marocains suite à la rupture de sa relation avec Soufiane. Les autres jeunes femmes qui continuaient à fréquenter le groupe n'étaient en couple avec aucun de ces jeunes hommes – ou, du moins, elles ne l'étaient pas de façon manifeste.

évidente. Ce jeune homme se plaignait surtout de l'attitude de sa copine vis-à-vis de la sexualité. Il racontait que, pendant la période où il était en couple avec elle, lorsqu'ils se retrouvaient dans le bar où ce jeune homme passait ses soirées avec ses amis, elle lui proposait toujours de partir avec lui aux toilettes pour avoir des rapports sexuels. L'attitude de sa copine le mettait mal à l'aise : il était gêné par sa sexualité exubérante, qui le faisait se sentir quasiment coupable de ne pas penser au sexe autant qu'elle. Cette caractéristique de sa copine n'était pas, à son dire, une singularité, car d'autres jeunes femmes italiennes amies de Giulia qui fréquentaient ce bar lui avaient explicitement dit qu'elles y allaient surtout pour « *se faire niquer* » par les Marocains, considérées plus « *chauds* » et plus « *puissants* » que les Italiens¹. Si, d'un côté, j'étais assez méfiant quant à la véridicité du récit de Soufiane, de l'autre côté, son discours m'avait interrogé parce que, pour la première fois, je me retrouvais face à la construction d'un modèle masculin hétérosexuel et prédateur, culturalisé, imposé par une femme.

Même si, dès notre première rencontre en novembre 2012, Soufiane n'avait jamais hésité à mettre en scène sa masculinité prédatrice et sa passion pour les femmes – qu'il considérait sa « *raison de vivre, avec le cannabis* » et la seule consolation qui lui restait après de longues journées de travail épuisantes² –, en contribuant lui-même à biologiser les traits de cette masculinité, l'objectif de son récit, cette fois-ci, me semblait différent. Il me paraissait que son intention n'était pas celle de jouer le rôle de l'homme à la sexualité débordante qui fait de ses partenaires sexuelles un simple objet de plaisir pour confirmer sa virilité. Soufiane, au contraire, semblait se sentir en quelque sorte emprisonné par ces attentes envers sa masculinité, et notamment dans ce bar qui, à son avis, était devenu un « *bordel* » où il était plus facile de « *niquer que de demander un café* », où, « *si tu ne savais pas comment aborder une fille* », la question ne se posait pas car c'étaient « *les femmes qui décid[ai]ent où, quand et comment aborder les hommes* ». Ce renversement de positions était interprété par Soufiane comme une sorte de menace envers sa masculinité, qui se retrouvait, pour ainsi dire, dépassée par une féminité sexuellement exubérante. Selon son récit, cette situation avait été à l'origine de son choix de quitter sa copine et de s'éloigner aussi, pendant quelque temps, du bar où il avait l'habitude de sortir avec ses amis. La représentation essentialiste d'une masculinité virile et dominante était devenue une sorte de cage dont Soufiane semblait vouloir se

¹ Notes de terrain du 29/12/2012 prises lors d'un repas chez Soufiane.

² Notes de terrain du 12/11/2012.

débarrasser car elle était ressentie comme une obligation imposée par l'attitude des femmes de son groupe et non pas issue de sa propre volonté. Cependant, ce scénario était pour Soufiane un terrain sur lequel construire aussi sa rhétorique de double standard culturel, à travers laquelle défendre sa masculinité et se protéger de la féminité prédatrice.

En Italie, je m'étais surtout confronté avec un discours totalement opposé concernant les représentations essentialistes de la masculinité marocaine : les immigrés maghrébins – souvent définis tous comme « marocains », « *marocchini* », dans un sens péjoratif, même lorsque ces immigrés étaient originaires d'autres pays comme la Tunisie, voire de certains pays de l'Afrique subsaharienne comme le Sénégal – font fréquemment l'objet de discriminations des majoritaires visant à étiqueter leur virilité en tant qu'outil majeur de la violence, notamment sexuelle, exercée envers les femmes italiennes¹. Le fait que les jeunes femmes de ce bar avaient renversé le sens de ces assignations racistes, en faisant de ces jeunes hommes la cible privilégiée de leurs stratégies prédatrices, m'avait en quelque sorte surpris. En revenant sur cet épisode, au cours d'un entretien enregistré, je demandai à Soufiane de m'expliquer plus précisément le sens de la gêne ressentie face à cette injonction externe à faire preuve de sa masculinité virile lorsqu'il était en couple avec sa copine italienne. Le récit de Soufiane glissait ainsi vers une critique explicite des habitudes sexuelles des femmes italiennes pour confirmer la dialectique de double standard culturel qui régissait son récit.

Selon son point de vue, les femmes italiennes « *font tout* [en parlant de pratiques sexuelles], *le prennent* [la verge] *partout, devant, derrière, sous les bras* »², alors que les femmes marocaines, et notamment celles de sa ville d'origine au Maroc, étaient définies comme plus respectueuses d'elles-mêmes et de leur famille, ainsi que de leur futur mari. Soufiane, qui racontait avoir connu son premier rapport sexuel au Maroc avec une prostituée, affirmait également que, lorsqu'il décidera se marier, pour être sûr

¹ La castration chimique est l'un des sujets les plus évoqués par les tenants de ce point de vue raciste – y compris parmi les politiques, notamment au sein du parti de la Lega Nord (*Ligue du Nord*) – lorsqu'un immigré est indiqué comme le coupable ou présumé coupable d'un crime passionnel. Cf. E. Calvanese, 2011, *Media e immigrazione tra stereotipi e pregiudizi. La rappresentazione dello straniero nel racconto giornalistico*, Milan, FrancoAngeli.

En France, c'est plutôt la figure du « garçon arabe » qui synthétise ce genre d'assignations racistes. Dans la troisième partie de cet écrit, je reviendrai en détail sur le sujet en analysant les différentes implications sur le terrain d'étude français.

² Entretien enregistré le 2/6/2013 chez Soufiane.

du passé sexuel de sa femme, il fera appel à sa tante au Maroc pour qu'elle lui propose une « *filles bien* », à la réputation sexuelle convenable.

Au-delà du sexisme qui marque le propos de ce jeune homme, ce qui m'avait frappé en écoutant son récit était surtout le besoin d'avoir recours à son milieu d'origine pour confirmer son rôle de contrôle sur la sexualité de la femme – qu'il semblait ne pas pouvoir exercer en Italie – et pour défendre sa masculinité hétérosexuelle vis-à-vis des habitudes exubérantes des femmes italiennes : « *Ma tante me demandera directement "Soufiane, tu veux une fille vierge ?" et la fille ne me demandera jamais si je le suis ou pas* », expliquait Soufiane. C'est donc par la rhétorique du repli endogamique sur son milieu d'origine, et les logiques de contrôle de la sexualité féminine, que les trajectoires de double standard, culturel et sexuel, se révèlent encore une fois, tout en faisant de la masculinité défensive l'outil pour la confirmation d'un profil viril, hétérosexuel, dominant, que le scénario de l'expérience sexuelle à l'étranger semble avoir renversé. Dans le chapitre précédent nous avons vu comment la construction du double standard se configure en tant que stratégie rhétorique utilisée par les interviewés afin d'opposer leurs prétendues coutumes sexuelles à celles du pays d'accueil, avec l'intention de valoriser leur origine à l'étranger. Ici, c'est plutôt le besoin de se défendre de l'usage que les autres peuvent faire de sa masculinité qui se révèle en tant que scénario conduisant Soufiane à mobiliser la rhétorique du double standard. En particulier, c'est le fait qu'une femme puisse exploiter la puissance virile de l'homme qui gêne Soufiane. Celui-ci semble touché par le fait de ne pas pouvoir effectivement « mener la danse » de la rencontre sexuelle, et c'est seulement son recours à ses coutumes d'origine qui rétablit l'ordre et l'asymétrie des rapports de genre précédemment troublés par l'attitude prédatrice féminine.

L'histoire de Mohamed offre un autre exemple singulier de cette stratégie défensive. Ce jeune homme (22 ans, Florence), originaire de Kelaâ des Sraghna, travailleur dans l'entreprise de bâtiment de son père – arrivé en Italie à l'âge de 13 ans avec ses parents – est marié depuis un an avec une jeune femme marocaine connue au pays pendant la fête de mariage de son frère. Sa femme est la cousine de l'épouse de son frère. En retraçant le scénario de leur première rencontre et de leurs premiers moments passés ensemble, Mohamed m'explique que la virginité de sa femme avait été un élément décisif dans son choix. En confirmant la dialectique du double standard sexuel, Mohamed raconte qu'il avait explicitement demandé à sa future épouse de ne pas lui

poser de questions concernant ses aventures sexuelles en Italie car, à son avis, avoir eu d'autres relations était normal pour un jeune homme qui vivait depuis longtemps à l'étranger et que la « *vraie virginité* » qui devait être assurée au couple au moment du mariage était plutôt celle de la femme. Par rapport au cas d'Abdessamad – que l'on a pu voir plus haut, dans le chapitre précédent –, il ne s'agissait pas pourtant de marquer une distinction entre de prétendues coutumes sexuelles marocaines et les habitudes différentes des Européennes, qui n'accorderaient pas la même valeur à la virginité de la femme au moment du mariage. Les significations que Mohamed attribuait aux virginités masculine et féminine cachaient une crainte différente : il voulait être sûr de se marier avec une femme qui ne pouvait pas mettre en question sa virilité. Il voulait jouer le rôle de l'initiateur, « *masculin-actif-dominant* »¹ dans la relation. Mohamed racontait qu'« *être le premier* » signifiait ne pas devoir mettre en compétition sa puissance hétérosexuelle avec celle d'un autre homme :

« Comment puis-je t'expliquer ? Tu prends une fille qui n'est pas vierge, tu te maries avec elle, et avant elle était avec un mec qui avait la bite plus grosse que toi. Comment fais-tu pour la satisfaire ? Tu peux pas toujours faire la comparaison avec un autre, sinon t'es obligé de penser plus à lui qu'à elle. Puis si quelqu'un vient te dire "ah, tu sais, je connais la personne qui s'est niqué ta femme avant qu'elle devienne ton épouse". Mais t'es fou ? Je devais être le premier. »²

Derrière le risque de voir mise en question sa virilité, le repli sur un choix endogamique semble rassurer Mohamed. Le fait que sa femme soit la cousine de l'épouse de son frère, et qu'elle soit issue d'une famille où la conduite des filles fait l'objet d'un contrôle strict – « *elle est originaire de Fès, la virginité dans sa famille c'est une vraie valeur, tu sais qu'au Maroc les gens de Fès sont réputés pour leur respect de la religion* » – sont les éléments principaux qui permettent à Mohamed de défendre son rôle masculin et la reconnaissance d'une hétérosexualité dominante et sans concurrents. De surcroît, dans la description de Mohamed, la jeune femme originaire de Fès, issue de la même famille que l'épouse de son frère, est représentée en quelque sorte comme « plus marocaine » que d'autres femmes marocaines. La référence à son origine géographique n'est pas anodine. C'est Mohamed lui-même qui souligne que la famille

¹ M. Bozon, M. L. Heilborn, 1996, « Les caresses et les mots. Initiations amoureuses à Rio de Janeiro et à Paris », *op. cit.*

² Entretien enregistré le 14/5/2012 dans un café à Florence.

de sa femme est une famille berbère, installée dans une ville qui – à son dire – est réputée au Maroc pour son attachement aux valeurs de la religion : ces facteurs semblent constituer les conditions qui font de sa femme un modèle idéal d'épouse, reconnu en tant que tel aussi au sein du milieu d'origine de ce jeune homme.

Cependant, comme je l'ai déjà évoqué dans l'introduction de ce chapitre, ce n'est pas seulement à l'échelle des rapports entre population minoritaire et population majoritaire que se révèlent les enjeux de la masculinité défensive. Les relations intraculturelles semblent également définir les parcours d'affirmation de ce type de stratégie masculine chez les interviewés.

1.2 La peur des « Marocaines qui ont grandi à l'étranger » : choix sexuels et tensions intraculturelles

« Je les évite [les jeunes femmes marocaines descendantes d'immigrés], j'ai eu des relations avec elles [...] mais c'était comme avoir des relations avec des Françaises, et ça ça me perturbait. Parce que ça existe aussi chez nous, mais une fille que je ramène chez moi, arabe, ça me faisait bizarre, j'étais pas, c'était bizarre [...]. Quand j'étais avec elle, elle me racontait des choses, et pour elle c'était normal elle avait eu je sais plus combien de copains, même pas les Françaises elles parlent pas comme ça, "j'ai été avec un Français, un Arabe, un black", elle parlait comme ça, et même ce qu'elle fait, elle l'assume comme ça, alors que chez nous on le fait mais voilà il y a quand même un petit truc qui dérange, mais elle non. Et le problème c'est que les Arabes d'ici elles ont la famille derrière, c'est pour ça qu'elles changent dès qu'elles rentrent à la maison. Elles ont des familles derrière, conservatrices, qui disent "attention, ne fais pas ci, ne fais pas ça", et de l'autre côté leurs copines qui sont à l'école "ouais moi je suis sortie avec lui, avec l'autre". Il y a une rupture, donc elles couchent, elles veulent faire partie de la société mais elles l'assument pas, et dès qu'elles rentrent elles donnent une image différente. Nous, les hommes, on peut choisir, l'homme il assume son choix, la fille c'est pas la même chose. Les copines lui disent "pourquoi tu fais pas ça, pourquoi t'as pas un mec ?", les filles elles vont pas supporter ça comme un gars. Un gars il est là, il sort la poitrine "moi j'assume, c'est mon truc", une fille c'est important ce qu'on pense d'elle. Si tout le monde va dire "elle est bizarre", les gens ils vont lui détruire sa vie, elle va pas avoir des copines, donc elles font n'importe quoi, avec n'importe qui, et tu sais quoi ? Elles font, elle ramène un gars chez elle, elle couche avec lui, et elle lui dit "maintenant t'es obligé de te marier avec moi sinon de toute façon je vais dire à mon frère qu'il te frappe, que tu m'as

dépuclée”, et là t’es obligé sinon c’est le scandale. Elles se vendent, c’est pour ça, moi je les évite. » (Saïd, 24 ans, Strasbourg)¹

Ce long extrait d’entretien permet de définir la représentation dominante qu’une grande partie des jeunes hommes interviewés en France construit au sujet des conduites sexuelles des descendantes d’immigrés marocains à l’étranger. Le point de vue de Saïd, qui est originaire de Casablanca, issu d’une famille aisée, ayant pu fréquenter une école privée au Maroc avant d’arriver en France pour ses études universitaires à l’âge de 18 ans, pourrait sembler celui d’un jeune qui représente une sorte d’élite de la migration. Cependant, sur les deux terrains d’étude, j’ai pu observer que son point de vue était partagé par de nombreux jeunes Marocains immigrés, issus de différents milieux et ayant différentes histoires migratoires. Ce point de vue était utilisé pour définir les jeunes femmes marocaines nées en Europe de parents immigrés (et ce notamment chez les interviewés rencontrés en Alsace) et les jeunes femmes marocaines arrivées à l’étranger pendant leur enfance (et ce notamment en Toscane).

Dans les récits recueillis, ce qui m’avait particulièrement frappé était l’idée véhiculée par les interviewés selon laquelle ces femmes qui ont grandi en Europe – contrairement aux Marocaines immigrées arrivées après leur enfance, et contrairement aux Françaises et aux Italiennes – se comporteraient différemment en dehors et dans l’espace familial, en mettant en scène une sorte de double rôle². Comme l’expliquait Saïd, en sortant avec leurs amies, elles se montreraient libres des conditionnements familiaux, en s’affichant comme « européanisées » ; une fois rentrées à la maison, par contre, elles « *redeviendraient marocaines* » en se soumettant au contrôle des membres de leur famille d’origine, focalisé avant tout (selon son récit) sur leurs expériences sexuelles. Or, à travers l’analyse des récits des interviewés, j’ai pu comprendre que l’élément commun à ces deux figures de Marocaine descendante d’immigrés et de Marocaine arrivée pendant l’enfance était notamment celui d’avoir grandi dans une société non marocaine et d’avoir intégré l’école française ou italienne depuis l’enfance, en incorporant en quelque sorte les habitudes d’un autre pays.

Cette capacité à tenir un double rôle est entendue comme une vraie menace par les jeunes hommes marocains immigrés. Comme l’explique Rayan (30 ans, Arezzo –

¹ Entretien enregistré le 22/10/2012.

² J’utilise l’expression « Marocaine qui a grandi à l’étranger » pour réunir dans une seule formulation les figures de la descendante d’immigrés et de l’immigrée arrivée pendant l’enfance à l’étranger.

Toscane) – originaire de Kenitra, issu d’une famille modeste, arrivé en Italie à l’âge de 13 ans avec sa sœur et son frère dans le cadre d’un regroupement familial, titulaire d’un diplôme d’études professionnelles et ouvrier dans une petite usine de la province d’Arezzo¹ –, ces femmes seraient capables de duper la masculinité des Marocains immigrés car elles auraient accès aussi bien à la culture du pays d’origine (en ayant des parents marocains) qu’à la culture européenne, étrangère (où elles ont grandi). Ce jeune homme le décrivait comme une sorte de monstre à deux têtes qui, d’une part, connaît les faiblesses d’une prétendue « masculinité marocaine », et qui, d’autre part, possède également un style de vie « européen ». Selon Rayan, ces femmes seraient capables de séduire la virilité du Marocain, en misant sur la vulnérabilité de son profil prédateur qui ferait perdre à l’homme le contrôle de soi-même. Ainsi, elles chercheraient à se montrer comme des femmes pudiques et chastes pour conduire leur partenaire vers le rapport sexuel afin de l’« emprisonner »². Dans le récit de Rayan apparaît un autre élément. Le fait de se montrer comme des femmes chastes semble avoir un impact particulier sur la masculinité prédatrice : faire croire à l’homme qu’il sera le premier à déflorer la jeune femme contribuerait à nourrir son ego par l’attribution d’un rôle d’initiateur à la sexualité. Comme on l’a déjà vu avec le récit de Mohamed qui voulait « être le premier » avec son épouse, selon Rayan, les femmes marocaines seraient conscientes de cette faiblesse narcissique d’un prétendu « homme marocain », et dissimuleraient leurs précédentes expériences sexuelles pour séduire cette facette de la masculinité prédatrice. Les faiblesses et le machisme de ce profil masculin – culturalisé par l’interviewé lui-même – sont ouvertement déclarés par Rayan mais, dans son récit, ils sont utilisés pour montrer les atouts de sa masculinité et les avantages qu’une prétendue masculinité marocaine aurait sur les autres masculinités, reléguées en position subordonnée. Ainsi, parmi les masculinités faibles, la sienne est mise en scène comme étant moins naïve car possédant les moyens pour se défendre de sa propre faiblesse. Je reviendrai ultérieurement sur cet aspect.

Comme le dit Rayan – mais il s’agit d’une rhétorique que de nombreux jeunes hommes interrogés ont mobilisée, et notamment Idriss (22 ans, Strasbourg), Otman

¹ Rayan ne fait certainement pas partie de l’élite migratoire dont est issu Saïd. Dans sa famille, seul son père travaillait au moment de l’entretien. Rayan m’avait aussi raconté que l’appartement dans lequel il habitait avec les membres de sa famille avait été acheté par lui-même grâce à un crédit immobilier car ses parents n’avaient plus l’argent suffisant pour continuer à payer le loyer mensuel.

² Notes de terrain du 30/5/2012.

(21 ans, Strasbourg), Issam (24 ans, Prato) et Safouane (23 ans, Florence) –, le choix de cibler les Marocains immigrés serait dicté par le désir que ces femmes ont de satisfaire les attentes de leurs parents (qui verraient d'un bon œil une relation avec un Marocain) et de ne pas trahir ouvertement leur culture, tout en s'éloignant de leur milieu d'origine. En France, le choix de cibler un Marocain immigré et non pas un descendant d'immigré était justifié par les interviewés en faisant notamment référence au fait que les descendantes ne se contenteraient pas d'un descendant comme elles pour se marier, car un tel profil de partenaire ne leur permettrait pas une vraie ascension sociale.

Or, de mon point de vue, il ne s'agit pas de discuter la véracité de cette représentation des femmes descendantes d'immigrés marocains ou des femmes arrivées à l'étranger pendant leur enfance, d'autant plus que cette image stéréotypée n'est pas commune à tous les interviewés. Ce qui me paraît intéressant est plutôt de voir comment, à travers la rhétorique de la masculine défensive, certains jeunes hommes ont construit une sorte de mythe de la femme d'origine marocaine qui a grandi à l'étranger et qui mettrait en danger la masculinité des Marocains immigrés. Je montrerai donc comment la construction d'une masculinité prédatrice, virile, qui s'impose en tant que trait naturel et incontrôlable pour l'homme, se traduit dans les récits des interviewés en appui symbolique mobilisé pour révéler les tensions traversant les rapports entre membres de différents groupes minoritaires à l'étranger.

Le récit de Rayan offre un exemple de rencontre sexuelle avec une femme marocaine arrivée en Italie pendant son enfance où la masculinité prédatrice finit par être identifiée en tant que trait naturalisé dont l'homme semble devoir se défendre :

« Rayan : [...] les Marocaines qui sont ici depuis leur enfance [en Italie] font semblant d'être bien et puis... [...] Une fois, avec une jeune femme de Lucques, très belle, physique parfait, parents marocains, sympa, belle, parfaite. Je l'ai fréquentée pendant deux mois et elle me disait "eh, j'attends que tu fasses le premier pas", et finalement je lui ai dit "non, écoute, si tu veux tu peux dire à tes parents que tu m'as connu, que tu veux sortir avec moi, je peux aussi me présenter à tes parents mais pas pour les fiançailles. Oublie ça, moi je ne le fais pas !". [Elle lui répond] "non mais tu sais, mes parents croient quand même qu'à l'âge de 25 ans c'est le moment pour trouver une personne". Donc tu vois, elle avait déjà la pression des parents, elle aurait pu partir de chez elle et vivre sa vie à cent pour cent, et moi je lui ai dit "non, non, non"...

Voilà, mais dans un cas comme ça, t'attends d'être en couple avec elle pour avoir un rapport ? Je veux dire, que votre relation soit reconnue par les parents aussi ?

R. : Écoute, j'ai parlé de la virginité avec elle. Elle était vierge. Ces filles savent que l'homme a toujours envie. Je veux dire, elle le sait que nous sommes toujours prêts, elle connaît les hommes marocains, elle le sait qu'ils sont chauds, que je n'hésite pas à lui sauter dessus si elle me tente. Donc j'essaie de la titiller un peu, de l'anticiper. Pendant le dîner je lui demande "toi tu serais prête pour un rapport avant le mariage ?", elle me dit "oui, oui, mais il faut faire les choses bien", c'est-à-dire elle voulait les fiançailles, tu vois, et je lui dis "mais si je te propose de l'argent pour ta virginité ?" et là j'ai compris quel genre de personne elle était. Parce qu'en fait il faut que tu saches, c'est des salaudes, elles font semblant qu'elles sont bien alors qu'une fois perdu leur virginité, sorties de la maison, une fois essayé, au revoir ! [...] Elle aurait accepté, elle était déjà à poil dans ma voiture, je lui ai dit "mais tu crois vraiment que je peux faire ça, que je t'achète comme ça ?!". Elle était gênée [...]. J'ai compris en fait comme elle était, je n'ai rien fait, ça m'avait gâché l'envie. Pour elle se faire dépucceler voulait dire quitter sa maison. C'est toi, c'est un autre, peu importe, c'est pareil, l'objectif, c'est quitter son chez soi, parce qu'une fois que tu l'as fait [un rapport sexuel avec elle] elle te crée des problèmes, "c'est lui qui m'a obligée à faire ça", ses parents ils viennent chez toi, et c'est le bordel [...]. Pour elle il fallait juste un Marocain, pour que ses parents acceptent, que le mec ait un travail stable, qu'il ne soit pas un perdant, parce qu'elle, avant de quitter les parents, elle choisit, elle ne veut pas un péquenaud.
[...]

Donc l'homme est faible.

R. : Là c'est la fragilité de l'homme ! Surtout s'il a aussi sa famille derrière qui le pousse, qui lui demande toujours quand il va se marier, alors là il accepte parce qu'il sait que c'est la volonté de ses parents aussi [...]. C'est la femme qui tient le couteau par le manche, c'est pour ça que je te dis jamais avec une Marocaine comme ça. Une fille italienne par exemple, avec elle je suis plus tranquille, je sais comment elle est, il y a rien de caché. Moi je sais tout ça, car j'ai grandi dans la culture marocaine, et je connais ce risque [...]. »¹

En s'appuyant sur une rhétorique qui reproduit toute une série d'images de la masculinité hétérosexuelle et prédatrice, voire machiste – la proposition d'argent pour « acheter » la virginité de la femme en est un exemple patent –, et qui soutient aussi les représentations culturalistes de la famille patriarcale où la virginité de la femme devient un enjeu familial soumis au contrôle des hommes de la maison², Rayan construit sa

¹ Entretien enregistré le 1/11/2012 dans l'appartement de ce jeune homme.

² Z.-E. Zemmour, 2002, « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », *op. cit.* Dans le chapitre IX, je reviendrai plus longuement sur la construction de cette « masculinité protectrice » qui se révèle à travers le contrôle de la sexualité féminine entendue comme dépositaire de la réputation de l'homme.

masculinité défensive. Cette masculinité, encore une fois, semble obligée de se protéger de sa virilité, cette dernière étant mise en scène non pas seulement afin de jouer un rôle (hétéro)sexuel hégémonique mais aussi afin d'identifier les risques dont ce rôle est porteur. La masculinité prédatrice devient un fardeau. Il s'agit d'un trait dont il faut se défendre vis-à-vis de la ruse qui caractériserait spécifiquement les jeunes femmes marocaines arrivées très jeunes à l'étranger et leurs stratégies sexuelles. Cependant, c'est par la confirmation de ce même profil masculin que le scénario sexuel peut être raconté. C'est à travers la reproduction d'une image naturalisée et culturalisée de l'« *homme marocain toujours prêt* » – pour le sexe – que l'attitude défensive de Rayan peut s'exprimer, tout en confirmant le poids de la masculinité prédatrice en tant que profil de référence auquel s'attacher pour négocier sa place dans l'ordre du genre et en milieu migrant.

La masculinité défensive construit la distinction entre trois figures : les jeunes femmes européennes – qui n'auraient rien à cacher derrière leurs désirs sexuels¹ ; les jeunes femmes marocaines nées et qui ont grandi au Maroc, et vivant à l'étranger – « *elles ont grandi dans une seule culture* »² sans être ballotées entre, d'une part, l'éducation des parents à la maison et, d'autre part, les habitudes apprises en dehors de la maison en vivant avec les Européen-ne-s depuis l'enfance ; et finalement les femmes d'origine marocaine qui ont grandi à l'étranger, identifiées comme les auteures d'une stratégie sexuelle dont il serait nécessaire de se défendre. Le choix du partenaire sexuel chez ces jeunes femmes (de la dernière catégorie) est décrit comme étant dicté par d'autres raisons que celles liées à la dimension érotique *stricto sensu*³. Cela montre comment la relation entre jeune immigré et femme qui a grandi à l'étranger est un terrain pour la construction de nouveaux échanges économique-sexuels qui s'inscrivent dans le continuum de différents rapports de pouvoir⁴, et notamment de genre et entre populations minoritaires. Au sein de ces échanges, les asymétries qui traversent les rapports en jeu sont réinterprétées. Ici, ce sont les valeurs « *symboliques* » – comme les

¹ Comme le souligne Rayan dans un extrait d'entretien analysé plus haut.

² Comme l'avait dit précédemment Saïd (entretien enregistré le 22/10/2012).

³ Pour une analyse des choix du partenaire de couple en fonction des attributs sociaux dont ce partenaire est porteur, voir par exemple M. Bozon, F. Héran, 2006, *La formation du couple*, Paris, La Découverte, et plus particulièrement le chapitre II, « Apparence physique et choix du conjoint », pp. 99-122.

⁴ M. Benquet, M. Trachman, 2009, « Actualité des échanges économique-sexuels », *op. cit.* ; C. Broqua, C. Deschamps, 2014, « Transactions sexuelles et imbrication des rapports de pouvoir », in C. Broqua, C. Deschamps (dir.), *op. cit.*, pp. 7-16.

définissent Philippe Combessie et Sibylla Mayer¹ – que les acteurs attribuent à l'échange qui déterminent le scénario sexuel, où ce n'est pas la nature de l'acte qui est directement prise en compte mais plutôt le « *statut social des partenaires* »² qui en sont les protagonistes.

Mais quelles sont donc les asymétries négociées au sein de cette forme de sexualité transactionnelle ? En suivant le paradigme de l'« *échange économico-sexuel* »³, le récit de Rayan exalte le rôle de pouvoir qu'exerce l'homme sur le marché sexuel et sur la trajectoire de vie de la femme. À son avis, c'est l'homme qui permet – à travers le pouvoir de ses capitaux – une amélioration des conditions de vie de la partenaire. Ce pouvoir masculin – et l'asymétrie qu'il soutient au sein des rapports de genre – serait renversé au profit de la femme en fonction d'une autre asymétrie : celle qui se situe au plan érotique. Selon les interviewés, si la sexualité est le moyen par lequel la femme aurait en retour de l'homme des avantages, les récits de ces jeunes hommes montrent également que – dans ce cadre – la femme marocaine qui a grandi à l'étranger aurait l'occasion de tendre un piège à la masculinité prédatrice. Cette femme, en effet, ne serait pas intéressée par la recherche du plaisir sexuel ou celle d'un partenaire passager – comme cela semble être le cas pour l'homme – mais elle finirait par « emprisonner » la sexualité masculine dans une relation stable. L'expérience sexuelle « juvénile » qui est inscrite par ce jeune homme dans le cadre d'une temporalité spécifique, où la puissance sexuelle juvénile se configure une fois de plus en tant que trait « naturel » à exploiter, semble être piégée par l'action de la jeune femme qui l'enferme dans le cadre d'une temporalité différente, adulte, plus stable, plus responsable, en quelque sorte « conjugale », interprétée comme étant caractéristique d'une phase de la vie ultérieure. La masculinité défensive de Rayan s'active pour démonter le scénario imposé par la femme. Le jeune homme serait conscient du fait que la double « arnaque » organisée par la partenaire n'aurait pas d'avantages pour lui, se révélant, au contraire, un échange inégal apportant des bénéfices exclusivement à l'auteure de cette stratégie : au plan social – en profitant de son statut d'immigré – et au plan érotique – en dupant sa masculinité prédatrice. La sexualité devient ainsi un terrain pour l'évaluation des profils des acteurs impliqués. Elle révèle, comme le soulignent

¹ P. Combessie, S. Mayer, 2013, « Une nouvelle économie des relations sexuelles ? », *Ethnologie française*, « Sexualités négociées », vol. 43, n° 3, pp. 381-389, p. 383.

² M. Foucault, 1994, « Sexualité et solitude », *op. cit.*, p. 174.

³ P. Tabet, 2004, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, *op. cit.*

André Béjin et Michael Pollak¹, les tensions et les luttes entre groupes sociaux : les « *calculs rationnels* »² au sein du champ des choix sexuels montrent l'articulation des rapports de pouvoir qui sont en jeu au sein de ce champ³.

Le discours tenu aussi bien par Saïd que par Rayan construit aussi une dialectique de confrontation entre populations minoritaires. L'asymétrie de genre, entre conduites masculines et féminines, se traduit une fois de plus en asymétrie culturelle. Les jeunes hommes interviewés jouent une sorte de rôle « majoritaire » vis-à-vis des Marocaines qui ont grandi à l'étranger car c'est à eux qu'elles feraient appel pour réaliser leur projet de mobilité sociale ascendante⁴ qui s'accompagne de l'émancipation du « carcan » des familles d'origine. En ce sens, l'identité marocaine des jeunes hommes immigrés ne serait plus le trait définissant un groupe minoritaire mais plutôt un vrai atout que les Marocaines qui ont grandi à l'étranger identifient comme cible pour leur ascension sociale et pour justifier – surtout aux yeux de leurs parents marocains – leur relation de couple. Selon les récits des interviewés, celui du jeune immigré marocain – ayant un travail stable (comme Rayan) ou issu d'une famille aisée qui lui permet de partir à l'étranger afin de poursuivre ses études (comme dans le cas de Saïd) – est érigé en profil de partenaire sexuel « souhaité », c'est-à-dire répondant à une logique de « *désirabilité sexuelle* »⁵ construite par l'intrication de différents capitaux, sociaux, économiques, culturels, dont le potentiel partenaire est porteur. Dans le récit de Rayan, cet aspect est évident, notamment lorsqu'il décrit le type de copain que cherchent les jeunes Marocaines qui ont grandi à l'étranger : non pas des « *perdants* » ou des « *péquenauds* », mais des Marocains ayant su s'affirmer à l'étranger et ayant un travail stable. Ainsi, les interviewés auto-assignent à leur masculinité une position hégémonique dans la hiérarchie des masculinités immigrées, en opposition à d'autres profils relégués à un rang subordonné : à savoir les autres Marocains immigrés – les

¹ A. Béjin, M. Pollak, 1977, « La rationalisation de la sexualité », *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 115.

³ A. I. Green, 2008, « Erotic Habitus: Toward a Sociology of Desire », *Theory and Society*, vol. 37, n° 6, pp. 597-626, p. 598.

⁴ P. Combessie, 2015, « L'argent en milieu "libertin" : entre mise en scène et occultation. Jeux de séduction et mobilité sociale au féminin », *op. cit.*

⁵ A. I. Green, 2014, « The Sexual Fields Framework », in *Sexual Fields : Toward a Sociology of Collective Sexual Life*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 25-56, p. 27.

« perdants »¹, dans le récit de Rayan – et les Marocains descendants d’immigrés – et ce notamment dans le récit de Saïd.

Dans le discours de Rayan surtout, c’est aussi la dimension de l’âge qui semble être mise en jeu au sein de la dialectique de confrontation entre masculinités : l’image de la stabilité économique que son travail fixe lui permet de véhiculer est également une preuve de sa maturité. Il s’agit d’un témoignage de son statut d’adulte, responsable et indépendant, et donc en quelque sorte « plus adulte » que les autres jeunes ayant son âge mais qui n’ont pas encore un travail, une maison, une stabilité financière. Dans ce cadre, la question de l’âge semble également permettre une catégorisation sociale de son statut d’immigré par rapport à d’autres immigrés inscrits dans une position subordonnée. L’âge agit en tant que rapport social imbriqué à d’autres forces de hiérarchisation, de genre, intra et interculturelles.

Et, finalement, c’est aussi aux jeunes hommes de la population majoritaire que s’adressent, plus ou moins explicitement, les récits de Rayan et Saïd. La masculinité prédatrice des immigrés marocains est érigée en position privilégiée par rapport aux masculinités de la population majoritaire, car elle est décrite comme étant pourvue de moyens pour se défendre de la menace de ces femmes, dont les immigrés détecteraient bien avant les risques par rapport à d’autres jeunes hommes et d’autres masculinités. En effet, c’est l’origine marocaine qui semble permettre de développer une telle compétence (« *Moi je sais tout ça, car j’ai grandi dans la culture marocaine, et je connais ce risque* », souligne Rayan). Les processus d’essentialisation de la « marocanité » et de la masculinité prédatrice semblent converger pour devenir les outils principaux de la construction d’une masculinité défensive : une sorte d’identité minoritaire à réinvestir en tant qu’atout « culturellement » appris et « naturellement » mis en action, dont les masculinités des majoritaires ne peuvent pas disposer.

¹ Le terme « perdant » traduit le terme argotique italien « *sfigato* » (utilisé par Rayan dans son récit) qui désigne le perdant en faisant explicitement référence à sa conduite sexuelle car *sfigato*, au sens littéral, indique un homme qui est privé du sexe féminin, qui n’a pas eu d’expériences avec des femmes. Ce terme est utilisé dans le langage commun pour représenter, plus généralement, l’image de l’homme raté.

Encadré 2. *Le mâle dans la tête ? Le regard masculin dans le récit féminin*

Sans prétention d'exhaustivité, et sans vouloir généraliser les propos recueillis au cours d'un nombre restreint d'entretiens réalisés avec quelques jeunes femmes marocaines immigrées¹, il me semble intéressant de souligner que ce regard méfiant envers les comportements des femmes marocaines qui ont grandi à l'étranger émerge aussi dans les récits des interviewées.

En Toscane surtout, certaines femmes marocaines ont soutenu le discours des jeunes hommes au sujet des (supposées) stratégies sexuelles trompeuses mises en place par les Marocaines qui ont grandi à l'étranger. Selon Saadia (30 ans, Florence, coiffeuse) et Saoussane (33 ans, Florence, originaire de Salé, en union libre avec un jeune homme italien, étudiante universitaire), les jeunes hommes marocains auraient raison de s'inquiéter et de se défendre des attitudes de ces femmes marocaines à l'étranger car elles seraient le plus redoutables lorsqu'il s'agit de mettre en scène un profil « domestique » respectueux des enseignements et du contrôle des parents et, une fois loin du regard des membres de leur famille d'origine, prêtes à déshonorer ces mêmes parents en adoptant le pire des habitudes des Européens, notamment en termes de conduites sexuelles. Encore une fois, au sein de la dialectique d'opposition entre habitudes et regards intra et interculturels, nous observons l'impact du discours masculin, hétérosexuel, dominant² sur les récits des femmes interrogées. Le point de vue des interviewées semble soutenir la construction d'une « *féminité soulignée* » (*emphasized femininity*)³ à travers laquelle – comme l'explique Raewyn Connell – les femmes reproduisent une position asymétrique dans l'ordre patriarcal, tout en assumant une attitude « docile » face au pouvoir du modèle masculin hégémonique que cet ordre patriarcal impose⁴.

2. Défendre la masculinité subordonnée

Le contrôle sur la conduite sexuelle « des autres » est certainement un enjeu central dans les récits des interviewés. Si l'expérience de la sexualité pour la jeune femme semble faire l'objet d'une attention particulière notamment de la part des parents, des « futurs maris » et des maris, pour le jeune homme le regard le plus envahissant semble être plutôt celui des pairs dans les espaces homosociaux. En ce sens,

¹ Cinq au total, entre France et Italie. Pour ce petit nombre d'entretiens, je n'ai pas cherché à construire un échantillon d'étude équilibré. C'est la raison pour laquelle je ne dispose pas de témoignages de jeunes femmes marocaines descendantes d'immigrés ni de jeunes femmes marocaines arrivées pendant leur enfance à l'étranger.

² Cf. J. Holland, C. Ramazanoglu, S. Sharpe, R. Thomson, 2002, « Le mâle dans la tête : réputation sexuelle, genre et pouvoir », *op. cit.*

³ R. Connell, 1987, *Gender and Power : Society, the Person and Sexual Politics*, *op. cit.*, p. 183.

⁴ R. Connell, J. W. Messerschmidt, 2005, « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *op. cit.*, p. 848.

l'attention que les autres portent sur la masculinité des interviewés produit des formes particulières de la masculinité défensive.

Même si les hommes aussi doivent composer avec certaines attentes familiales vis-à-vis de leur vie intime, l'intérêt des membres de leur famille semble se concentrer surtout sur la vie conjugale, sur le moment où le jeune homme se mariera, sur qui sera sa compagne et comment l'union sera célébrée. Au contraire, le regard des pairs, entre garçons, se focalise plus explicitement sur l'expérience sexuelle présente, sur les partenaires du jeune homme, sur sa capacité de jouer le « rôle sexuel » attendu, et notamment sa masculinité hétérosexuelle. Dans ce cadre, le regard homosocial est un outil de contrôle et d'évaluation réciproque des masculinités entre hommes comme le dit Michael Flood¹, où les expériences sexuelles des autres sont jugées et confrontées, où la virginité masculine devient l'un des traits caractérisant une masculinité subordonnée, car non capable d'exprimer la sexualité virile et débordante qui définit le modèle masculin hégémonique homosocial, nécessairement hétéronormatif.

Au cours de nombreux entretiens, les jeunes hommes se disant vierges ont soulevé la question du regard des amis et les difficultés de devoir composer avec les attentes homosociales. Mohamed (22 ans, Strasbourg) – le jeune homme musulman pratiquant déjà rencontré dans le chapitre V –, raconte :

« Mohamed : J'ai déjà jeté plein de regards [vers les filles], plein plein plein, mais c'est surtout avec mes amis que je le fais, parce que quand je suis tout seul j'essaie de pas le faire [...].

Ça change avec tes amis ?

M. : Ouais avec mes amis [...], mes amis c'est pour rigoler, il y a une fille, il me dit "elle est pas mal", je fais "ah ouais ouais pas mal du tout, ah oui elle est jolie", il faut un peu jouer un rôle, mais après après franchement je regrette.

Tu joues le rôle parce que tu te sens obligé ?

M. : Parce que si tu le dis pas peut-être ils pensent t'es homosexuel, le mec il est quoi, il est gay ? Mais je regrette, franchement je regrette, [...] c'est pas bien ce que je fais, c'est pas bien et tout,

¹ M. Flood, 2008, « Men, Sex and Homosociality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *op. cit.*

mais il faut aussi montrer que t'es un mec cool aussi, sinon je me fais pas d'amis, c'est normal, mais c'est pas bien [...] »¹

Guidé par sa volonté de ne pas tomber dans l'interdit, Mohamed semble également devoir se plier au jeu masculin des attentes des pairs, où la mise en scène de l'hétérosexualité pour confirmer sa « bonne » masculinité est une stratégie d'identification à un groupe d'âge masculin de référence. Faire preuve d'une orientation hétérosexuelle fait de Mohamed un « *mec cool* », qui satisfait aux règles des relations entre pairs explicitement construites sur la confirmation d'un ordre du genre hétéronormatif. Le sens de cette mise en scène de la « bonne » masculinité est également bien expliqué par Nabil (22, Florence), lui aussi vierge :

« Vu que tout le monde l'a déjà fait [avoir un rapport sexuel] tout le monde pense que toi aussi tu l'as déjà fait. Mais finalement je ne sais pas si les autres l'ont vraiment fait, comme les autres ne savent pas si moi je l'ai fait. C'est un peu compliqué en fait, parce qu'on en parle pas, on joue un peu tous un rôle, on dissimule, on joue le rôle de l'homme *qui n'a jamais à demander*², comme disait la pub. »³

Le fait d'être vierge, ou d'être perçu comme un homme qui est vierge – c'est-à-dire n'ayant pas expérimenté de rapports de pénétration génitale –, qui n'a pas d'expérience dans la sexualité et qui n'incorpore pas un profil prédateur sont autant d'éléments qui construisent une masculinité défailante. Selon un autre interviewé, Hakim (27 ans, Strasbourg) – jeune homme homosexuel, originaire de Meknès –, les logiques homosociales qui traversent les rapports entre pairs, guidées par la « nécessité » d'adhérer au récit hétérosexuel hégémonique, définissent une « étape » presque obligatoire à franchir – comme le dit C. J. Pascoe en analysant les relations entre étudiants au lycée⁴ – dans le parcours de construction de l'identification masculine, où il

¹ Entretien enregistré le 24/11/2012.

² « *Per l'uomo che non deve chiedere mai* » (« Pour l'homme qui n'a jamais à demander ») était le slogan d'une publicité pour un déodorant masculin très en vogue en Italie pendant les années 90. Cette phrase est encore utilisée dans le langage commun pour désigner la figure de l'homme prédateur, le dragueur courageux qui étale sa puissance hétérosexuelle.

³ Entretien enregistré le 18/5/2012 dans un café de Florence.

⁴ C. J. Pascoe, 2007, *Dude, You're a Fag. Masculinity and Sexuality in High School*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, p. 5.

faut apprendre à « *jouer la comédie* ». En retraçant son histoire et les difficultés rencontrées dans son parcours vers l'acceptation de son homosexualité, Hakim raconte :

« En fait il y a déjà une période de recherche, c'est des phases, si tu veux de recherche identitaire, de construction personnelle, dans laquelle il y a différentes phases. Il y a la remise en cause de ton identité sexuelle parce qu'on se dit que cette différence sexuelle on pense qu'elle est vraiment éphémère, qu'elle est juste passagère, et dans cette phase de recherche on joue un peu la comédie avec les amis. C'est une phase de construction, c'est une phase de déni, évitement, et puis on préfère ne pas travailler la question, puis on suit les codes hétéronormatifs, ça marche comme par imitation [...]. Je sortais avec des filles mais c'était juste du copier-coller social, parce qu'en fait tu joues la comédie mais à un moment donné tu en as marre, mais c'est une case qu'il faut traverser [...]. »¹

Comme on le voit, l'image de leur masculinité offerte aux pairs pose problème à ces jeunes hommes et produit des formes de mise en scène imitative du « rôle hétérosexuel ».

Néanmoins, les regards des pairs ne sont pas seulement les regards de personnes de même sexe, mais aussi ceux de femmes et de possibles partenaires sexuelles². Ainsi, lorsqu'il s'agit de refuser un script hétérosexuel vis-à-vis d'une jeune femme, en raison d'une homosexualité qui doit rester cachée, la construction de la masculinité suit d'autres formes de dissimulation. Encore une fois, c'est le cadre hétéronormatif qui guide l'action du sujet, se révélant un outil pour gérer son rôle dans l'espace d'interactions susceptibles de devenir « sexuelles ».

Connaître le script hétérosexuel pour l'éviter. Le cas d'Amine

Amine (Strasbourg, 20 ans) est un jeune homme issu d'une famille aisée originaire d'El Jadida. Il a obtenu son bac au Maroc dans une école privée française et il est arrivé en France à l'âge de 18 ans pour ses études universitaires en architecture. Pendant longtemps Amine a caché son orientation homosexuelle à ses amis et amies, se retrouvant ainsi à composer avec des situations où il devait chercher des diversions pour refuser la construction de scénarios hétérosexuels. Dans ce but, Amine avait toujours

¹ Entretien enregistré le 25/6/2014 dans un café à Strasbourg.

² Cf. C. J. Pascoe, 2007, *Dude, You're a Fag. Masculinity and Sexuality in High School*, op. cit.

utilisé la religion en tant qu'appui normatif pour éviter la « contrainte » de la mise en scène d'une masculinité hétérosexuelle et virile. Pour ses amis – qui ne connaissaient pas son orientation sexuelle – au Maroc et en France, il était « *le gros coincé du groupe* », un jeune homme pieux qui, afin de respecter la religion musulmane, se privait des plaisirs de la jeunesse et de rencontres avec les filles. Pour Amine, au contraire, la religion était une carte « *joker* » à utiliser chaque fois que son hétérosexualité était mise en question car non affichée à travers des relations manifestes de couple avec une jeune femme¹.

C'est justement sur cette même carte « *joker* » qu'Amine construisait ses stratégies d'évitement du script hétérosexuel et qu'il avait élaboré également son récit d'entretien pour décrire son interprétation des scénarios de la rencontre avec une femme. Il s'agissait pourtant d'un récit fourni par Amine durant un entretien qui s'était déroulé alors qu'il ne m'avait pas encore révélé son orientation homosexuelle². Même si son discours avait été construit sur une dissimulation volontaire – que l'interviewé lui-même a ensuite avouée³ – de son homosexualité, l'expérience racontée par Amine montre très bien l'impact du dispositif d'hétérosexualité sur la mise en scène de sa masculinité et surtout son rôle dans l'interprétation des significations régissant les scénarios de la sexualité.

En reproduisant une rhétorique qui se rapproche beaucoup du discours tenu par les jeunes hommes se disant abstinents sexuels, Amine m'expliquait que pour lui l'acte du péché sexuel était le moment symbolique où s'exprimait manifestement un ensemble d'étapes interdites déjà franchies précédemment. Pour ce jeune homme, l'expérience sexuelle se configurait comme une construction qui se produisait avant tout au plan mental et ensuite à travers l'interaction avec une partenaire⁴, dans un parcours progressif de rapprochement du péché sexuel qui devait être arrêté avant qu'il ne s'accomplisse, en évitant que le scénario hétérosexuel prenne le dessus sur les actions des individus impliqués. Le rapport sexuel était décrit comme une expérience inconnue,

¹ Entretien enregistré le 8/5/2014.

² L'entretien en question date du 26/10/2012 et a été réalisé dans une salle de la résidence universitaire où ce jeune homme habitait.

³ Notes de terrain du 8/5/2014. Dans la troisième partie de la thèse, je reviendrai sur le cas d'Amine en ayant aussi l'occasion de préciser l'évolution de son récit.

⁴ J. Gagnon, 2008, « L'utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *op. cit.*, p. 78.

mystérieuse, une situation, un acte, un scénario dont il ne voulait pas connaître les pratiques pour ne pas risquer d'y tomber :

« J'ai des amis qui me disent "ah t'as jamais eu une fille". Moi je dis "ouais, moi je n'ai pas eu de filles, mais je me plains pas". Ils disent "ouais mais quand t'as pas testé tu sais pas de quoi on parle" [...]. J'ai jamais testé donc ça peut pas me manquer, c'est pour ça je ne veux pas tester, comme ça je connais pas et je sais pas de quoi il s'agit. »¹

Mais c'est lorsqu'Amine raconte comment il arrivait à éviter de se retrouver dans des situations susceptibles de construire un scénario sexuel, que son récit révèle la stratégie adoptée par ce jeune homme afin de déconstruire le script :

« Jamais arrivé ça, parce que moi je suis strict dès le début. Les soirées, les fêtes, les boîtes, déjà j'évite. Je sais que les gens se font ce scénario-là, je sais que la fille va se faire ce scénario-là dans sa tête. Je lui dis dès le début, comme ça je la blesse pas, mais je lui dis pas carrément, je lui dis subtilement. Donc déjà quand je suis là je suis avec une culture musulmane, je fais comprendre que je suis musulman. »

Amine lui-même mobilise dans son récit d'entretien la notion de « scénario ». C'est en reconnaissant le rôle et l'impact du dispositif hétérosexuel sur le déroulement des interactions entre hommes et femmes (et notamment en boîte de nuit, ou dans les soirées universitaires à la résidence des étudiants où il habite) que ce jeune homme organise la construction de sa stratégie d'action avec les filles afin de ne pas se retrouver plongé dans un script interpersonnel qui ne lui appartient pas. Dans sa perspective, la mise en avant de son identité musulmane et sa volonté de garder sa virginité jusqu'au mariage lui permettent de pouvoir refuser le script hétérosexuel et ne pas devoir mettre en scène une masculinité prédatrice et dragueuse, tout en gardant le secret sur son homosexualité. L'usage que ce jeune homme fait de la référence musulmane et des significations attribuées aux scénarios interpersonnels constitue donc les outils à travers lesquels il défend sa masculinité et son homosexualité du regard des autres, non seulement des autres jeunes hommes mais aussi des femmes.

En raison d'une lecture spécifique des étapes et des conditions qui construisent la rencontre (hétéro)sexuelle, au moment où, selon Amine, le scénario s'active, ce jeune

¹ Entretien enregistré le 26/10/2012.

homme en reconnaît les traits et les déconstruit. Ce qu'il cherche à empêcher est justement que le scénario puisse s'activer et se dérouler selon un ordre prédéfini. Son attitude semble donc explicitement orientée à ne pas produire les étapes successives d'un script qui le conduirait à devoir expliquer pourquoi son orientation sexuelle ne correspond pas à un script interpersonnel qui est dominant dans certains contextes :

« Je veux dire, j'ai toujours observé comment ça marche chez mes amis, en fait ils partent en soirée pour faire ça [trouver une fille], ils ont déjà l'objectif avant d'y aller. Les soirées à la résidence c'est fait pour ça en fait ! Tout le monde y va pour ça, et moi je cherche pas ça, donc je sais que c'est pas mon cadre à moi, et à chaque fois c'est un peu dur parce que tu rencontres des gens qui sont là pour d'autres raisons, et en fait quand j'ai rencontré des filles, j'ai essayé de trouver quelqu'un pour parler un peu. Et j'ai trouvé aussi quelqu'un qui était bien, quelqu'un sur qui compter, mais après généralement ça dure pas plus qu'une semaine. C'est un problème en fait. Ça se passe comme ça : le premier soir tu fais rien, parce qu'en fait j'évite de rester seul avec elle, je rentre pas trop tard, ben souvent je lui explique que le matin je dois réviser, du coup la fille se dit "ben c'est le premier soir". Le deuxième soir, pareil, elle peut se dire "ben il est un peu timide". Après t'es gay [il rit]. Ça passe pas par d'autres chemins, c'est comme ça »¹

C'est bien au plan intrapsychique que s'active le travail d'interprétation du scénario qu'Amine met en place pour éviter la construction du script. Ce jeune homme semble projeter dans sa tête les images repérées en observant comment se passent les rencontres sexuelles pendant les soirées universitaires ou en boîte de nuit. En esquivant d'abord le script sexuel dominant qui construit le cadre de la rencontre entre deux partenaires de sexe opposé dans une fête universitaire, Amine construit ensuite ses propres stratégies d'action. Les significations qui définissent l'expérience de la sexualité sont bien enchâssées dans un script hétéronormatif de référence, où la masculinité devrait se montrer « naturellement » hétérosexuelle et prédatrice. Ainsi, c'est au plan interpersonnel qu'Amine agit afin de refuser toute possibilité d'implication dans un tel script, en révélant pourtant la fatigue causée par la mise en scène permanente d'un rôle qui n'est pas le sien mais qu'il endosse pour continuer à cacher son homosexualité. De surcroît, le regard de la potentielle partenaire sexuelle finit par s'ajouter à l'action des dispositifs homosociaux de contrôle de l'hétérosexualité masculine. Grâce à l'action complexe de ces regards extérieurs, le dispositif d'hétérosexualité impose son pouvoir normatif, en coordonnant les actions des sujets qu'il soumet. Encore une fois, c'est une

¹ Entretien enregistré le 26/10/2012.

masculinité virile et hétérosexuellement active qu'il faudrait mettre en scène pour répondre aux attentes des acteurs participant au cadre d'interaction. Cependant, le pouvoir du dispositif hétérosexuel semble négocié par Amine. L'action du dispositif, en effet, ne se limite pas à subordonner la masculinité de ce jeune homme mais elle lui permet également de construire sa propre marge d'action à travers l'habitation – quoique douloureuse et épuisante – d'un scénario hégémonique hétérosexuel, à travers lequel défendre sa masculinité et protéger son homosexualité.

Conclusion du chapitre VII

Dans ce chapitre, deux questions centrales ont été abordées. D'une part, les discours et les représentations qui construisent l'image d'une masculinité biologisée, virile et prédatrice et, d'autre part, le rôle central joué par le dispositif d'hétérosexualité dans les processus de construction de cette masculinité.

Tout au long de mon analyse, j'ai pu observer comment l'action du dispositif d'hétérosexualité s'exerce en réseau et construit les regards masculins et féminins qui orientent la mise en scène des masculinités hétéronormatives. Ainsi, j'ai montré comment ces regards se traduisent en contrôle et surveillance réciproques des acteurs en jeu. C'est à travers le croisement de ces contrôles que les scripts intrapsychiques et interpersonnels se composent et organisent les significations autour desquelles les interactions prennent forme.

Cependant, l'action du dispositif d'hétérosexualité, conjuguée avec le discours dominant qui construit l'image d'une masculinité biologisée, ne se limite pas à définir les scripts sexuels racontés par les interviewés. Elle traverse et produit également les relations intra et interculturelles qui s'expriment notamment à travers leur imbrication avec les rapports d'âge. Le dispositif d'hétérosexualité oriente les relations entre jeunes hommes minoritaires (les jeunes immigrés et les jeunes descendants d'immigrés) ainsi que les relations entre jeunes Marocains immigrés et jeunes femmes faisant partie du groupe majoritaire, en produisant la dialectique de distinction entre « nos » coutumes sexuelles et « les vôtres », et entre « nos » femmes et « vos » femmes. Ce dispositif construit également les rapports entre jeunes immigrés et femmes marocaines qui ont grandi à l'étranger, dont la conduite est définie en opposition non seulement aux jeunes femmes marocaines immigrées – arrivées en Europe à un âge plus avancé – mais aussi en opposition aux conduites des jeunes femmes de la population majoritaire. Dans ce

cadre, j'ai montré comment, sur les deux terrains d'étude, les relations intraculturelles, tout en suivant des logiques similaires, ciblent deux profils différents de jeunes femmes marocaines qui ont grandi à l'étranger, en France et en Italie : les descendantes d'immigrés en Alsace, et les Marocaines arrivées pendant leur enfance à l'étranger en Toscane.

Au sein des rapports entre populations minoritaires et entre immigrés et populations majoritaires, la masculinité défensive s'est révélée comme trait principal définissant la conduite de ces jeunes hommes afin de répondre aux différentes menaces portées à leur profil prédateur, (hétéro)sexuellement actif et viril. C'est lorsque la masculinité prédatrice est mise en danger que les stratégies défensives se révèlent sous les formes les plus évidentes : pour refuser un script sexuel imposé par les femmes, pour gérer le regard des pairs, ou bien pour ne pas devenir la « marchandise » d'un échange sexuel asymétrique géré par les objectifs – plus ou moins cachés – des partenaires.

Finalement, la masculinité défensive est devenue la représentation des défis, des faiblesses et des menaces avec lesquels ces hommes se confrontent. La masculinité mise en danger s'est révélée le terrain pour la construction de profils masculins préoccupés de « protéger » leur position au sein de différents rapports sociaux. On a ainsi pu observer d'autres masculinités : inattendues ou, peut-être, tout simplement moins visibles. Dans ce cadre, il a été montré comment le dispositif d'hétérosexualité, et l'impact normatif de son pouvoir hégémonique, n'est pas le terrain d'action des seules masculinités qui cherchent à défendre ou qui incorporent un profil hétérosexuel dominant. Au contraire, ce dispositif se configure également en tant que force qui assujettit les masculinités subordonnées, par exemple homosexuelles, tout en leur permettant de construire d'autres formes d'action à travers lesquelles interpréter, négocier et produire des scénarios sexuels maîtrisés.

Conclusion de la deuxième partie

L'analyse de trois dispositifs de sexualité – licite-illicite, de double standard, d'hétérosexualité – a permis de définir différents parcours de construction sociale de l'expérience sexuelle. Les récits des interviewés ont montré comment ces dispositifs ne se limitent pas à produire les cadres symboliques qui permettent ou empêchent l'expérience de la sexualité mais aussi comment ils se configurent en tant qu'espaces d'action investis par les sujets afin de négocier leurs biographies, se les approprier et les individualiser.

À travers les cas d'étude présentés, j'ai montré en quoi une approche sociologique de la sexualité à partir de la théorie des scripts est capable de déconstruire la biologisation des conduites sexuelles. Les signes qui permettent le déroulement d'une rencontre sexuelle – ou qui, au contraire, l'empêchent – sont inscrits au sein du dialogue permanent entre les significations que le sujet attribue à sa conduite et les significations que d'autres acteurs attribuent à leurs conduites, selon leurs propres scripts¹ et à travers différents contextes d'interaction. Les actions des sujets, leurs rôles, les significations qui les décrivent et les nomment existent en fonction d'un tel dialogue et permettent de sonder la place de l'individu en société ainsi que les tensions qui la traversent.

Les trois dispositifs de sexualité repérés construisent des réseaux de contrôle réciproque, où les conduites des acteurs sont confrontées, évaluées, décomposées et recomposées. La sexualité devient un « *archipel de pouvoirs différents* »² qui révèlent leurs connexions à l'échelle des biographies individuelles et à l'aune des choix sexuels de chacun. La force normative des scripts se révèle en acte, s'enchâsse dans le vécu des interviewés, s'inscrit au sein de récits qui retracent des conduites à la fois individuelles et collectives. De mon point de vue, il ne s'agissait pas de repérer où le pouvoir des dispositifs se situe, qui l'exerce, qui l'impose, mais comment il fonctionne, à travers quels individus il s'exerce, à travers quelles relations il confirme son impact prescriptif et sa force productrice des conduites individuelles. En ce sens, le chercheur aussi participe à construire le pouvoir réticulaire des dispositifs de sexualité. Il interprète les scripts en fonction de ses propres représentations et significations de la sexualité, par lesquelles il donne sens et analyse les récits des interviewés. Il est lui-même une île de

¹ W. Simon, J. H. Gagnon, 1986, « Sexual Scripts: Permanence and Change », *op. cit.*, p. 106.

² M. Foucault, 1994, « Les mailles du pouvoir », in *Dits et écrits*, tome IV, *op. cit.*, pp. 182-201, p. 187.

l'archipel. Il est l'un des relais des dispositifs. En effet, c'est aussi vis-à-vis du chercheur – en tant que jeune, homme, membre d'une population majoritaire, ou immigré à l'étranger (comme les jeunes qui font l'objet de cette étude) – que les stratégies de mise en scène des biographies sexuelles des interviewés se révèlent, et que les formes de construction de la masculinité s'agencent.

Bien entendu, les témoignages recueillis ne restent que des récits. Le décalage entre la mise en scène du vécu sexuel et les conduites concrètes peut entraîner une fracture nette. Les expériences vécues par les interviewés ne sont pas toujours traduites fidèlement dans les récits d'entretien et, pareillement, les intentions qui jalonnent ces récits ne se transforment pas toujours en conduites réellement adoptées. Mais, comme j'ai déjà pu le dire, mon objectif n'est pas de prouver la validité des discours d'entretien ni d'en juger la véridicité. Mon intérêt est plutôt de reconnaître les normes qui construisent les expériences de la sexualité de ces jeunes hommes, leur mise en récit, et les manières dont elles sont « habitées ». Les trois dispositifs ne sont pas trois références normatives figées et uniformes, mais plutôt trois scénarios qui dessinent les frontières et les voies d'un exercice réflexif individuel qui participe à produire les expériences sexuelles. Non seulement les jeunes hommes interrogés jouent un rôle central aussi bien dans la reproduction que dans la déconstruction des éléments qui composent le pouvoir des trois dispositifs, mais ils en font les cadres d'organisation de leurs conduites et les outils de lecture de celles des autres.

La « culture musulmane » évoquée au cours des entretiens, par exemple, semble être moins une référence normative rigide et contraignante qu'un repère dont les interviewés se servent pour négocier leur place dans l'espace d'une culture étrangère ou au sein de différents contextes et interactions¹. Ainsi, la référence à l'interdit musulman concernant la sexualité préconjugale n'empêche pas nécessairement l'expérience du rapport sexuel en dehors du mariage. Au contraire, la période préconjugale se configure souvent comme une phase instable et transitoire où ces jeunes hommes peuvent expérimenter la sexualité et mettre à l'épreuve leur masculinité et leur âge – par exemple au prisme du regard des parents

La force des scripts sexuels repose non pas sur la contrainte à travers laquelle ils prescrivent une conduite à suivre mais sur le consentement des individus à leur impact normatif. C'est ainsi que leur pouvoir s'exerce et qu'il circule parmi et à travers les

¹ I. Melliti, N. Harrami, 2012, « Introduction », *op. cit.*, p. 17.

sujets en devenant une « grille d'intelligibilité »¹ pour lire les expériences de chaque interviewé. C'est exactement sur ce plan que les scripts se révèlent en tant qu'opérateurs analytiques d'une approche sociologique de la sexualité, car, à travers l'usage que les interviewés en font pour représenter, reconnaître, nommer et mettre en récit leurs expériences sexuelles, les scénarios qui se dessinent deviennent les portraits complexes de leurs profils individuels en société.

¹ M. Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité*, tome I. *La volonté de savoir*, op. cit., p. 122.

Troisième partie

LES RÉCITS DE LA MASCULINITÉ

Introduction de la troisième partie

Après avoir interrogé les dispositifs qui construisent les scripts sexuels des interviewés, dans cette troisième partie je porterai une attention particulière aux processus de construction de la masculinité et à ses récits. Plus précisément, je chercherai à questionner l'impact de l'hétéronormativité sur les formes d'expression de la masculinité chez les jeunes hommes interviewés. Ainsi, nous observerons comment le pouvoir des trois dispositifs sexuels que j'ai repérés se révèle en suivant d'autres trajectoires.

Comme on l'a dit, la notion d'« ordre du genre » décrit les processus de construction de la « différence » entre les sexes par le « *rappel à l'ordre des normes de masculinité et féminité* »¹. Cette perspective permet de problématiser les constructions sociales de la masculinité – et de la féminité – en interrogeant l'injonction à faire preuve d'un désir (hétéro)sexuel qui confirme la complémentarité des sexes en tant que présumé nécessaire gouvernant l'identification de genre. L'ordre du genre devient un instrument d'organisation sociale de la différence sexuelle². Quel rôle cet ordre binaire du genre a-t-il dans les processus d'identification masculine ? Comment les formes d'expression de la masculinité font-elles émerger l'impact normatif de l'ordre du genre ? À travers quels rapports sociaux cet ordre révèle-t-il son pouvoir hégémonique ?

Comme le souligne Abdessamad Dialmy, la socialisation sexuelle dans le Maroc précolonial³ visait expressément à la construction de « *deux identités sexuelles distinctes et hiérarchisées* »⁴ qui réaffirmaient le sens d'une différence nécessaire entre masculin et féminin. Pour le garçon, ce processus se composait d'étapes spécifiques : les rites de la naissance, la circoncision, l'union conjugale en tant que moment qui marque l'entrée du jeune homme dans une sexualité licite de couple, la défloration de son épouse lors de la nuit de nocés⁵. Tout au long des différentes étapes de ce parcours, la masculinité était

¹ I. Clair, 2013, « Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? Retour sur quarante ans de réticences », *op. cit.*, p. 113.

² J. W. Scott, 1998, *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, p. 15 (édition originale : *Only Paradoxes to Offer : French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge [Massachusetts], Harvard University Press, 1996).

³ A. Dialmy, 2009, *Vers une nouvelle masculinité au Maroc*, *op. cit.*, p. 13.

⁴ A. Dialmy, 2008, « La masculinité au Maroc entre traditions, modernité et intégrisme », in E. Uchendu (dir.), *Masculinities in Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA, pp. 73-87, pp. 75-76.

⁵ Pour une analyse détaillée de ces rituels, voir par exemple P. Bonte, A.-M. Brisebarre, A. Gokalp (dir.), 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions ; A. Bouhdiba, 1975, *La*

instituée comme étant le pôle opposé de l'univers féminin. Ainsi, d'un côté, le parcours du jeune homme était interprété selon un axe ascensionnel vertical par lequel il était appelé à abandonner le statut de « garçon » pour devenir « homme » et assurer ensuite la perpétuation de la lignée agnatique en raison de son « pouvoir reproductif ». De l'autre côté, le parcours de vie de la jeune femme suivait plutôt une trajectoire horizontale, linéaire et toujours subordonnée à celle de l'homme et à l'ordre patriarcal¹. Dans ce cadre, l'impératif qui guide la socialisation du garçon semble être celui de « ne pas être une femme » et d'enlever tout soupçon quant à sa virilité en inscrivant sa masculinité dans un ordre hétéronormatif².

Or les parcours de construction de la masculinité chez les jeunes Marocains qui font l'objet de cette recherche ne suivent pas les logiques figées de l'incorporation de deux rôles différents, masculin et féminin, essentialisés et naturalisés, confirmant une sorte d'ordre cosmique préétabli. En étant face à la reconstruction d'une tradition de rituels, je ne suis pas non plus certain que cet ordre de la socialisation, masculin et féminin – que je viens de décrire – ait été effectivement aussi figé que cela. De toute manière, mon intérêt n'est pas de repérer les étapes de cette socialisation chez les interviewés. Au contraire, il s'agit surtout de voir comment les représentations qui définissent ces parcours de socialisation à la fois linéaires et dichotomiques (pour les hommes et pour les femmes, selon l'opposition masculin/féminin), ainsi que leur téléologie hétéronormative, façonnent les discours des interviewés et comment ces jeunes hommes s'en servent pour construire leurs modèles de la masculinité.

Dans le chapitre VIII je présenterai le profil de la masculinité « par le mariage ». Les récits des interviewés ont montré que la référence à l'union conjugale – entre homme et femme, au sein de l'ordre hétérocentré – représente un appui décisif pour définir les logiques de l'identification de genre. L'analyse des parcours de construction de la masculinité par la référence au mariage montrera comment l'ordre du genre forge et traverse nombre de rapports sociaux définissant la condition de ces jeunes hommes à l'étranger. En ce sens, je me concentrerai sur la représentation que les interviewés

sexualité en Islam, op. cit. ; V. Crapanzano, 1980, *Tuhami: Portrait of a Moroccan, op. cit.* ; C. Lacoste-Dujardin, 1987, « Discriminations garçon/fille à la naissance et dans la petite enfance au Maghreb », *Littérature orale arabo-berbère*, n° 18, 1987, pp. 127-158 ; A. Serhane, 2000, *L'amour circoncis*, Casablanca, EDDIF.

¹ A. Dialmy, 2008, « La masculinité au Maroc entre traditions, modernité et intégrisme », *op. cit.*, p. 76.

² R. Stoller, 1989, *Masculin ou féminin ?*, Paris, PUF, p. 311 (édition originale : *Presentations of Gender*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1985, traduit par Yvonne Noizet et Colette Chiland).

donnent de l'âge « pour se marier » et sur les stratégies par lesquelles la valeur de cette représentation permet la mise en scène de différentes masculinités.

Dans le chapitre IX, j'analyserai la valeur attribuée par les interviewés à la « réputation masculine ». J'en discuterai les enjeux au prisme des représentations que ces jeunes hommes offrent de « leurs femmes » sur les deux terrains d'étude, en fonction des caractéristiques spécifiques des deux contextes migratoires. Cela me permettra notamment de proposer une nouvelle interprétation de la notion d'« honneur », en articulant l'étude des rapports d'âge, de genre, intra et interculturels au sein des relations homosociales.

Enfin, dans le chapitre X, je définirai les traits de la « masculinité prédatrice » à travers laquelle sera discutée l'importance que ces jeunes hommes attribuent à la mise en scène d'une masculinité virile et (hétéro)sexuellement active. Je préciserai ainsi l'impact hiérarchisant que ce modèle hégémonique de la masculinité exerce sur les relations entre hommes et aussi son poids dans le rapport entre masculinités hégémoniques, complices et subordonnées.

CHAPITRE VIII

La masculinité « par le mariage ».

Construction de soi et ordre hétérocentré¹

« Être un homme signifie prendre ses responsabilités, gérer sa propre famille, se marier, s'assumer. C'est toi qui t'occupes de la famille, que les enfants soient bien, que ta femme soit bien ! » (Issam, 24 ans, Prato)². Cet extrait d'entretien synthétise très bien un refrain que j'ai entendu répéter plusieurs fois et qui désigne le scénario par lequel se construit l'idéal de la masculinité « par le mariage »³. Le modèle hégémonique de référence est celui d'un sujet masculin qui doit d'abord distinguer son statut par rapport à la femme, se chargeant de certaines responsabilités exclusives qui en caractérisent le rôle non seulement dans la trame conjugale, privée, mais aussi dans l'espace social, vis-à-vis du regard des autres.

Même si la plupart des jeunes hommes rencontrés ne sont pas mariés, l'horizon futur de l'union conjugale est souvent évoqué. Or le mariage n'assume pas toujours la même valeur dans les récits recueillis. Un jeune de 20 ans ne réfléchit pas nécessairement comme un jeune de 28 ans. Un jeune étudiant ne partage pas forcément le point de vue d'un jeune qui travaille. Ou encore, un jeune issu d'une famille modeste, arrivé en Europe pour travailler, qui ne peut pas compter sur l'aide de ses parents à l'étranger, peut envisager le mariage comme une solution pour « trouver une stabilité » et mettre fin à sa précarité, d'abord financière. À son tour, un jeune homme issu d'une famille aisée, arrivé en Europe pour ses études et pouvant compter sur l'aide financière de ses parents à l'étranger, verra les choses différemment. Chaque interviewé est donc porteur de son expérience, de son parcours, de ses rencontres, mais aussi de son éducation, de sa socialisation, des possibilités et des contraintes que son milieu d'origine lui offre ou lui impose.

¹ L'expression « hétérocentrisme » est utilisée pour identifier notamment l'ordre des relations entre masculin et féminin au sein de l'union conjugale entre personnes de sexe opposé. Le mariage entre homme et femme est donc désigné en tant que « cadre d'union hétérocentré ».

² Entretien enregistré le 24/5/2012.

³ Je rappelle que dans ma démarche l'expression « idéal » ne définit pas une forme parfaite, idéalisée et suprême de la masculinité ou de ses processus de construction sociale, mais elle indique plutôt le pouvoir persuasif d'un modèle masculin dont les traits constitutifs orientent les formes de l'identification de genre chez les jeunes hommes interrogés.

En cherchant à montrer l'influence de ces variables sur les récits des interviewés, dans ce chapitre j'analyserai comment le modèle de la masculinité « par le mariage » construit les conduites des jeunes hommes rencontrés. J'analyserai d'abord comment ce modèle permet la construction des scénarios de l'expérience sexuelle, qui assument des significations différentes en fonction du rôle attribué à ces jeunes hommes par leurs proches. Ensuite, j'analyserai les implications d'un tel modèle de la masculinité au sein des rapports entre populations majoritaire et minoritaire, en soulignant comment son pouvoir oriente la relation des interviewés avec les jeunes hommes italiens et français, les jeunes femmes italiennes et françaises, ainsi que la confrontation entre masculinités immigrées à l'étranger. Le troisième sous-chapitre, enfin, nous permettra de voir comment le modèle de la masculinité « par le mariage » se configure en tant que représentation hégémonique qui est utilisée pour inscrire sa masculinité dans l'ordre hétérosexuel.

1. Comment devenir un homme aux yeux de ses proches

« T'es homme au moment où tu trouves ta stabilité, tu construis ta propre famille, t'as une maison [...]. Tu sais que l'islam dit que le mariage, c'est la moitié de la religion ? Sinon tu vas perdre ton temps à gauche et à droite toute ta vie. » Houcine (26 ans, Strasbourg)¹

Dans ce témoignage d'Houcine, le modèle de la masculinité « par le mariage » semble être reproduit notamment par la référence au cadre religieux de l'islam. Selon cette perspective, le foyer domestique est désigné comme le lieu de la sexualité *halâl*, et donc de la légitimité de la relation avec une femme selon les préceptes de l'islam². Cependant, construire une famille reste un objectif difficile à atteindre. Certains jeunes hommes n'ont pas les moyens financiers pour fonder leur propre foyer et parfois le choix de vivre en union libre est la solution pour commencer une vie de couple dans l'attente de se marier. Ce choix, pourtant, n'est pas toujours sans conséquences sur les processus de construction de la masculinité des jeunes hommes interrogés.

Le cas de Nassim (26 ans, Lingolsheim), jeune homme qui habite avec sa compagne française depuis trois ans, arrivé à Strasbourg dans le cadre d'un regroupement familial, est encore une fois très intéressant à analyser. Nassim et sa copine n'ont pas encore pris la décision de se marier : si ce jeune homme aimerait officialiser leur union religieusement, selon le rite musulman, sa copine, athée, n'y est pas favorable.

Au cours de son entretien, Nassim n'hésite pas à révéler que pour lui cette situation d'instabilité est parfois difficile à gérer, d'autant que cela semble l'empêcher aussi de se sentir effectivement « *un homme* » :

« Je vis dans le *haram* tu vois, parce que je suis pas marié [avec elle] [...] Tu le ressens parce que tu dis "ouais pour l'instant je suis pas un homme encore", dans ta tête tu te dis quand même "c'est pas moi l'homme de la maison" ! Si on fait tout, on est marié, c'est bon, on est marié ! Les petits, ils portent mon nom tu vois, elle porte mon nom, ça il y a pas, ça veut dire être marié. T'as ta femme, une bonne situation stable, tu travailles, t'es impliqué dans ta religion, tu fais tout, t'as tes

¹ Entretien enregistré le 20/3/2012.

² Voir A. Bouhdiba, 1975, *La sexualité en Islam*, op. cit.

enfants. Là à partir de ce moment t'es un homme, sinon là comme je suis encore maintenant je suis un jeune, je suis encore jeune ! [...] »¹

D'après son récit, il semblerait que l'accomplissement de son identité masculine dépende exclusivement de l'officialisation de son union avec sa copine à travers le mariage, où la paternité devient une condition nécessaire pour se dire homme, un « vrai ». Ainsi, l'absence d'une telle union représente pour Nassim un problème qui engage aussi son rapport à la sexualité et à l'image qu'il véhicule de sa masculinité aux autres, et notamment aux membres de sa famille d'origine :

« Parfois t'as le sentiment qu'avec ta copine c'est pas licite, que ton intimité c'est pas licite.

[...] Il y a pas longtemps il y a eu le mariage de mon cousin au Maroc et j'ai un oncle qui est venu "toi qu'est-ce que tu es encore en train de faire là, tu veux pas te marier ? Tu veux rien faire ? Qu'est-ce qu'il t'arrive ? [...] et moi j'ai pas de réponse.

[...]

Quand tu rentres chez ta mère et que tu vois ta mère en train de lire le Coran elle est apaisée, elle est tranquille, alors que toi, chez toi, t'es plongé dans le péché, quoi ! Et quand elle parle de ton cousin, et elle te dit "ouais lui il sort avec elle et l'autre, il fait n'importe quoi" et alors que toi finalement t'es pas mieux, là tu te dis "putain, je suis comme lui, je suis pas marié, ça c'est pas un homme ça, c'est un lâche". »

Même si ce jeune homme n'habite plus avec sa mère, sa proximité – il fréquente très souvent la maison où elle habite à Lingolsheim – joue un rôle fondamental dans la construction de son récit. Le discours de Nassim semble rappeler le propos de certains jeunes interviewés en Italie – comme Rachid (24, Florence), par exemple – qui habitent encore avec leurs parents et doivent gérer leurs expériences de couple sous le contrôle envahissant de ceux-ci. Le poids des attentes des autres, et notamment des membres de sa famille (sa mère mais aussi son oncle), semble avoir une place centrale dans la perception que Nassim a de son identité masculine et de son âge, non encore adulte. De surcroît, son récit nous révèle également l'impact normatif qu'a le modèle de la masculinité « par le mariage » sur ses proches, reconfirmant une fois de plus l'origine éminemment sociale des processus de construction de la masculinité hégémonique, comme le souligne Raewyn Connell². De surcroît, la mise en scène d'un modèle de la

¹ Entretien enregistré le 18/6/2012.

² R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.*

masculinité n'est jamais le résultat d'une simple disposition subjective, mais elle doit toujours être interprétée en fonction du scénario de son expression¹. Le cas de Badr, que je vais présenter, montre encore mieux cette lecture.

1.1 Autonomie d'action et réseau de contrôle familial

Badr (26 ans, Strasbourg) est un jeune homme issu d'une famille de paysans. Originaire de Nouasser – un petit village près de Casablanca –, il est arrivé en France seul, après avoir obtenu son baccalauréat au Maroc. Après avoir abandonné la faculté de biologie de Strasbourg, Badr a suivi une formation en journalisme et travaille actuellement dans une agence de communication. Il habite à Strasbourg près de la maison de sa sœur, son aînée, installée en France depuis quelques années et mariée à un homme d'origine marocaine.

Comme le raconte ce jeune homme, la présence et le contrôle constants de sa sœur sur sa vie privée et ses habitudes lui donnent l'impression de ne pas être encore un homme ni un adulte. À son dire, cette surveillance envahissante serait dictée par le fait que Badr n'a pas encore construit son propre noyau familial et que, aux yeux de ses proches, il reste toujours un jeune qui nécessite un guide adulte : « *pour eux* [ses parents], *je serai un adulte seulement quand je me marierai à une femme* »². Dans le cas de Badr, comme dans le cas de nombreux jeunes hommes rencontrés en Alsace, ses parents ne sont pas physiquement présents à l'étranger. La figure de la sœur compense néanmoins cette absence, car elle finit en quelque sorte par se substituer à leur autorité.

Contrairement à Nassim, Badr – qui n'est pas en couple au moment de l'entretien – ne veut pas se marier, ni n'envisage de le faire dans un futur proche. Cependant, encore une fois, l'impact normatif de la masculinité « par le mariage » – qui s'impose à travers le regard des autres – finit par orienter aussi sa conduite sexuelle et la construction de sa masculinité :

« J'habite tout seul mais voilà, voilà par exemple, si c'est un plan cul personne vient chez moi, quand je dis personne c'est personne ! Parce que chez moi il y a parfois ma sœur qui vient, il y a il y a il y a, il suffit d'un oubli que voilà, la fille va laisser quelque chose, ma sœur verra ça, c'est une

¹ *Ibid.*, p. 59.

² Notes de terrain du 13/6/2012.

question de respect. Elle, elle va rien dire hein, c'est pas, elle va rien dire, elle sait que je sors avec des filles, que je couche avec des filles, elle vient chez moi pour me contrôler aussi [il rit] ! Ça me gêne un peu parce que je me rends compte en fait que je suis encore un enfant pour elle... Quand tu te maries, c'est différent, t'as ta maison, t'es chez toi quoi... Elle m'a jamais vu, chez nous c'est ça qui compte, tant qu'elle m'a jamais vu pour moi j'ai rien fait, sachant qu'elle est pas comme elle sait tout ce que je fais. »¹

Pendant mes observations ethnographiques, j'avais pu remarquer aussi que la sœur de Badr possédait un double des clés de l'appartement – propriété de la famille de son mari, comme Badr me l'avait expliqué. Un soir, de retour d'un pub après avoir suivi ensemble un match de football à la télévision, Badr m'avait demandé d'attendre quelques minutes avant de rentrer chez lui car il avait reçu un message de sa sœur sur son portable qui le prévenait du fait qu'elle était venue ranger la maison et qu'elle était accompagnée par son mari et leur enfant².

Cette proximité constante des membres de sa famille semble compliquer la réalisation de son identité d'homme et d'adulte et, également, la manière de vivre ses expériences sexuelles, conduisant Badr à se sentir surveillé en permanence et donc « *encore jeune* », voire « *un enfant* », aux yeux de ses proches. Un nouveau modèle de la « *décohabitation prolongée* » semble s'esquisser³ : tout en ayant déjà quitté le domicile parental, Badr reste dépendant des logiques qui soutiennent la relation parents-enfant. À travers le contrôle envahissant de sa sœur, Badr se confronte avec une construction de son âge qui lui est imposée de l'extérieur en fonction d'une représentation normative de sa masculinité. Ses proches semblent lui demander l'identification à un modèle masculin conjugal que ce jeune homme n'incorpore pas. Bien qu'autonome (acteur de ses actions)⁴, c'est l'autosuffisance, l'indépendance complète (économique d'abord)⁵ par rapport aux membres de sa famille qui semble lui manquer. À son avis, c'est seulement une fois marié qu'il aura véritablement accès à cette indépendance conjugale, car le mariage témoignera de sa capacité à savoir subvenir aux besoins de sa famille. L'étape du mariage confirme son impact normatif en

¹ Entretien enregistré le 19/6/2012 dans un café à Strasbourg.

² Notes de terrain du 23/6/2012.

³ Cf. E. Maunay, M. Molgat (dir.), 2003, *Les jeunes adultes et leurs parents. Autonomie, liens familiaux et modes de vie*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval et Éditions de l'IQRC.

⁴ Cf. K. Chaland, 2001, « Pour un usage sociologique de la double généalogie philosophique de l'individualisme », *op. cit.*

⁵ *Ibid.*

tant que moment de passage qui marque une transition d'âge dans l'esprit des acteurs en jeu¹, tout en révélant également l'impact des rapports entre classes d'âge dans la construction d'une temporalité sexuelle conjugale, adulte, mûre. Dans ce cadre, la figure de sa sœur semble représenter aussi un modèle de vie sexuelle – celui de la sexualité légitime dans le mariage – opposé à l'expérience de Badr, qui, au contraire, s'identifie plutôt à une sexualité passagère, réversible, juvénile, et donc pas encore « mûre ». Badr, en effet, fait de son âge la référence à travers laquelle justifier sa conduite, tout en confirmant encore une fois la distinction, nette et figée, entre deux phases de la vie qui correspondraient aussi à deux temporalités différentes de la sexualité :

« Tant que je ne suis pas marié, c'est comme ça ! [...] En plus, je n'ai pas une copine stable pour lui raconter [à sa sœur] ma vie en couple et lui demander de ne pas venir chez moi quand elle veut. Chez nous il faut se marier pour vivre avec ta femme ! »

Si, d'une part, Badr avoue ne pas vouloir rater les opportunités offertes par la période de la jeunesse en matière d'aventures et de rencontres sexuelles, repoussant l'horizon du mariage vers une phase de la vie plus adulte où il devra se responsabiliser, il ne cesse pas, d'autre part, de représenter son rôle d'homme à travers la référence à l'idéal du mariage que les membres de sa famille lui proposent et lui « imposent ». C'est justement en s'appuyant sur cet idéal qu'il justifie et accepte l'envahissante présence de sa sœur qui, finalement, semble contrôler sa masculinité. Ainsi, Badr construit le cadre de ses expériences sexuelles vis-à-vis des attentes des proches et en se confrontant avec un modèle masculin de référence que les membres de sa famille reconnaissent comme étant hégémonique. La figure de sa sœur, en effet, n'est que la représentation des attentes que ses parents, au Maroc, placent en lui pour qu'il puisse finalement « se stabiliser » et devenir adulte. Ses parents sont toujours au courant de ses actions grâce notamment au dialogue continu que sa sœur entretient avec eux depuis la France : « *elle vient pour me contrôler* », « *c'est elle qui rédige le rapport sur mes actions ! C'est comme un flic ! En fait je crois que c'est mes parents qui lui demandent de faire ça* »² raconte Badr. Tous ces facteurs participent à faire ainsi que ce jeune homme construise son discours sur la masculinité autour d'un modèle « conjugal », en en arrangeant le sens en fonction de sa transition vers l'âge adulte. Ainsi, Badr joue sur le décalage qui

¹ Cf. M. Bessin, 2002, « Le recours au rite : l'exemple du service militaire », *op. cit.*

² Notes de terrain du 23/6/2012.

persiste entre modèle hégémonique de la masculinité « par le mariage », dépendance de son pouvoir et assujettissement à celui-ci, en construisant une marge personnelle et individualisée d'action dans la sexualité.

1.2 Les attentes des parents et la confrontation avec la masculinité de son frère

La référence à cette masculinité « par le mariage » peut être mobilisée aussi lorsque l'interviewé révèle n'avoir jamais eu un rapport sexuel. Farès (27 ans, Pise) est originaire de Casablanca. Étudiant universitaire, en Italie depuis l'âge de 16 ans, il habite à Pise dans une résidence universitaire¹. Farès est le deuxième de trois frères et, tout au long de son entretien, c'est surtout par la référence aux parcours de vie de ses deux frères qu'il définit son modèle idéal de la masculinité.

D'après ce qu'il raconte, son comportement s'est toujours différencié de ceux de ses frères, et notamment de l'aîné (âgé de 33 ans, qui a abandonné les études à 16 ans pour commencer à travailler). Farès est le seul membre de sa famille à avoir poursuivi ses études jusqu'à l'université – son petit frère, âgé de 23 ans, n'a pas encore décidé de son avenir après avoir obtenu son baccalauréat – et cela, à son dire, aurait fait de Farès le « fils préféré » de ses parents : « *le meilleur morceau de poulet dans le tajine a toujours été pour moi !* » raconte-t-il. De surcroît, Farès semble avoir une autre caractéristique qui le distingue de ses frères, et notamment de l'aîné : il n'a jamais perdu son temps « *en courant derrière les femmes* ». Comme il l'explique, son objectif est avant tout de ne pas trahir l'image que ses parents et les autres membres de sa famille ont de lui, et notamment de son tempérament rigoureux grâce auquel il sentait avoir rendu ses parents fiers de leur éducation.

Selon Farès, ce que ses parents attendent de lui est aussi un mariage avec une fille, de préférence marocaine et musulmane. Ce modèle n'a pas été respecté par son frère aîné qui, en raison de son âge, aurait dû être le premier à se marier et à avoir des enfants. Farès raconte ainsi que son frère « *a préféré perdre son temps avec les filles* », s'abandonnant aux « *plaisirs de la vie nocturne en boîte* » et à la « *passion pour les grosses voitures* »². Si le style de vie de son frère est décrit comme étant représentatif

¹ Ses parents, qui vivent eux aussi en Italie, ont déménagé depuis un an dans un petit village près de Pistoia pour se rapprocher du lieu où le père de Farès travaille.

² Notes de terrain du 10/5/2013.

des traits d'une masculinité hégémonique hypersexualisée, prédatrice et virile, Farès semble partager un autre idéal de la masculinité, construit sur l'exaltation de l'importance attribuée à l'union conjugale, située dans une temporalité future, qui se prépare maintenant mais qui se réalisera ensuite¹. Ainsi, la construction de son rôle d'homme par la référence au mariage permet à Farès de décrire ses expériences à travers l'opposition permanente avec la masculinité de son frère aîné :

« Des fois moi aussi j'ai envie d'avoir une copine, une amie, moi aussi j'ai des besoins physiques et sentimentaux, je veux dire, avoir quelqu'un avec qui parler [...].

[...] le péché [religieux] est un frein mais ça ne suffit pas pour contrôler toute l'envie que tu peux avoir de faire... [il rit, embarrassé, faisant allusion au « rapport sexuel » sans prononcer le mot]. Ce qui intervient c'est plutôt ton image dans les jeux des autres. Il y a des personnes dans ta famille qui te voient comme un exemple, je parle des personnes adultes. Elles espèrent que leurs fils seront comme moi, qu'ils continueront leurs études, qu'ils auront une carrière dans leur travail, et donc je cherche à ne pas trahir cette image [...]. Si je commence à perdre mon temps avec les filles je vais perdre ma chambre à la résidence, je vais faire souffrir mes parents, et tout ça c'est des freins pour ne pas me perdre [...]. Mes parents ont une image de moi, ils ont une image de moi : dans dix ans, marié, avec des enfants, et je sais qu'ils ne seraient pas heureux si je commence à avoir des copines. »²

Son rôle d'homme, perçu par Farès comme étant au centre des attentes familiales, semble définir également sa conduite et ses choix sexuels. Ce jeune homme n'a jamais eu une relation avec une fille :

« Il y a eu disons une amie, que, genre, tu la vois, elle te plaît, peut-être elle t'envoie des messages qu'elle ne voulait même pas envoyer, et là tu peux commencer à te faire des images, “demain je vais lui parler, demain j'y vais” et puis tu oublies, t'as d'autres choses dans la tête [...] t'as toujours tes parents, tu sais que ce n'est pas correct, l'image qu'ils ont de toi [...] et je laisse tomber, je sais que si je suis patient j'aurai ma récompense, je vais donner plus de valeur à ce que j'aurai dans le mariage. »

L'horizon du mariage se confirme en tant qu'outil pour définir son rôle d'homme et le distinguer du modèle de son frère aîné:

¹ C. Leccardi, 2006, « Ridefinizione del futuro e nuove individualità giovanili », *op. cit.*

² Entretien enregistré le 13/5/2013.

« Il ne veut pas se marier [en se référant à son frère], mon père lui répète toujours qu'il devrait trouver une femme, mais il ne veut pas [...]. Moi je le lui ai dit : "si j'étais à ta place j'aurais déjà deux enfants !" [...] Il ne doit même pas penser à terminer ses études comme moi, donc je ne comprends pas pourquoi il ne veut pas se marier. »

La valorisation du modèle de la masculinité « par le mariage » devient un véritable enjeu des relations intrafamiliales. En effet, en opposant sa masculinité, qui est « *un exemple pour les autres* », au profil et au parcours biographique de son frère aîné, Farès exalte la prédilection que ses parents auraient à son égard en lui portant des attentions supérieures à celles que suscite la conduite de son frère. Cela lui permet aussi de justifier sa masculinité non virile, non sexualisée, dépourvue d'expériences de couple (et potentiellement en compétition avec la masculinité de son frère), par la référence à un cadre à son avis plus « élevé » d'accomplissement de son rôle d'homme, c'est-à-dire celui du mariage. Les attentes des autres confirment leur rôle central dans les parcours de mise en scène de profils différents de la masculinité, tout en construisant également les logiques de contrôle par lesquelles les expériences intimes et sexuelles définissent les rapports intra et intergénérationnels. L'emprise de l'ordre du genre joue également un rôle décisif dans la construction des attentes des proches autour des « rôles masculins ». Selon Farès, pour s'inscrire dans la confirmation d'une « bonne » masculinité il faut passer par le respect de la valeur attribuée à l'union conjugale, à travers laquelle ce jeune homme peut prendre sa place au sein d'un ordre hétéronormatif, qui confirme également le cadre de la complémentarité des sexes et le paradigme de l'« hétérosexualité obligatoire » de l'ordre patriarcal.

2. Un outil de hiérarchisation des masculinités. Idéal du mariage et enjeux interculturels

2.1 « Notre » masculinité vs « votre » masculinité

La masculinité qui se réalise par le mariage n'est pas un idéal commun à tous les jeunes hommes rencontrés. Les cas de Badr et du frère aîné de Farès semblent le confirmer. Pourtant, son pouvoir normatif ne cesse pas de jouer un rôle hégémonique

sur les récits des interviewés, même lorsque leur conduite ne se rapproche pas du tout de ce modèle. La masculinité « par le mariage » hiérarchise les formes de construction de soi, oriente les conduites individuelles, traverse et façonne les relations intrafamiliales, et semble également se révéler un enjeu décisif des rapports entre populations minoritaire et majoritaire.

Au cours du même entretien analysé plus haut, Badr, le jeune originaire de Nouasser, souligne que même en n'ayant pas comme objectif de se marier, son statut de jeune ne pourra pas évoluer concrètement vers la condition adulte tant qu'il ne sera pas marié. Cette référence au mariage, qui – dans son récit – semble imposée par le regard des parents et de sa sœur sur sa conduite, peut néanmoins être utilisée différemment. Plus précisément, ce jeune homme en fait un trait distinctif de sa masculinité particulièrement apprécié par ses partenaires sexuelles. Ainsi, la masculinité « par le mariage » se traduit en outil rhétorique pour différencier sa masculinité « arabe » par rapport à celle des hommes européens – et, en l'occurrence, des hommes français :

« [...] les Arabes ils ont un petit peu plus de facilité avec les filles en Europe, ça nous aide pas mal. [...] Peut-être c'est notre façon d'être, notre façon de se comporter, parce que, ici, les Français, bon pas tous hein, les Français sont plus [...] je sais pas comment t'expliquer... [...] par exemple nous on respecte la fille, par exemple ta femme personne a le droit de, de, il faut qu'elle soit respectée. Tu sais la femme chez nous c'est la base de la famille, le mari il doit toujours savoir subvenir aux besoins de sa femme, et la plupart des femmes, peut-être avec nous [les Arabes] se sentent respectées, elles sont en sécurité. »

Le modèle masculin auquel Badr fait référence semble reproduire exactement le modèle hétéronormatif du mariage dans lequel l'homme doit notamment montrer sa capacité à savoir « *subvenir aux besoins de sa femme* » en soulignant son rôle hégémonique dans le système patriarcal. Son récit, lorsqu'il évoque un épisode vécu avec son ex-copine (française, d'origine italienne) et un groupe d'amis (français) de la jeune femme, se transforme ainsi en une occasion pour expliciter le sens de son identification au modèle normatif de la masculinité « par le mariage » afin de marquer sa position hégémonique vis-à-vis d'autres masculinités concurrentes :

« Des fois par exemple j'étais obligé de lui dire [à sa copine] “vas-y tu peux boire un verre” ou “je te paie un verre”, parce qu'elle était avec ses copains, ses copines, elle avait des copains italiens et voilà, anglais, voilà, je la voyais, même si elle ne montrait pas qu'elle avait envie, mais pour moi

ça fait quand même moche que tout le monde est en train de boire et elle boit un Coca avec moi [Badr, musulman, ne boit pas d'alcool]. Moi je sais qu'à chaque fois "Coca, Coca, Coca !" donc des fois voilà, "je te paie un verre", mais je laisse personne lui payer un verre, jamais [...]. Personne a le droit, personne a le droit de faire ça, c'est un truc d'Arabe ! Surtout si c'est de l'alcool, déjà j'aime pas si elle boit de l'alcool et je déteste quand c'est quelqu'un d'autre qui lui paie...

[...] C'est peut-être par fierté, c'est moi qui s'occupe de ma femme et pas un autre, un verre ou autre chose c'est pareil, c'est moi, je préfère que c'est moi, c'est pour dire à tout le monde que cette femme est à moi... Nous en fait quand tu sors avec une fille déjà tu vois un peu la différence parce qu'elle te parle un peu de ses anciens copains et là tu vois la différence, et c'est pas pour rien qu'elles aiment bien rester avec nous [les Arabes], c'est-à-dire chercher un truc sérieux avec nous, se marier, avoir une famille, et moi ça dans ta tête c'est un atout, parce que nous on a un respect pour la femme, le mari tu vois, la femme c'est sacré quoi, la femme c'est tout chez nous, c'est la base pour construire une famille [...]. »

La définition de la masculinité par la référence à son origine « arabe » – sur laquelle je reviendrai plus longuement ensuite dans le chapitre IX – véhicule l'image d'un profil hégémonique masculin qui s'appuie sur la biologisation de ses traits dans l'espace de l'union conjugale hétérocentrée. Badr puise dans un scénario de représentations essentialistes qui désignent une prétendue « masculinité arabe et maghrébine »¹ dont les traits typiques seraient notamment l'hétérosexualité, la puissance virile et la capacité à savoir subvenir aux besoins de sa femme en la faisant devenir en quelque sorte une « propriété masculine ». Néanmoins, la référence au modèle masculin viril et hétérosexuel ne se limite pas à définir une position dominante vis-à-vis de la femme, mais permet à Badr de distinguer également entre différents profils de la masculinité : ses formes hégémoniques et ses formes subalternes. C'est ainsi que la « masculinité arabe » est indiquée comme étant capable de protéger la femme en lui assurant un cadre sérieux de relation de couple que les jeunes hommes européens ne sauraient pas garantir. Une nette distinction entre « nous », les hommes marocains, et « vous », les hommes européens, se dessine.

En plus, dans le récit de Badr, cette rhétorique semble se traduire aussi en stratégie minoritaire pour renverser le stigmat² du « garçon arabe », dont la conduite est parfois présentée dans le discours majoritaire en faisant référence à l'image

¹ Voir par exemple F. Benslama, N. Tazi (dir.), 2004, *La virilité en Islam*, *op. cit.*

² E. Goffman, 1975, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *Stigma : Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963).

essentialisée du jeune violeur, à la sexualité sauvage et violente, d'origine maghrébine¹. Depuis cette perspective, que – comme le fait Christelle Hamel – l'on pourrait définir aussi de contre-racisme², ce jeune homme réinvestit les discriminations et les stéréotypes dont il pourrait faire l'objet en raison de son origine en leur attribuant, au contraire, une valeur positive par la définition de sa propre masculinité, « arabe », comme étant totalement dévouée au culte de la femme.

C'est toujours en misant sur une distinction entre de prétendues « masculinités marocaines » et d'autres masculinités non marocaines, qu'un autre interviewé, Abdel, rencontré en Toscane, à Pistoia, décrit sa condition de jeune homme à l'étranger lors d'une discussion – avec d'autres jeunes Marocains immigrés en Italie – à laquelle j'avais pu participer pendant l'une de mes journées d'observation ethnographique.

Abdel, originaire de Casablanca, âgé de 27 ans, est en Italie depuis l'âge de 16 ans. Arrivé en Sicile avec ses parents – où ces derniers habitent encore aujourd'hui –, il est devenu ouvrier dans une petite usine de composants électroniques. Ce jeune homme, qui aurait aimé devenir kinésithérapeute, a dû renoncer aux études car ses parents n'avaient pas les moyens de lui payer une inscription universitaire. Ainsi, après avoir obtenu en Italie un diplôme d'études professionnelles en mécanique générale après trois ans de formation (équivalent BEP/CAP), Abdel a dû chercher un travail. Dans son récit, il se montre très critique à l'égard des habitudes des jeunes Italiens qui « attendent d'avoir un contrat à durée indéterminée pour quitter leurs parents et se marier », alors qu'à son avis les jeunes hommes marocains seraient plus responsables en consacrant leurs efforts à la construction de leur famille sans attendre l'aide des proches :

« J'ai quitté mes parents parce que je ne pouvais plus rester à la maison avec eux. Je suis un homme, je ne suis pas un lâche comme ces jeunes Italiens gâtés qui attendent d'avoir 40 ans pour quitter leurs parents. On a un autre esprit, nous ! [...] Tu sais la religion musulmane elle dit quoi,

¹ Voir notamment N. Guénif-Souilamas, 2004, « De nouveaux ennemis intimes : le garçon arabe et la fille beurette », in N. Guénif-Souilamas, É. Macé, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*, op. cit., pp. 59-95 ; N. Guénif-Souilamas, 2005, « La réduction à son corps de l'indigène de la république », in N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, op. cit., pp. 199-208.

² C. Hamel, 2003, *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, op. cit., p. 412.

elle dit que même si t'as pas le moyen il faut se marier, avoir une famille, faire des enfants, c'est ça être un homme. »¹

Encore une fois, la légitimation de son statut d'homme et d'un modèle masculin idéal passe par la référence au mariage en tant qu'étape fondamentale qui, avec la décohabitation du domicile parental, affirme la valeur de son identité masculine adulte :

« Il faut arrêter de traîner à gauche et à droite, ne pas avoir une relation stable, ça génère de mauvaises habitudes. Tu rentres tard la nuit, tu fumes ! Alors que quand t'es sérieux, t'es en couple, t'arrêtes avec les conneries. Nous, nous ne sommes pas comme les Italiens. On n'attend pas que tout soit prêt, préparé, déjà fait : travail, maison, argent etc. On prend le risque, nous, on se marie même si on est pas sûrs de s'en sortir car on a des valeurs, on croit à la valeur de la famille. »²

La masculinité « par le mariage » semble réinvestie en tant qu'emblème pour construire un profil masculin alternatif, à opposer à celui des jeunes majoritaires (et notamment les jeunes italiens qui se marient tard³), et s'afficher en tant que jeunes « plus adultes » que les autres jeunes. Dans ce cadre, ce sont notamment les travailleurs rencontrés sur le terrain italien, arrivés seuls ou avec leurs parents, qui ont affiché leur masculinité en faisant référence à cette rhétorique de l'homme marié et responsable. Leur perspective semble différer de la condition des jeunes hommes marocains qui ont laissé le Maroc pour poursuivre des études à l'étranger grâce à l'aide des parents restés au pays, et ne peut pas non plus être comparée à la condition de ceux qui sont encore étudiants, qui sont arrivés en Italie avec leur famille et ont pu compter sur le soutien économique des parents pour s'inscrire à l'université. Ainsi, la représentation d'une jeunesse « plus adulte » et plus mûre conduit à la confrontation avec d'autres catégories d'immigrés et d'autres parcours d'immigration, à travers laquelle ces jeunes hommes travailleurs négocient leur position socio-économique subordonnée – par rapport aux jeunes majoritaires mais aussi à certains jeunes immigrés – en la réinvestissant d'autres significations, d'autres valeurs et, finalement, d'autres qualités.

¹ Propos recueillis et transcrits en écoutant Abdel après un repas que j'avais pris chez lui avec d'autres jeunes Marocains, à Pistoia. Notes de terrain du 19/12/2012.

² Notes de terrain du 19/12/2012.

³ Cf. A. Cavalli, V. Cicchelli, O. Galland (dir.), 2008, *Deux pays, deux jeunesses ?*, op. cit. ; C. Van de Velde, 2008, *Devenir adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, op. cit.

En France, au contraire, la référence au modèle de l'homme marié et responsable à travers lequel souligner une appartenance communautaire « marocaine » et/ou « musulmane » par opposition à une autre, « européenne », s'est révélée une rhétorique très utilisée aussi chez les jeunes étudiants. Driss (30 ans, Illkirch-Graffenstaden), Casablancais, arrivé en France à l'âge de 21 ans pour ses études universitaires, déjà titulaire d'un master en ingénierie et inscrit à présent en licence pour un deuxième diplôme, décrit son idéal masculin par opposition à l'image d'un modèle défini « français » :

« Nous les musulmans c'est différent, ben les Français c'est pas comme chez nous, il y en a qui font n'importe quoi, je connais des jeunes à l'université, des Français, ils sortent avec la fille, elle tombe enceinte et du coup le père il reconnaît pas son enfant, et il s'en fout de ses responsabilités. C'est pas bon, ça c'est de la lâcheté. Nous les musulmans on est pas lâches, bon on essaie de ne pas être lâches [il rit]... Bon, il faut pas que tu comprends cette priorité de l'homme comme quoi nous on méprise les femmes, au contraire ! L'homme c'est lui qui toque à la porte de sa femme, c'est lui qui demande le mariage à la femme, alors qu'ici en Europe ils ont chamboulé cette tendance hein. On se marie plus, le mariage ne compte plus rien. L'homme c'est quoi, c'est quoi son rôle ? »¹

Le récit de Driss se rapproche des propos d'Houcine (26 ans, Strasbourg), étudiant universitaire en économie. Convaincu que pour devenir homme il faut se marier, Houcine affirme également – comme on l'a déjà vu dans le chapitre VI – que le modèle familial européen « *ne marche plus* ». Ainsi, à son avis, le mariage n'est plus un pilier de la société contemporaine européenne, au contraire de ce qui se passe au Maroc, et notamment dans « son » Maroc, celui de la petite ville de Biougra, plongée dans une réalité très conservatrice du sud du pays (comme la définit Houcine lui-même). C'est justement en poursuivant son argumentation que ce jeune homme raconte comment son appartenance à une « *culture musulmane* », qui préserve les valeurs de la famille, du mariage et de la « *complémentarité de l'homme et de la femme dans le mariage* », lui a permis de faire valoir son « *rôle d'homme* » vis-à-vis de son ex-copine (rencontrée en Italie lors de son séjour à Milan dans le cadre d'un échange Erasmus) et du frère de la jeune femme :

¹ Entretien enregistré le 15/3/2012 dans le logement de Driss.

« Houcine : C'est un peu ma culture musulmane qui m'a rapproché d'elle, pour différentes raisons tu vois. Première : c'est une fille qui est originaire de Siracusa [Sicile] tu vois ! [il sourit]. Donc eux ils ont une mentalité proche de la nôtre... Elle aimait bien les garçons forts, pas comme son frère qui était docile, tu vois comment, donc sur cet aspect-là elle me ressemblait beaucoup.

Donc elle voyait en toi quelqu'un de fort...

H. : Voilà, voilà, différent de son frère, contraire de son frère... Je le connaissais bien, je voyais un peu mes copains italiens aussi : les filles en fait cherchent toujours un homme fort, la stabilité. »¹

Dans le discours d'Houcine nous observons deux éléments qui semblent particulièrement intéressants à analyser. D'une part, cet extrait montre que la masculinité « par le mariage » est l'outil pour réaffirmer le rôle de l'homme dans un système de genre hétéronormatif, qui se traduit aussi en opérateur de hiérarchisation des rôles et des conduites d'autres profils masculins subalternes – dans ce cas, le frère « *docile* » de sa copine. D'autre part, il montre la consolidation d'une rhétorique qui légitime et renforce l'image culturaliste d'une société méditerranéenne où il existerait un éthos homogène et transversal, du Maroc au sud de l'Italie, fondé sur un ordre patriarcal immuable et universel².

Cette lecture culturaliste a été soutenue par d'autres interviewés. Certains jeunes hommes rencontrés en Italie ont raconté avoir une préférence pour les femmes venant du sud du pays, « *les méditerranéennes* », car considérées comme beaucoup plus proches de leur culture d'origine, notamment en raison de « *leur attachement à la famille, au mariage, aux liens avec les parents et les grands-parents* » (Mouad, 30 ans, Florence)³. Ainsi j'ai souvent entendu dire que « *la femme italienne du Sud tient beaucoup à sa famille et à sa culture, comme les Marocaines* » et, sans pourtant être soumise à ses volontés, « *elle est encline à suivre son mari* » en raison d'une « *vraie dévotion à la culture de la famille* », comme le souligne Issam (24 ans, Prato, étudiant universitaire originaire de Casablanca)⁴, qui avait eu une brève relation avec une jeune femme originaire de Naples. De son côté, Imad (24 ans, Florence, étudiant universitaire, originaire de Rabat), en couple pendant deux ans avec une fille arrivée à Florence de la

¹ Entretien enregistré le 20/3/2012 dans mon logement à Strasbourg.

² F. La Cecla, 2010, *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, op. cit., p. 80.

³ Entretien enregistré le 23/5/2012.

⁴ Entretien enregistré le 23/5/2012.

région de Calabre, raconte comment il avait été accueilli en famille par les parents de sa copine lorsqu'il avait passé ses vacances chez elle :

« J'ai passé l'été chez eux ! Jamais je me suis senti un étranger comme je me sens ici [à Florence] [...]. Chez elle c'était comme au Maroc. Sa mère préparait à manger toute la journée, il y avait aussi ses grands-parents à la maison, et moi je n'étais pas un Marocain en couple avec leur fille mais "l'invité" ! [...] Son père était comme mon père. Il y avait un respect pour les parents. Avec ses cousins on s'est entendus tout de suite. Je me sentais chez moi avec eux. Ici à Florence je n'ai jamais vu tout ça. »¹

L'image culturaliste de la « femme du Sud » est ainsi évoquée en parallèle au modèle masculin « par le mariage » afin de réaffirmer un ensemble de références symboliques – l'importance attribuée à la famille et à l'union conjugale entre homme et femme, les rapports homosociaux entre hommes, le respect pour l'autorité masculine et notamment paternelle au sein de l'espace domestique – qui permet à ces jeunes de construire plusieurs clivages. Cet ensemble de références symboliques, en effet, leur permet non seulement de se différencier des habitudes et des valeurs de la population majoritaire, mais aussi de marquer l'appartenance à une prétendue « culture méditerranéenne », véhiculée par la référence à un idéal de femme à marier, à travers laquelle s'exprime aussi l'opposition aux masculinités des jeunes autochtones, de Florence, définis comme étant différents des hommes de l'Italie du Sud (considérés, à leur tour, comme plus proches de la culture des jeunes Marocains interviewés). Ces clivages finissent ainsi pour montrer les différences internes aux cultures juvéniles de l'Italie, où les régions du Sud se caractérisent par des populations de jeunes plus attachés à la valeur du mariage par rapport aux régions du Nord².

2.2 Relation d'enquête et dynamiques intraculturelles : d'autres terrains pour la compétition entre masculinités

¹ Entretien enregistré le 26/5/2012 dans un jardin public à Florence. Avant l'entretien enregistré j'avais pu évoquer le sujet avec Imad lors d'un dîner avec lui et sa copine en mai 2012.

² Cf. C. Buzzi, A. Cavalli, A. de Lillo (dir.), 2007, *Rapporto Giovani. Sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia, op. cit.*

Les stratégies de construction de la masculinité « par le mariage » permettent l'agencement de son rôle d'homme vis-à-vis de plusieurs acteurs et dans le cadre de nombreuses interactions. Le chercheur aussi devient parfois l'interlocuteur et la cible de la rhétorique des interviewés. Cela *a fortiori* lorsque le chercheur est lui-même un jeune homme, et un pair des interviewés, non marié.

Nous avons déjà traité le cas de Mohamed (22 ans, Florence), jeune travailleur, originaire de Kelaâ des Sraghna, marié avec la cousine de la femme de son frère, rencontrée lors du mariage de ce dernier au Maroc. Avant le début de son entretien, Mohamed – que je connaissais encore très peu – n'avait pas hésité à mettre en avant son statut de mari. La bague nuptiale à l'annulaire gauche que ce jeune homme exhibait de manière assez visible en la touchant à plusieurs reprises pendant qu'il discutait avec moi, m'avait invité à lui poser tout de suite la question : « *es-tu marié ?* ». Ma demande déclencha aussitôt la dialectique du « nous » *versus* « vous » à travers laquelle ce jeune homme voulait mettre en scène sa masculinité et marquer la distinction par rapport à son interlocuteur : « *Je sais que ça te fait bizarre, parce que t'es habitué à l'idée que vous avez ici du mariage, que quand on est jeune il faut s'amuser, qu'il faut profiter de la vie. Moi j'ai voulu assumer mes responsabilités, je veux avoir des enfants. J'attends juste que ma femme vienne vivre en Europe avec moi d'ici les prochains mois* »¹. Néanmoins, cette prise de responsabilité « masculine » que le mariage représentait, n'était pas un outil dont Mohamed se servait pour affirmer la supériorité de son modèle masculin de référence en l'opposant exclusivement à celui des jeunes de la population majoritaire (et donc au mien). Il s'agissait aussi d'un opérateur hiérarchique pour interpréter et définir ses relations avec les pairs marocains :

« Mohamed : C'est quelque chose de très important [le mariage], je me sens plus fort en fait, je suis un peu un modèle pour les autres. C'est-à-dire ils voient que j'ai grandi, que j'ai des idées, comment dire, d'adulte quoi ! Je te donne un exemple, samedi soir, samedi soir on était avec les amis, on était cinq², on est passés devant des filles, et un ami à moi est venu nous dire "hey, les gars, les filles parlaient de vous, allez-y !" . Et donc voilà Youssef est parti tout suite pour aller voir ces filles, et moi j'ai dit "non, non". Je réfléchis avec ma tête, je leur ai dit "non, écoute moi je suis marié". Je ne sais pas, je me sens plus responsable, je ressens le besoin de réfléchir avec ma tête, si je n'étais pas marié j'étais le premier à y aller !

¹ Notes de terrain du 14/5/2012.

² Son groupe d'amis marocains que j'avais pu connaître lors d'un match de football auquel j'avais participé au début du mois de mai 2012.

Et tes amis ont respecté ton choix ? Qu'est-ce qu'ils t'ont dit ?

M : Oui oui oui, ils m'ont dit "t'as bien fait". Bon Youssef il m'a dit "mais arrête ! Vas-y, amuse-toi, tu t'en fous !", lui il est comme ça, tu sais, il est pratiquement né ici, il ne peut pas comprendre, il n'est même plus marocain ! [il rit], il est devenu comme les Italiens, il ne pense pas à ça, il est encore un peu un enfant. Mais les autres m'ont dit "bravo, c'est bien", vraiment ils m'ont dit bravo... En fait c'est une barrière que j'ai mise, je ne veux plus dépasser cette limite, les soirées avec les filles c'est fini pour moi, c'est fini le temps où je faisais n'importe quoi avec les filles [...]. »¹

Mohamed biologise en quelque sorte la représentation sociale du mariage, en faisant correspondre le sens de cette étape franchie plus tôt par rapport à ses pairs avec une transformation de sa personnalité qui l'aurait conduit à se responsabiliser et à abandonner son statut de jeune. La condition d'homme marié offre à Mohamed un appui normatif pour légitimer son attitude de désintérêt envers les filles, et pour ne pas incorporer une représentation masculine juvénile, virile et prédatrice, que ses pairs semblent pourtant attendre de lui. Les attentes homosociales sont renversées : le modèle masculin joué par Mohamed reprend sa position hégémonique seulement lorsque ses amis lui reconnaissent la vertu de la retenue sexuelle extraconjugale et donc l'effort fait pour respecter son rôle de mari ainsi que la responsabilisation qui l'accompagne.

Ainsi, sa masculinité conjugale, considérée comme « plus adulte » par rapport à celle de ses amis, devient un outil pour construire une nouvelle norme d'âge² et subordonner le rôle et les masculinités de ses amis, et notamment de Youssef, jeune homme d'origine marocaine arrivé en Italie pendant son enfance. Youssef, en effet, est décrit comme étant un « *enfant* », et son rôle subalterne par rapport à la masculinité de Mohamed est souligné par l'interviewé en rapprochant son prétendu infantilisme de son origine marocaine altérée par l'arrivée en Italie en bas âge. Cet aspect biographique contribue à faire de Youssef un jeune « comme eux », les majoritaires, les Italiens, et donc représentant d'une masculinité opposée à la sienne, moins responsable et surtout n'ayant pas encore atteint la maturité que le mariage permettrait d'accomplir. Ici nous sommes face à une rhétorique très semblable de celle utilisée par les jeunes Marocains rencontrés en Italie lorsqu'ils définissent la figure de la jeune femme marocaine qui a

¹ Entretien enregistré le 14/5/2012 dans un café à Florence.

² M. Bessin, 1994, « Les seuils d'âge à l'épreuve de la flexibilité temporelle », *op. cit.*

grandi à l'étranger en tant que partenaire sexuelle redoutable dont il faudrait « se défendre ». Néanmoins, le récit de Mohamed semble représenter plus une exception qu'une possible piste d'analyse des rapports entre masculinités des jeunes Marocains arrivés à l'étranger en bas âge et jeunes Marocains arrivés à un âge plus avancé. En Toscane, les immigrés arrivés en bas âge – qui parfois font partie de l'entourage des jeunes protagonistes de cette étude – ne se sont pas révélés la cible particulière d'un discours visant à marquer une différence entre statuts d'immigré et, en tout cas, ils n'ont pas fait l'objet de distinctions spécifiques concernant leurs conduites sexuelles comme cela a été le cas pour différencier les jeunes femmes immigrées des jeunes femmes qui ont grandi à l'étranger. Ainsi, même de ce point de vue, la logique du double standard sexuel semble être confirmée.

3. Se cacher derrière le mariage. Regard des autres et masculinités subalternes

Le discours hétéronormatif caractérise les modèles de la masculinité des jeunes hommes rencontrés et finit parfois par construire les arguments d'une rhétorique accusatoire à l'égard des évolutions de la famille européenne. Au centre d'une telle rhétorique se situe la conviction que la société occidentale serait en train de brouiller la nette distinction entre rôles masculins et rôles féminins au sein du noyau familial. Selon certains interviewés, cette question serait à la base d'une crise plus générale du modèle de vie occidental, due notamment à la « *libération sexuelle* » qui aurait remis en question, comme le dit Houcine¹, les représentations dichotomiques de la nature des hommes et des femmes. Ainsi, l'affirmation d'une rhétorique de la masculinité hégémonique « par le mariage » mobilise l'opposition entre « nous », les Marocains, et « vous », les Européens, pour devenir aussi l'objet de propos hétérosexistes, voire homophobes². Le récit de Rachid (26 ans, Strasbourg) – jeune doctorant originaire de Mohammedia – en représente l'une des versions les plus emblématiques :

¹ Entretien enregistré le 20/3/2012.

² Comme le souligne Éric Fassin, l'hétérosexisme indique une modalité collective de hiérarchisation des orientations sexuelles qui affirme l'inégalité des sexualités, alors que l'homophobie représente plutôt une réaction individuelle et psychologique de répulsion à l'égard de l'homosexualité (É. Fassin, 1999, « Le

« Parfois je me dis aussi qu'ici [en Europe], vraiment dans ce corpus de liberté qui règne ici par rapport à la sexualité je ne sais pas en même temps, parce qu'on parle par exemple d'homosexualité, mais ça c'est contre la nature hein ! Moi je condamne ça ! À mes yeux c'est un acte abominable... Parce que même la liberté on doit pas la considérer qu'on peut faire tout ce qu'on veut, faire comme ça ou bien etcetera, on peut pas aller contre la nature comme ça hein ! Moi je trouve ça quelque chose plutôt de dégoûtant, ça c'est connu dans toutes les religions universelles, l'union est homme-femme, c'est un engagement entre homme et femme, c'est pas... Qu'est-ce qu'il fait en même temps qu'un homme, en même temps, tombe en même temps amoureux disons d'un homme, moi je comprends pas !? L'homme se marie à une femme. Se marier à un homme c'est contraire à la nature, on est en train de déséquilibrer, de rompre cet équilibre... »¹

La construction de la masculinité par la référence au cadre du mariage et à la réaffirmation de son modèle hétérocentré renvoie à une autre question centrale : le refus de l'homosexualité, désignée comme étant contraire – par nature – à l'ordre hétéronormatif. La dialectique hétérosexiste est soutenue et véhiculée par la référence explicite à l'union conjugale qui sous-tend la domination masculine dans les rapports entre les sexes². Dans ce cadre, la référence religieuse est mobilisée pour soutenir la biologisation de la différence complémentaire entre les sexes, et pour légitimer un sentiment de répulsion à l'égard de l'homosexualité. Néanmoins, l'usage d'une telle référence religieuse et la confirmation de l'ordre hétéronormatif peuvent devenir aussi les terrains pour dissimuler une orientation homosexuelle et réaffirmer un modèle de la masculinité qui se réalise par l'union conjugale hétérocentrée. Le cas d'Amine, jeune étudiant en architecture à Strasbourg que nous avons déjà rencontré dans le chapitre VII, offre un exemple d'une telle stratégie.

Lors de son premier entretien³, Amine m'avait dit ne pas vouloir s'engager dans une relation de couple avec une femme avant de se marier car il voulait respecter

“outing” de l'homophobie est-il de bonne politique ? Définition et dénonciation », in D. Borrillo, P. Lascoumes [dir.], *L'homophobie. Comment la définir, comment la combattre*, Paris, ProChoix Éditions, pp. 29-38).

¹ Entretien enregistré le 12/10/2012 dans un café à Strasbourg.

² L.-G. Tin, 2003, « Hétérosexisme », in L.-G. Tin (dir.), *Dictionnaire de l'homophobie*, Paris, PUF, pp. 207-211. Voir également N. Chetcuti, 2010, *Se dire lesbienne. Vie de couple, sexualité, représentation de soi*, Paris, Payot.

³ Qui date d'octobre 2012. Je précise qu'il s'agit du premier entretien avec ce jeune homme car le deuxième entretien enregistré, qui date de mai 2014, modifiera de manière très nette son récit.

l'interdit sexuel préconjugal de l'islam. Amine racontait que tous ses efforts pour garder sa virginité jusqu'au mariage auraient eu une « récompense » à travers l'union licite avec sa femme. Cependant, le choix de son épouse ne semblait pas être une question relevant de sa volonté, mais plutôt d'un ensemble de dynamiques familiales bien plus complexes :

« Pour t'expliquer, des fois au Maroc l'apparence [l'aspect esthétique de la femme] ne compte tellement pas que tu demandes à tes parents de choisir la femme pour toi. Tu leur dis pas "trouvez-moi une fille belle", tu dis "trouvez-moi une fille bien". C'est automatique, t'auras droit à une mariée avec le voile et tu regretteras pas [...]. Pauvre ou riche ça compte pas. Disciplinée : on cherche quelqu'un avec une éthique musulmane [...].
[...] comme ta mère elle te répète toujours "voilà mon fils, je veux que tu te maries avec une musulmane" [...] tu peux pas faire ça à ta mère quoi, ne pas respecter, c'est inconcevable, c'est sa volonté, je pourrais jamais contredire mes parents... »¹

Or, comme je l'ai déjà anticipé dans le chapitre VII, lors de notre deuxième entretien enregistré², Amine a décidé de révéler qu'il était homosexuel. En ayant pu passer beaucoup de temps avec moi, Amine me considérait comme quelqu'un qui pouvait connaître son « secret »³. Ce jeune homme avait dévoilé son homosexualité seulement à quelques amis très proches et juste à deux amis marocains qui habitaient à Strasbourg, en continuant à cacher son orientation sexuelle à beaucoup d'autres personnes, aussi bien en France qu'au Maroc, et surtout à sa famille. D'après le récit d'Amine, les deux obstacles majeurs qui l'empêchaient de vivre librement son homosexualité étaient le jugement de ses parents et la question de la religion, vu que ce jeune homme se déclarait musulman pratiquant. Lors d'un voyage à La Mecque au printemps 2013, il avait finalement compris que la religion ne devait pas être une entrave à l'épanouissement de sa sexualité et que son identité de musulman faisait partie intégrante de sa personnalité, de son éducation et de son style de vie – il priait régulièrement, mangeait *halâl* et faisait le ramadan. De surcroît, pendant son pèlerinage en Arabie Saoudite, Amine avait compris qu'il n'était pas le seul musulman homosexuel, vu qu'à La Mecque il avait rencontré et connu deux autres jeunes

¹ Entretien enregistré le 26/10/2012.

² Entretien enregistré le 8/5/2014 dans son logement.

³ Notes de terrain du 8/5/2014.

homosexuels à qui il s'était confié. Cependant, le jugement de ses parents continuait d'être pour lui une vraie barrière insurmontable.

Dans le chapitre X, j'aurai l'occasion de revenir encore sur le cas de ce jeune homme pour préciser d'autres aspects de son récit qui nous permettront de comprendre encore mieux le poids de l'ordre hétéronormatif sur la construction de sa masculinité vis-à-vis de ses parents. Néanmoins, la question qu'il me paraît intéressant d'analyser dès maintenant est le discours construit par Amine afin de cacher son orientation sexuelle à mes yeux et aux yeux des autres en faisant référence à la rhétorique de la masculinité « par le mariage ». En effet, avant qu'Amine ne m'avoue son homosexualité, son récit se construisait sur deux références normatives centrales – dépendant l'une de l'autre – avec lesquelles il devait se confronter pour mettre en scène sa masculinité et gérer les attentes d'autrui à l'égard de son rôle d'homme : il s'agissait, d'une part, de la mise en scène de son hétérosexualité et, d'autre part et en corrélation, du respect de son rôle de « bon musulman pratiquant ».

Le fait de jouer continuellement le rôle du « bon musulman » était devenu pour Amine une stratégie permanente pour justifier l'absence de relation de couple avec des femmes sans devoir mettre toujours en question son orientation sexuelle : « *Dans mon cercle d'amis je suis le mec super pieux. [...] et tant mieux ! Ça m'évite de me faire chier* », me révéla-t-il au cours de son deuxième entretien. C'est ainsi qu'Amine mettait sa masculinité à l'abri des regards soupçonneux au sujet de sa sexualité – notamment ceux de ses amis, aussi bien français que marocains, qui lui demandaient : « *on t'a jamais vu avec une fille ! Pourquoi ?* », « *pas possible que t'as pas envie d'avoir une fille ! T'es gay ?* »¹ – en mettant en avant le respect d'un modèle de conduite musulmane et d'un modèle normatif de la masculinité qui s'accomplit par le mariage. L'assujettissement au pouvoir normatif de ces deux références – la religion et le mariage – était la condition qui lui permettait de mettre en scène une masculinité qui était en accord avec les attentes des parents, des pairs, des jeunes femmes rencontrées et aussi de mon regard de chercheur. Ainsi, toujours au cours du premier entretien, afin de souligner davantage l'impact du regard des autres et notamment de ses parents sur l'expression de sa masculinité, Amine décida d'évoquer une expérience particulière vécue par un (supposé) ami homosexuel au Maroc :

¹ Notes de terrain du 12/6/2013.

« Parmi mes amis j'ai quelqu'un qui est homosexuel. Là c'est un problème partout dans le monde arabe. Il m'a dit "moi à un moment donné je vais dire à ma mère je vais me marier, mais c'est juste pour garder une apparence". Parce que contrairement à ici, là-bas ça juge à droite et à gauche. Il se résigne à accepter le système. Pour moi ce sera plutôt choisir une femme parmi des femmes, pour lui ce sera plutôt choisir une femme alors que lui il veut un homme ! J'ai de la peine pour lui en fait, il est pas libre de faire ce qu'il veut, et ça ça m'énerve. C'est en venant ici que j'ai acquis cette mentalité, je me rends compte que les gens au Maroc se mêlent trop de la vie des autres, si jamais t'es étiqueté c'est un délit d'être homosexuel au Maroc. En 2010 on s'est fait cambrioler, après quand on a chopé donc les coupables, au tribunal on est arrivés un peu avant et dans le procès avant le nôtre il y avait quelqu'un qui se faisait condamner d'homosexualité. Donc tu vois, au Maroc les gens rigolent pas avec ça. »¹

La tentation peu sociologique de lire *a posteriori* ce témoignage – compte tenu de l'aveu ultérieur d'Amine au sujet de son orientation sexuelle – risquerait de biaiser l'interprétation du récit de ce jeune homme en l'entendant comme une tentative de confession indirecte de son homosexualité. Néanmoins, l'aspect sur lequel j'aimerais focaliser l'attention concerne l'usage qu'Amine fait encore une fois du cadre hétéronormatif pour adapter l'expression de sa masculinité au modèle du mariage hétérocentré.

En inscrivant son rôle d'homme au sein d'un pôle masculin définit avant tout par l'opposition nécessaire à un univers féminin antinomique, Amine construit son récit dans le scénario d'une hétérosexualité masculine obligatoire qui ne s'appuie pas tant sur la valeur de ses pratiques sexuelles concrètes – d'ailleurs, il se dit « vierge » au cours de l'entretien – que sur une identification de genre binaire et complémentaire soutenue par l'union conjugale. Ce n'est pas sa conduite sexuelle qui lui permet d'exprimer sa masculinité, mais l'opposition avec l'autre sexe dans l'horizon futur de son mariage, à travers lequel il justifie son rôle d'homme dans l'ordre du genre sous-entendant son orientation hétérosexuelle. Il s'agit d'une question déjà traitée par les études portant sur la construction de la masculinité au Maroc et chez les immigrés et descendants d'immigrés maghrébins en Europe – comme celles de Gianfranco Rebutini et de Christelle Hamel². L'homme est avant tout considéré comme différent de la femme et

¹ Au Maroc le Code pénal (art. 489) définit l'homosexualité – sans pourtant utiliser ce mot de manière explicite – comme un « acte impudique ou contre nature avec un individu du même sexe », punissable de 6 mois à 3 ans de prison ou d'une amende allant de 120 à 1 200 dirhams.

² Voir par exemple C. Hamel, 2002, « En milieu maghrébin, une question d'honneur », in R.-M. Lagrave, A. Gestin, E. Lepinard, G. Pruvost (dir.), *Dissemblances : jeux et enjeux du genre*, Paris, L'Harmattan,

non pas de l'homosexuel. Ces études ont montré que, souvent, les hommes ayant des rapports homosexuels revendiquent leur incorporation d'une « bonne » masculinité en mettant en avant la volonté de se marier un jour avec une femme, et faisant de leur future union maritale, hétérosexuelle, l'espace pour l'accomplissement final de leur identité masculine¹, et cela, tout en continuant parfois à avoir des rapports homosexuels ou envisageant d'en avoir encore après le mariage. Ainsi, la masculinité d'Amine est construite avant tout comme une sorte d'identité opposée à la féminité qui confirme aussi la nécessaire correspondance entre attribut biologique de la personne et son rôle dans le système de sexe/genre². Le cadre futur de l'union conjugale lui permet de faire abstraction de son orientation sexuelle, car l'affirmation de sa masculinité aux yeux des autres dépendra de toute façon de son mariage, où sa sexualité occupera une position « correcte » au sein de l'ordre du genre que l'union hétérocentrée soutient.

2002, pp. 37-50 ; C. Hamel, 2003, « Maghreb », in L.-G. Tin (dir.), *Dictionnaire de l'homophobie*, *op. cit.*, pp. 274-277 ; G. Rebucini, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, *op. cit.*

¹ Voir notamment G. Rebucini, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, *op. cit.*, pp. 447-448.

² G. Rubin, 1998, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *op. cit.*

Conclusion du chapitre VIII

Dans les différents cas d'étude que j'ai passés en revue, l'affirmation d'un idéal de la masculinité hétéronormative par la référence au modèle de l'union conjugale est évidente. Le discours de ces jeunes hommes demeure fortement marqué par le modèle binaire hétérocentré qui envisage l'espace conjugal comme une dimension capable de préserver la complémentarité entre masculin et féminin, par laquelle l'interviewé peut se reconnaître et être reconnu selon son « rôle sexuel ».

Tout en étant le résultat de parcours biographiques divers, de milieux sociaux d'origine parfois antithétiques et de conditions de vie à l'étranger traversées par des décalages, la référence au modèle de la masculinité « par le mariage » est également l'un des outils dont ces jeunes hommes se servent pour définir leur phase de transition vers l'âge adulte. Le mariage est entendu comme un horizon futur de « stabilité » capable de marquer le passage aux rôles de la maturité, de satisfaire aux attentes des proches et de dessiner un cadre symbolique de référence où jouer sa masculinité vis-à-vis d'autres masculinités, qu'il s'agisse des masculinités des pairs marocains, des autres membres de la famille, des jeunes hommes de la population majoritaire ou du chercheur lui-même.

C'est au sein de tous ces rapports que les processus de construction de la masculinité hiérarchisent les positions des acteurs en jeu. Néanmoins, les parcours de construction de la masculinité ne sont pas exclusivement orientés à reproduire un ordre figé des relations, mais ils deviennent aussi un terrain pour utiliser différemment le pouvoir régulateur du modèle conjugal : afin de cacher une orientation non hétérosexuelle ; afin de revendiquer une appartenance culturelle stigmatisée par la population majoritaire ; pour composer avec les représentations dominantes de l'âge adulte et de la jeunesse.

En parcourant l'articulation de tous ces rapports, nous avons vu comment l'image de la femme s'affirme en tant que figure complémentaire pour l'accomplissement d'un modèle de la masculinité conjugale. C'est justement à l'étude de cette représentation de la femme – et de ses implications sur les formes de mise en scène de la masculinité hétéronormative chez les jeunes hommes rencontrés – que je consacrerai le prochain chapitre.

CHAPITRE IX

La réputation et ses enjeux. Sexualités féminines et masculinités protectrices

« *Je laisse personne lui payer un verre [...] personne a le droit de faire ça [...]. C'est un truc d'Arabe !* » C'est par cette phrase que Badr – comme on l'a vu quelques pages plus haut – caractérise son attitude envers sa copine. À travers son récit, ce jeune homme dessine le modèle masculin hégémonique auquel il fait référence et souligne les différences majeures entre sa masculinité, « arabe », et celle des jeunes européens.

L'expression utilisée par Badr mérite d'être analysée afin de comprendre la valeur donnée à la « réputation » par les jeunes interrogés. Dans le récit de Badr, la femme devient la dépositaire de la réputation sociale de l'homme, à travers laquelle l'interviewé exprime une facette spécifique de la masculinité hégémonique – virile et patriarcale – et réinvestit¹ sa condition minoritaire d'« Arabe », vis-à-vis d'autres masculinités, expressions d'une autre culture, à savoir la culture majoritaire. Dans ce scénario, la conduite de sa copine semble faire l'objet d'un contrôle strict de la part de Badr et devient un moyen d'exaltation du rôle hégémonique que ce jeune homme veut incorporer aux yeux des autres hommes présents.

Dans ce chapitre, je discuterai la question de la réputation masculine en tant qu'enjeu de l'identification de genre afin d'en relever l'impact sur la confirmation d'un modèle masculin hétéronormatif qui fait de la femme la dépositaire de l'« honneur » de l'homme. Dans un premier temps, je proposerai une réinterprétation de cette notion d'« honneur » en la remplaçant par le concept de « réputation sociale ». Puis, dans un second temps, je me consacrerai à l'analyse de quelques cas d'étude empiriques pour montrer les enjeux qui soutiennent les processus de construction de la réputation masculine par la référence à la sexualité de la femme. Le regard sera focalisé à la fois sur les relations intraculturelles entre jeunes Marocains en France et en Italie, sur les relations interculturelles entre population immigrée minoritaire et population majoritaire dans ces deux pays, et sur la confrontation entre masculinités dans la relation d'enquête.

¹ Cf. C. Hamel, 2005, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *Migrations société*, vol. 17, n° 99-100, pp. 91-104.

1. Du complexe honneur/honte à l'étude de la réputation masculine

La notion d'honneur est souvent mobilisée pour étudier et interpréter les masculinités des pays du sud de la Méditerranée, des hommes immigrés ou issus de l'immigration maghrébine¹. Néanmoins, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre II, l'usage acritique de la catégorie d'honneur et de la valeur attribuée au complexe *honour and shame* risque de culturaliser toute interprétation des processus de construction de la masculinité, en reproduisant la rhétorique essentialiste qui définit un modèle « masculin méditerranéen », viril, patriarcal, familialiste, hétéronormatif, propre à toutes les sociétés de cette aire géographique de manière universelle et atemporelle².

Dans son étude sur les jeunes adolescents de la cité des Quatre-Mille à La Courneuve (banlieue nord parisienne), David Lepoutre évoque le travail de Julian Pitt-Rivers³ en affirmant que la notion d'honneur proposée par la tradition des études comparatives sur la Méditerranée conserve encore aujourd'hui « *un grand pouvoir d'explication* »⁴ pour l'analyse des conduites des adolescents issus de l'immigration du Maghreb et de l'Afrique noire. Dans son étude, D. Lepoutre semble glisser à plusieurs reprises dans le piège du culturalisme, en affirmant par exemple que les manifestations de l'honneur observées chez ces jeunes adolescents puisent leurs sources « *à la fois dans le vieux fond de la culture maghrébine [...] et dans certains traits spécifiques de la mentalité populaire* »⁵. En ce sens, l'auteur reproduit l'approche essentialiste de l'anthropologie de la Méditerranée des années 60 et 70, tout en définissant, en plus, l'honneur comme une sorte d'attribut invariable des individus appartenant aux seules classes populaires⁶.

¹ Voir notamment C. Hamel, 2003, *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, op. cit. ; S. Tersigni, 2001, « "Honneur maghrébin", différence culturelle et intégration. Variations sur quelques mots/maux des sciences sociales », *Confluences Méditerranée*, vol. 4, n° 39, pp. 55-65.

² J. P. Mitchell, 2002, « Honour and Shame », in A. Barnard, J. Spencer (dir.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York et Londres, Routledge, pp. 424-425.

³ J. Pitt-Rivers, 1997, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, op. cit.

⁴ D. Lepoutre, 1997, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, p. 270.

⁵ *Ibid.*

⁶ En se rapprochant ainsi d'autres études dont la dérive essentialiste a été fort critiquée (voir par exemple l'étude de Claire Calogirou [1989, *Sauver son honneur. Rapports sociaux en milieu urbain défavorisé*, Paris, L'Harmattan]), cf. L. Mucchielli, 1998, « Lepoutre David, Cœur de banlieue. Codes, rites et langages », *Revue française de sociologie*, 1998, vol. 39, n° 3, pp. 616-619 ; S. Tersigni, 2001,

Néanmoins, malgré le fait que certaines analyses proposées par D. Lepoutre prètent le flanc à de nombreuses critiques, son approche de la question de l'honneur mérite, à mon avis, d'être approfondie. En effet, si d'un côté cette notion d'honneur n'est pas vraiment problématisée dans son étude mais, au contraire, reste associée à des images stéréotypées du jeune issu du milieu populaire qui « *règle ses comptes avec autrui dans le face à face et, au besoin, par l'usage de la violence physique* »¹, d'un autre côté elle est rapprochée aussi d'un autre concept qui demeure, me semble-t-il, plus opératoire : celui de « réputation »². En mobilisant cette notion, D. Lepoutre invite à reconnaître les formes à travers lesquelles l'honneur se manifeste chez les adolescents – dans leurs récits, leurs styles vestimentaires, leurs pratiques linguistiques – en fonction de différents cadres d'interaction et face à une multiplicité d'acteurs : à l'école, à la maison, lors des sorties en groupe au centre-ville, avec leurs copines, en salle de sports, dans les espaces homosociaux. La réputation est mobilisée en tant qu'outil pour saisir les logiques de hiérarchisation qui définissent les relations des adolescents avec leurs pairs, ou avec les adultes, voire les individus appartenant à d'autres classes sociales. En parlant de réputation, les significations associées à la notion d'honneur se révèlent plus dynamiques, et deviennent l'appui pour la construction des stratégies utilisées par ces adolescents afin de se protéger devant les attaques publiques d'acteurs externes à leur cercle d'appartenance – par exemple lors des échanges d'insultes entre bandes de jeunes dans la rue – quand leur image et leur position hégémonique dans le groupe (donc leur réputation) sont mises en danger, notamment aux yeux des pairs.

En rapportant cette perspective au récit de Badr, la condition qui déclenche la référence à son origine arabe (« *c'est un truc d'Arabe* ») semble être justement la confrontation avec d'autres masculinités concurrentes, qui pourraient porter atteinte à sa masculinité et notamment à son attitude de contrôle sur la conduite de sa copine. En ce sens, l'honneur se traduit plutôt en une sorte de « *fierté* » masculine, une « *dignité* » ou tout simplement un « *amour-propre* », comme le soutient Christelle Hamel³. Cette

« "Honneur maghrébin", différence culturelle et intégration. Variations sur quelques mots/maux des sciences sociales », *op. cit.*, pp. 59-60.

¹ D. Lepoutre, 1997, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, *op. cit.*, p. 270.

² *Ibid.*

³ C. Hamel, 2003, *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, *op. cit.*, p. 351. En ce sens, nous retrouvons la correspondance entre la dimension objective de l'honneur (*h'rma* en arabe) – attribuée de l'extérieur – et sa dimension subjective (*'nif* en arabe) – entendue en tant

posture permet de penser l'honneur en tant qu'un outil de la construction de soi et en tant qu'objet dynamique des relations sociales, et non pas comme un trait essentiel du sujet. D'ailleurs, les jeunes interviewés, dans le cadre de cette étude, n'ont employé que très rarement le mot « honneur » dans leurs récits.

De surcroît, comme le souligne Vanessa Maher¹, l'honneur est un concept qui s'entrelace avec ceux de « hiérarchie » et de « pudeur ». Honneur et pudeur, en effet, ont historiquement représenté les vertus de la décence, caractéristique de la haute société et à travers laquelle ses membres se distinguent des autres couches sociales². L'honneur et la pudeur constituent donc les piliers de la réputation des individus, qui nécessite d'être toujours reconnue et reconfirmée par d'autres acteurs sociaux – vis-à-vis desquels s'exerce son pouvoir hiérarchique – à travers un processus de construction réciproque, négocié en fonction d'autres sujets participant à sa définition et en soutenant l'action hiérarchique. L'honneur assume le sens de « réputation » et de « dignité » sociales : une forme de « reconnaissance » de soi à jouer et mettre en scène face aux autres³. La lecture à la fois dynamique et située de la notion d'honneur semble confirmée. Une telle approche inspirera également ma démarche d'étude.

Or, en analysant la rhétorique discursive utilisée par Badr, ce que ce jeune homme appelle « *un truc d'Arabe* » semble s'affirmer avant tout en tant qu'attribut culturalisé : une sorte de caractère inné de sa personnalité dû à son origine. Cette appartenance « arabe » est un élément que Badr mobilise en tant qu'enjeu de sa réputation, pour souligner sa différence entre le « nous » – « les Arabes », ou le Marocains, les immigrés, etc. – et le « vous », les autres, dans ce cas particulier « les Italiens », « les Anglais », les amis de sa copine. La mise en scène de cette « arabité »⁴ permet à Badr de construire son identification masculine face à d'autres masculinités étrangères, dans le but d'imposer sa position hégémonique et de la protéger du regard majoritaire. Mais, pourquoi cette référence à son « arabité » en tant que trait à réinvestir et à réhabiliter

que valeur que l'homme assigne à sa propre respectabilité, à sa réputation, en tant qu'enjeu de dignité personnelle – à laquelle P. Bourdieu fait référence dans son essai sur « Le sens de l'honneur » (2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, pp. 19-60).

¹ V. Maher, 2001, « How do you Translate *Pudeur* ? From Table Manners to Eugenics », in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (dir.), *op. cit.*, pp. 157-177.

² *Ibid.*, p. 161.

³ *Ibid.*

⁴ C. Hamel, 2005, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *op. cit.* ; S. Tersigni, 2001, « La virginité des filles et l'"honneur maghrébin" dans le contexte français », *op. cit.*

aux yeux des majoritaires ? Quelques considérations sur la question coloniale et sur les images qu'elle a contribué à construire au sujet des masculinités au Maghreb (et, plus généralement, des « masculinités maghrébines ») et de la condition de la femme dans les pays de l'Afrique du Nord semblent nécessaires. L'analyse du discours colonial nous permettra de comprendre comment le concept d'honneur peut évoluer vers la notion de réputation sociale, en se configurant aussi en tant qu'enjeu central pour la construction des stratégies de mise en scène de la masculinité chez mes interlocuteurs.

1.1 Masculinité patriarcale, virginité de la femme et discours colonial

Comme le souligne Todd Shepard, en France, en raison de l'histoire coloniale de ce pays, le débat autour des définitions de la masculinité et de la sexualité des immigrés provenant du Maghreb¹ est devenu un domaine d'observation privilégié des rapports entre population majoritaire et minorités migrantes postcoloniales². Il s'agit d'un débat qui a permis la construction et la consolidation de représentations controversées autant de la masculinité patriarcale que de la féminité et du statut de la femme dans les pays du Maghreb, voire en milieu migrant dans les communautés maghrébines.

Pour rester sur le cas des jeunes migrants et descendants de migrants provenant de cette aire géographique, la construction de la masculinité a souvent été abordée en analysant la logique de l'hypervirilisation du corps masculin, mise en scène par les hommes de ces populations et culturalisée par le regard majoritaire. À travers cette hypervirilisation, ces jeunes hommes exprimeraient une hétérosexualité violente qui se configure, dans le regard majoritaire, en tant que seule réponse possible à leur condition minoritaire, subalterne et marginalisée face aux masculinités hégémoniques de la France républicaine et postcoloniale³. Comme le souligne Nacira Guénif-Souilamas, les représentations du « garçon arabe » sexuellement dangereux se sont cristallisées dans l'imaginaire collectif, en durcissant l'opposition grossière entre les prétendus

¹ Je me réfère ici à ce qui est aujourd'hui appelé le « Petit Maghreb » (Maroc, Algérie, Tunisie) pour le différencier du « Grand Maghreb » qui, suivant cette définition, comprend aussi la Mauritanie et la Libye.

² T. Shepard, 2012, « 'Something Notably Erotic': Politics, 'Arab Men', and Sexual Revolution in Post-decolonization France, 1962-1974 », *The Journal of Modern History*, vol. 84, n° 1, pp. 80-115.

³ Voir notamment N. Guénif-Souilamas, 2004, « De nouveaux ennemis intimes : le garçon arabe et la fille beurette », *op. cit.* Pour une discussion plus large de cette « exacerbation des attitudes et des pratiques viriles » des garçons, voir aussi D. Welzer-Lang, 2004, *Les hommes aussi changent*, Paris, Payot, p. 321.

« archaïsmes » des populations originaires des ex-colonies d'une part et la prétendue « modernité » républicaine de l'autre¹. Néanmoins, cette culturalisation du regard sur la masculinité et sur la sexualité des immigrés a eu également comme cible la femme maghrébine.

La figure de la femme est souvent interprétée en tant que dépositaire de l'honneur patriarcal, symbole d'un modèle de la masculinité qui se veut protectrice de la conduite sexuelle de « ses propres » femmes (de l'épouse, de la fille, de la sœur, entre autres)². Pendant la période coloniale, on a souvent enregistré des tentatives d'instrumentalisation de cette image de la femme dans les pays colonisés, afin de soutenir l'infériorité et la condition de dépendance de ces sociétés face au pouvoir « civilisateur » dont les pays colonisateurs se faisaient porteurs³. De surcroît, en France, comme le montre très bien Christelle Taraud, la rhétorique civilisatrice qui accompagnait les politiques de la colonisation a misé sur l'érotisation de la figure de la femme maghrébine : par exemple en reproduisant le corps dénudé des indigènes sur les cartes postales⁴, ou lorsque l'armée française organisait la prostitution de ces femmes – dans les bordels de campagne – pour ses soldats à l'étranger⁵. Cette érotisation visait deux objectifs principaux : d'une part, véhiculer un idéal d'émancipation féminine pour les femmes indigènes des pays colonisés afin de mettre à nu le caractère « rétrograde » et « oppressif » des résistances à ce même idéal de la part des sociétés dont ces femmes faisaient partie ; et, d'autre part, souligner ces résistances rétrogrades aux yeux des Français, en nourrissant le regard impérialiste. Cette stratégie d'hypersexualisation du corps féminin indigène s'accompagnait donc d'un message adressé aux femmes des pays colonisés pour qu'elles s'opposent à la domination des hommes, à la tyrannie du contrôle masculin sur leur sexualité et leur corps, tout en soulignant une distinction nette entre la France laïque et moderne et la misère culturelle des pays maghrébains

¹ N. Guénif-Souilamas, 2004, « De nouveaux ennemis intimes : le garçon arabe et la fille beurette », *op. cit.*

² Cf. G. Tillion, 1966, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, p. 113 ; Z.-E. Zemmour, 2002, « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », *op. cit.*

³ L. Abu-Lughod, 2002, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, vol. 104, n° 3, pp. 783-790.

⁴ Cf. C. Taraud, 2003, *Mauresques. Femmes orientales dans la photographie coloniale, 1860-1910*, Paris, Albin Michel.

⁵ Cf. C. Taraud, 2003, *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc, 1830-1962*, Paris, Payot ; C. Taraud, 2011, « Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 33, pp. 157-191.

colonisés, encore attachés aux dogmes religieux et aux modèles de la domination patriarcale¹.

C'est ainsi que les différences de sexe et de race ont été naturalisées et imbriquées les unes dans les autres pour essentialiser et « programmer »² les conduites des sujets colonisés. L'objectif était de construire une politique dualistique proposant d'un côté la « bonne » civilisation et de l'autre la « mauvaise » civilisation³ ; d'une part, l'ennemi « traditionnel » à combattre et, d'autre part, l'allié « moderne » grâce auquel – et grâce à lui seulement – s'émanciper⁴. La civilisation occidentale était donc imposée comme le modèle et le résultat d'un parcours évolutif nécessaire qui renforçait la dichotomie entre un « Occident moderne » et les pays colonisés « encore traditionnels ». Cette « dialectique de la civilisation » imposée de l'extérieur a souvent produit des effets contraires. Les femmes ayant cherché à profiter du conflit culturel entre ces deux modèles de société pour obtenir l'égalité homme-femme ou pour améliorer leur statut juridique ont été accusées d'« assimilationnisme ou de volonté d'occidentalisation »⁵, provoquant également un durcissement des dispositifs de contrôle patriarcal sur la sexualité féminine, notamment à travers la référence à l'islam et à ses préceptes en tant que religion d'État⁶.

Ainsi, le regard colonial a participé à soutenir une perception de la condition de la femme – et notamment de sa sexualité – dans les sociétés de l'Afrique du Nord en tant qu'objet de la domination et du contrôle masculin. Cela a conduit aussi à la construction d'une image de la femme maghrébine – immigrée ou issue de l'immigration maghrébine – et notamment musulmane, éternellement sous le joug des hommes⁷ – en particulier

¹ C. Hamel, 2005, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *op. cit.*, p. 99.

² C. Guillaumin, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, *op. cit.*, p. 10.

³ Cf. H. K. Bahba, 2007, « L'autre question : stéréotype, discrimination et discours du colonialisme », in H. K. Bahba, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, pp. 121-146, p. 127 (édition originale : *The Location of Culture*, Abingdon-Oxon, Routledge, 1994) ; E. Dorlin, 2008, *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF, p. 53.

⁴ Cf. T. Shepard, 2012, « 'Something Notably Erotic': Politics, 'Arab Men', and Sexual Revolution in Post-decolonization France, 1962–1974 », *op. cit.*, p. 95.

⁵ Z. Daoud, 1994, *Féminisme et politique au Maghreb. Soixante ans de lutte*, Paris, Maisonneuve et Larose. Cité par C. Hamel, 2005, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *op. cit.*, p. 99.

⁶ C. Hamel, 2005, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *op. cit.*, p. 100.

⁷ Cf. N. Moujoud, 2008, « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe. Au-delà des visions binaires », *Les cahiers du Cedref*, n° 16, [en ligne : <http://cedref.revues.org/577>] ; S. Tersigni, 2008, « Jalons pour une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations

des pères ou des « grands frères protecteurs » – qui empêcheraient son émancipation des logiques familiales patriarcales afin de garder l’honneur et la réputation de la lignée agnatique.

Or, comme on l’a déjà vu précédemment en discutant la perspective de l’*agency* dans le travail de Saba Mahmood¹, cette interprétation du statut inférieur et dépendant de la femme vis-à-vis des hommes postule que tous les individus suivent de la même façon un désir inné de liberté, comme le veulent les axiomes de la théorie politique libérale². Selon S. Mahmood, l’interprétation libérale ne peut pas être envisagée en tant que paradigme d’analyse unique et universel des conduites féminines³. Ainsi, la perspective de l’« habitation » des normes – que S. Mahmood propose – montre que les femmes musulmanes soumises aux normativités du contrôle patriarcal peuvent avoir un rôle actif et proactif au sein de leur soumission. Il s’agit en quelque sorte de ce qu’ont essayé de montrer certaines recherches ayant abordé la question de l’honneur masculin clanique, son pouvoir de domination sur les conduites sexuelles des femmes maghrébines (ou descendantes d’immigrés maghrébins), et les stratégies de réappropriation conséquentes – de la part des jeunes femmes elles-mêmes – de la « norme virginale » imposée⁴. Ces recherches montrent que la marge de manœuvre différente dont disposeraient les femmes et les hommes en matière de liberté sexuelle – une question pointée souvent du doigt par les jugements culturalistes majoritaires pour dénoncer l’asymétrie intrinsèque et inextirpable des relations entre les sexes chez les immigrés provenant des pays maghrébins (et leurs descendant-e-s)⁵ – peut aussi être

et des relations interethniques en France », *Les cahiers du Cedref*, n° 16 [en ligne : <http://cedref.revues.org/602>].

¹ S. Mahmood, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l’épreuve du renouveau islamique*, *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 17.

³ C’est aussi la question principale que le féminisme postcolonial cherche à mettre en évidence, en se demandant par exemple si les femmes des pays dits subalternes ont la capacité de revendiquer, par leur propre voix, leur condition. Cette critique cible le regard envahissant des approches libérales du féminisme occidental ayant fait du modèle de la femme blanche de classe moyenne un modèle universel des luttes féministes sans prendre en compte les origines, les contextes historiques et sociaux, les religions, les classes sociales et bien d’autres variables qui définissent et caractérisent la condition de la femme dans les pays subalternes, non occidentaux. Voir par exemple G. C. Spivak, 2006, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam (édition originale : « Can the Subaltern Speak ? », in C. Nelson, L. Grossberg [dir.], *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres, Macmillan, 1988, pp. 271-313).

⁴ N. Guénif-Souilamas, 2000, *Des « beurettes » aux descendantes d’immigrés nord-africains*, Paris, Grasset/Le Monde ; C. Hamel, 2005, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *op. cit.* ; S. Tersigni, 2001, « La virginité des filles et l’« honneur maghrébin » dans le contexte français », *op. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 35.

négoziée et réappropriée par les femmes en tant qu’emblème identitaire pour acquérir un pouvoir d’action majeur dans leur vie privée et vis-à-vis du contrôle masculin. Le cas d’une jeune femme musulmane d’origine tunisienne étudié par Simona Tersigni¹ en offre un exemple concret. En revendiquant la volonté de préserver sa virginité jusqu’au mariage, cette jeune femme marque, d’une part, son appartenance à la culture islamique et son respect des enseignements de ses parents pour, d’autre part, construire sur ces mêmes appuis son pouvoir d’action. En effet, c’est en valorisant la culture commune partagée avec son copain – lui aussi musulman et tunisien – qu’elle arrive à construire ses stratégies pour refuser toute relation sexuelle avant le mariage, en assumant également une position de pouvoir dans la relation de couple.

Dans les prochaines pages, je chercherai à montrer comment les représentations (culturalistes) des conduites masculines et féminines et des relations entre les sexes dans les sociétés maghrébines traversent les récits des jeunes interviewés, aussi bien en France qu’en Italie. Il s’agira de comprendre comment les jeunes rencontrés réinvestissent la question de l’honneur, les représentations de la masculinité patriarcale protectrice de la sexualité féminine, et l’image de la femme en tant que dépositaire de la réputation sociale de l’homme. J’interrogerai ces représentations pour voir comment elles sont habitées par les jeunes Marocains interrogés afin d’agencer leurs masculinités, pour « *composer avec la domination du regard majoritaire* »², et pour gérer les relations homosociales. De surcroît, s’il est vrai que l’influence de ces représentations de la masculinité et de la féminité semble beaucoup plus pertinente à analyser en se référant aux immigrés en France, en raison du passé colonial français – et d’ailleurs les références bibliographiques utilisées ici en témoignent –, l’analyse des cas d’étude empiriques concernant les jeunes hommes immigrés en Italie montrera pourtant l’intérêt de porter un regard plus large sur les deux terrains de recherche, en Alsace et en Toscane.

1.2 La dimension sociale de la réputation

¹ *Ibid.*, p. 38.

² D. Cuhe, 2004, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte (3^e édition), pp. 67-68.

L'importance attribuée à la femme en tant que dépositaire de la réputation du jeune homme aux yeux des autres a été évoquée par les interviewés à plusieurs reprises tout au long de mes observations ethnographiques. Parmi les témoignages recueillis, l'un des plus significatifs demeure certainement celui de Jalal (21 ans, Florence), un jeune Marocain qui, depuis notre première rencontre, s'était montré particulièrement intéressé par mon travail, et grâce à qui j'ai pu apprendre beaucoup de choses sur les formes de la réputation chez les jeunes hommes qui font l'objet de cette étude.

J'avais connu ce jeune homme grâce à l'aide du responsable d'un centre culturel islamique de Florence, et je l'avais rencontré une première fois en janvier 2012 dans son village, Lastra a Signa – 20.000 habitants – pour lui expliquer mon travail et lui proposer un entretien. Quelques mois après, en profitant d'une longue période de présence continue sur le terrain italien, j'avais décidé de me familiariser le plus possible avec Jalal et son groupe d'amis marocains qui traînaient toujours sur la place centrale de ce petit village situé dans la périphérie ouest de Florence. Ces jeunes hommes, presque tous arrivés en Italie avec leur famille – souvent pour suivre leurs pères qui, en Toscane, avaient trouvé du travail notamment dans des usines de cuir de la périphérie de Florence –, étaient tous originaires de Kelaâ des Sraghna, une ville de la région de Marrakech-Safi, dans le Maroc rural. Ils étaient tous étudiants et devaient terminer leur baccalauréat professionnel, car ils avaient reculé d'une classe scolaire au lycée lors de leur arrivée en Italie.

Au cours de son entretien, Jalal, qui disait n'avoir pas encore vécu son premier rapport sexuel, avait cherché à m'expliquer l'importance fondamentale attribuée à la virginité de sa future femme :

« Vierge c'est sûr, elle doit être vierge sûrement ! C'est ton épouse hein ! C'est ça qui fait la femme, autrement il n'y a plus rien [...]. C'est mieux si elle est vierge, si elle n'est pas vierge c'est un vrai problème, parce que si tu te maries avec elle, elle n'est pas vierge et après quelqu'un vient se moquer de toi, "c'est moi qui l'a dépucelée, c'est moi !", c'est la honte. C'est comme si c'est lui l'homme, c'est comme si t'es quelqu'un parmi d'autres, t'es en file, ça me gêne, ça me gêne. »¹

Comme on le voit, la logique de la réputation est liée surtout au regard des autres sur la sexualité de sa partenaire : ainsi, Jalal réaffirme l'importance de jouer le rôle de

¹ Entretien enregistré le 16/5/2012 dans un bar du village où ce jeune homme habitait.

l'initiateur sexuel dominant¹, qui semble lui permettre d'éviter la confrontation avec des masculinités concurrentes. La question de la réputation fait du processus de construction de sa masculinité un véritable enjeu social :

« Si t'es en couple avec une Italienne il faut que personne ne la connaisse. Parce que normalement les femmes italiennes ne sont plus vierges à l'âge de 14, 15, 16 ans. Donc tout le monde le sait. Mais si t'es avec une jeune femme que tes amis ne connaissent pas, ils ne peuvent pas savoir ! [...] Moi j'ai essayé [d'avoir une relation] avec une Marocaine mais quand c'est trop petit comme ici [le village où il habite], tout le monde se connaît et on ne peut pas sortir ensemble : les gens parlent. "Qu'est-ce que tu fais ? Tu sors avec ma fille ?" [en imaginant le père de la copine qui s'adresse à Jalal], c'est ça le problème. Ou si elle a des frères, des cousins, ils vont dire à ses parents que leur fille a un copain. Tout le monde fait comme ça ! »

Les conduites masculines et féminines (en perspective intra et interculturelle) semblent faire l'objet d'un contrôle permanent. Néanmoins, à bien y voir, ce n'est pas tant la conduite sexuelle de la femme (et de l'homme) qui est au centre de ce réseau de contrôle, mais plutôt sa représentation aux yeux des masculinités en jeu.

Ce sera Jalal lui-même, quelques jours après notre entretien, qui confirmera l'impact de ce réseau de contrôle sur les logiques d'expression de la réputation à travers la mise en scène d'une masculinité « protectrice » de « ses propres » femmes vis-à-vis du regard des autres. Nous étions sur la place centrale de Lastra a Signa en train de discuter avec d'autres jeunes Marocains, quand l'arrivée d'un groupe d'adolescentes qui passaient juste devant les bancs où nous étions assis appela Jalal à défendre son rôle d'homme face aux autres jeunes hommes présents, moi y compris. Parmi ces jeunes filles, en effet, il y avait la cousine de Jalal. Le jeune homme s'adressa à elle en lui faisant signe de ne pas rester au centre de la place et de « sortir » du champ de son regard et de celui de ses amis. « *Je ne veux pas que les autres parlent d'elle, c'est tout !* » m'expliqua Jalal, plus tard, un peu gêné par mes questions insistantes sur la directive qu'il avait adressée à sa cousine².

Or, l'exemple de Jalal constitue un cas d'étude particulier. Il s'agit d'un jeune homme installé dans un petit village où sont présentes de nombreuses familles immigrées ayant des liens de parenté entre elles, et provenant, en plus, de la même ville

¹ M. Bozon, M. L. Heilborn, 1996, « Les caresses et les mots. Initiations amoureuses à Rio de Janeiro et à Paris », *op. cit.*

² Notes de terrain du 19/5/2012.

au Maroc, Kelaâ des Sraghna. Il s'agit donc d'un aspect qui contribue à accentuer les dynamiques de contrôle intraculturelles entre jeunes hommes faisant partie de la même communauté d'origine, et que l'on peut retrouver en France surtout à l'échelle du quartier, comme d'ailleurs nombre d'études sur les jeunes des cités l'ont mis en évidence¹. Néanmoins, comme on le verra, les enjeux qui caractérisent le témoignage de Jalal ont été repérés aussi dans les récits d'autres jeunes rencontrés, ayant derrière eux un parcours biographique différent et d'autres origines sociales. Dans ces récits, les questions du contrôle et de la protection de la sexualité des femmes se sont posées en suivant des parcours variés, et en se configurant en tant qu'appuis sur lesquels se construisent les dialectiques de la réputation masculine au sein des relations intra et interculturelles.

1.3 Se différencier des autres pour se raconter à l'étranger. Masculinités à géométrie variable sur les deux terrains de recherche

Comme on l'a déjà vu dans le chapitre VI, la sexualité de la femme est mobilisée notamment pour marquer une opposition entre la conduite de « nos » femmes et celle de « vos » femmes : les femmes marocaines (« les nôtres ») en opposition aux femmes européennes (« les vôtres »). Certaines études ont souligné comment cette logique se configure en tant que possible forme de contre-racisme² à travers laquelle les membres des populations minoritaires répondent au racisme des majoritaires par un sexisme accentué envers les femmes faisant partie de la population majoritaire elle-même, et dont les habitudes sexuelles sont définies comme « trop libertines » et ces femmes comme « trop faciles ». Néanmoins, les études qui ont envisagé cette distinction comme contre-racisme ont abordé le sujet en se focalisant surtout sur le cas des jeunes

¹ Voir par exemple I. Clair, 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, op. cit. ; B. Collet, E. Santelli, 2012, *Couples d'ici, parents d'ailleurs. Parcours de descendants d'immigrés*, Paris, PUF ; C. Hamel, 2006, « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendant-e-s de migrant-e-s originaires du Maghreb et la virginité », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, pp. 41-58 ; H. Kebabza, D. Welzer-Lang, 2003, *Jeunes filles et garçons des quartiers : une approche des injonctions de genre*, op. cit. ; E. Lemerrier, 2010, « Garçons et filles – L'expérimentation des rencontres affectives », op. cit. ; E. Santelli, 2007, *Grandir en banlieue. Parcours et devenir de jeunes Français d'origine maghrébine*, Paris, CIEMI.

² N. Guénif-Souilamas, 2004, « De nouveaux ennemis intimes : le garçon arabe et la fille beurette », op. cit. ; C. Hamel, 2003, *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, op. cit., p. 412.

descendants de migrants du Maghreb en France, souvent issus de milieux défavorisés et en situation de précarité, et s'intéressant surtout aux relations entre populations majoritaire et minoritaire¹. Cette recherche, au contraire, s'intéresse à une autre population, composée par de jeunes immigrés issus de différents milieux et dont les parcours biographiques à l'étranger sont variés. Cette variété a permis de lire autrement la stratégie de distinction entre femmes « d'ici » et « de là-bas », pour en sonder d'autres formes et leur influence sur la construction des dialectiques de la réputation sociale.

À côté de la distinction principale entre femmes marocaines et femmes européennes, chez certains interviewés rencontrés en France l'opposition se situe également sur le plan de la confrontation entre jeune femme marocaine immigrée et jeune femme descendante d'immigrés. Cette opposition s'appuie parfois sur la distinction nette entre « filles bien » et « putes » pour souligner que les descendantes auraient pris le pire de la culture européenne en devenant encore plus libertines que les jeunes femmes françaises, car ni tout à fait marocaines ni tout à fait européennes². Toujours sur le terrain d'étude français, et en poussant plus loin la distinction que je viens d'évoquer, d'autres jeunes hommes ont voulu souligner le fait qu'ils ne se sentaient pas faire partie de la même population immigrée marocaine à l'étranger. Dans ce cas, la distinction entre « nos femmes » et « vos femmes » est utilisée à une échelle différente, c'est-à-dire pour construire l'opposition entre filles originaires des grandes villes du Maroc (et surtout de Casablanca et de Rabat), où la sexualité serait trop libre et plus proche des habitudes européennes, et celles originaires d'autres régions, comme le Rif et, plus généralement, le nord du Maroc, où la sexualité des femmes serait plus chaste car beaucoup plus contrôlée par les familles, ces dernières étant décrites comme plus conservatrices que celles d'autres régions du pays. Cette distinction était mobilisée notamment par les jeunes hommes marocains – aussi bien les étudiants que les travailleurs – originaires des villes du nord (Oujda, par exemple) et du sud (notamment de certains villages non loin d'Agadir) du Maroc pour souligner les vertus de « leurs femmes » et les distinguer des « autres » provenant d'autres régions. Les récits des interviewés affirmaient, en quelque sorte, des origines marocaines différentes qui

¹ *Ibid.*

² Selon une dialectique qui rappelle la logique de la « double absence » d'Abdelmalek Sayad (1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil).

constitueraient aussi deux populations minoritaires différentes à l'étranger. Parfois, la même dialectique était mobilisée de façon inverse par les jeunes originaires des grandes villes, qui considéraient les Marocains des autres régions du Maroc, et leurs femmes, « à la mentalité trop fermée », « trop conservateurs ».

Ainsi, la distinction entre populations majoritaire et minoritaire en France se fragmente en sous-distinctions toujours plus articulées au sein de la population minoritaire elle-même.

En Italie, le scénario observé n'est pas moins complexe. La rhétorique de la distinction entre « nos » femmes et « vos » femmes a été utilisée par les interviewés afin de souligner la différence entre les habitudes trop libertines des filles italiennes et les coutumes sexuelles des filles marocaines, réputées moins vicieuses. Néanmoins, cette distinction a été aussi mobilisée pour stigmatiser la conduite des femmes d'origine marocaine arrivées à l'étranger pendant leur enfance, envers lesquelles – comme on a pu le voir – une méfiance encore majeure a été exprimée par certains jeunes Marocains rencontrés. À cette opposition s'ajoute aussi celle évoquée par les jeunes Marocains originaires des milieux ruraux du Maroc – notamment de la région de Marrakech-Safi, et de la ville de Kelaâ des Sraghna, dont est originaire une partie considérable des immigrés rencontrés en Toscane – pour différencier leurs femmes, leur masculinité et leurs habitudes, des modèles propres aux jeunes immigrés originaires des grandes villes du Maroc, comme Casablanca ou Rabat, considérés comme « trop occidentalisés ». Ainsi, les jeunes femmes de Casablanca seraient, pour certains de ces jeunes hommes, « comme les Italiennes, les Espagnoles ou les Françaises », c'est-à-dire « trop intéressées à leur carrière » et « peu vouées au rôle de mère de famille », comme le dit Safouane (23 ans, Florence)¹. Une rhétorique inverse a été élaborée par les jeunes immigrés provenant des grandes villes afin de se différencier des jeunes Marocains « de la campagne ». Selon ces jeunes hommes, surtout des étudiants, les jeunes immigrés originaires des milieux ruraux – surtout travailleurs – n'auraient pas compris que, entre les habitudes trop libertines des Européens en matière de conduites sexuelles et celles trop traditionnelles de la campagne marocaine, il existerait un compromis :

¹ Notes de terrain du 29/10/2012.

« On n'est pas tous [les Marocains immigrés en Italie] des *vu cumprà*¹. On ne vient pas tous de la campagne [où] les parents attendent de voir les taches de sang sur le drap lors de la première nuit de noces pour savoir si leur fille était vierge ou pas. Je ne veux pas dire qu'il faut tout refuser du Maroc hein, mais ça dépend aussi d'où tu viens. À Rabat ou à Casablanca les gens ne sont pas fermés comme ça, mais il y a toujours un respect pour la femme » (Imad, 24 ans, Florence, étudiant universitaire, originaire de Rabat)²

Leur discours semble reprendre parfois certains stéréotypes d'une rhétorique raciste et essentialiste plus communément associée à l'opposition entre population majoritaire (à laquelle, en effet, l'expression *vu cumprà* est empruntée) et population minoritaire, en révélant ainsi la complexité des enjeux interculturels mais aussi intraculturels qui caractérisent les récits des jeunes Marocains rencontrés en Italie. Un discours analogue a été repéré en France dans le récit de certains jeunes étudiants lorsqu'ils définissaient le statut des descendants de migrants marocains. Le récit d'Amine, qui adopte un regard en quelque sorte « majoritaire », explique très clairement cette logique :

« [...] le pantalon de jogging, la veste en cuir ou celle d'une équipe américaine dont ils connaissent même pas le nom, la casquette, et qui écoutent tous la musique merdique des rappeurs étrangers aussi qui racontent n'importe quoi. Nous [les Marocains immigrés] on les identifie comme des fouteurs de merde. »³

Sur la base des données recueillies, il me semble nécessaire de ne pas limiter l'interprétation des distinctions entre « nos » femmes et « vos » femmes dans le cadre d'une relation entre populations minoritaire et majoritaire. Les dimensions des rapports entre jeunes hommes (et femmes) d'une même population immigrée, et entre immigrés et descendant-e-s d'immigrés à l'étranger, me paraissent également centrales pour penser le sens de la réputation sociale.

En plus, la distinction entre « nos » femmes et « vos » femmes dépasse parfois la référence à l'origine de la femme. Par exemple, lorsqu'une femme européenne est présentée comme étant en couple avec l'un des jeunes interviewés, elle est incluse dans le groupe des femmes considérées par les interviewés comme « nos femmes » et

¹ Littéralement « veux-tu acheter ? ». Cette expression est utilisée de manière assez répandue par les Italiens pour indiquer, dans un sens péjoratif, un vendeur ambulancier à la sauvette, souvent d'origine maghrébine, mais aussi subsaharienne ou asiatique.

² Notes de terrain du 27/5/2012.

³ Entretien enregistré le 26/10/2012.

distinguée des « autres », qui en sont exclues. De la même manière, la figure de la sœur a été évoquée par les interviewés afin de souligner la sexualité vertueuse et chaste des femmes de « sa propre » famille, dont l'éducation prime par rapport à l'origine marocaine : « *je connais ma sœur, elle ne se pliera jamais aux habitudes de ce pays [l'Italie], elle arrivera vierge à son mariage, j'en suis sûr, je la connais, car je connais les enseignements qui lui ont donné mes parents* », raconte Rayan (30 ans, Arezzo)¹.

C'est justement à l'intrication de ces dimensions que je consacrerai mon attention dans les pages suivantes pour montrer la géométrie variable des expressions de la réputation masculine par la valeur attribuée à la sexualité de la femme.

2. La double contrainte de la réputation. Entre masculinité « de contrôle » et masculinité prédatrice

2.1 Houcine : les multiples facettes de la virilité

Houcine (26 ans, Strasbourg) est étudiant universitaire en économie. Originaire de Biougra (une petite ville non loin d'Agadir), et issu d'une famille aisée, il est arrivé en France à l'âge de 17 ans pour ses études. Possédant aussi le passeport français – sa grand-mère était française –, il s'était inscrit aux formations par correspondance pour passer le bac en France en candidat libre et avait profité du fait que sa sœur habitait déjà à Strasbourg pour s'installer en Alsace.

Un soir, en septembre 2012, ce jeune homme m'avait invité chez lui pour dîner car nous étions tous deux de retour à Strasbourg après les vacances d'été². Avec Houcine j'avais déjà pu construire un rapport consolidé, et nos conversations, en dehors du cadre formel des entretiens enregistrés, étaient désormais devenues des échanges entre amis. Bien évidemment, Houcine, comme beaucoup d'autres jeunes rencontrés, savait parfaitement que je restais un jeune chercheur connu dans le cadre de son travail de thèse, et que tout sujet traité pendant nos discussions pouvait se révéler à mes yeux

¹ Notes de terrain du 19/8/2013. Voir aussi l'entretien enregistré le 1/11/2012.

² Notes de terrain du 7/9/2012.

une donnée d'intérêt pour mon étude. Même si notre relation restait toujours caractérisée par cet arrière-plan, plus ou moins tacite, les conversations informelles que j'ai pu avoir avec Houcine se sont révélées fondamentales. Elles m'ont permis de saisir les représentations hégémoniques qui construisent la rhétorique de la masculinité de nombreux jeunes hommes rencontrés, de problématiser leur poids normatif dans la construction des relations homosociales, et de développer une vraie compétence pratique pour reconnaître les traits de ces modèles masculins dans d'autres cadres d'interaction.

Le jour de notre premier entretien¹, Houcine m'avait parlé d'une jeune femme marocaine qui avait quitté sa ville d'origine – où tous deux avaient grandi – pour partir en Russie. Pendant son séjour au Maroc lors des vacances d'été, Houcine avait pu rencontrer cette fille (26 ans elle aussi) qui, entre-temps, était rentrée au pays pour y rester définitivement. Au cours de ses vacances, Houcine semblait avoir commencé à s'interroger sur son avenir et notamment sur la possibilité de se marier, puisque le fait d'avoir rencontré cette jeune femme après quelques années avait coïncidé aussi avec les premières tentatives de la part de sa mère de le convaincre de « *se caser* » : « *ma mère a commencé à insister cette année, "Houcine, mon fils, t'as bientôt 27 ans, il faut que tu te maries, c'est le moment pour y penser", et moi je ne sais pas quoi répondre* ». Encore une fois les attentes familiales, et notamment de sa mère, semblent définir les logiques d'une injonction externe à « devenir adulte ».

Pendant l'été, Houcine s'était beaucoup rapproché de cette jeune femme marocaine avec qui, en plus, il avait déjà eu une relation avant de partir en Europe, sans pourtant consommer avec elle aucun rapport sexuel. Elle lui avait parlé de son projet de s'installer au Maroc mais Houcine n'était pas convaincu de ses intentions : « *elle a juste envie de trouver un homme, n'importe lequel, se marier et pouvoir se libérer de ses parents* ». Toutefois, au-delà de ce souci, un autre aspect semblait troubler Houcine. Il était convaincu que cette jeune femme n'était plus vierge : « *Écoute, je pense qu'elle est vierge devant, mais j'ai peur qu'elle n'est pas vierge derrière.* » Ainsi, Houcine, en racontant qu'elle lui avait parlé d'un copain arabe, libanais, avec qui elle avait travaillé en Russie, se lança dans la description d'une situation intime particulière vécue avec elle. Un jour, pendant qu'il était en train de l'embrasser et de la déshabiller, Houcine lui avait posé une question : « *ce n'est pas la première fois pour toi, n'est-ce pas ?* » Face à

¹ Enregistré le 20/3/2012.

cette demande, elle aurait rougi, gênée, sans donner de réponse. Même si Houcine m'avait rappelé plusieurs fois qu'il croyait n'avoir pas le droit de demander une jeune femme vierge en mariage vu que lui non plus n'était pas vierge, lorsqu'il racontait l'histoire vécue avec cette jeune femme il semblait avoir changé d'idée sur la question. Ainsi il m'expliquait que « *les copines avant de se marier c'est une chose, mais la femme de ta vie et la mère de tes enfants c'est autre chose* ». La masculinité prédatrice de la phase préconjugale laissait la place à un modèle masculin conjugal, dont la virginité de « sa » femme se configurait en tant que dépositaire de sa réputation de mari, partenaire sexuel et père de ses enfants.

La référence à la distinction entre « nos » femmes et « vos » femmes se révélait encore une fois particulièrement fonctionnelle au vu des objectifs de son récit :

« Au Maroc c'est plus beau de draguer les filles, elles ne se donnent pas tout de suite comme elle [la jeune femme marocaine dont parle Houcine]. Elle est comme une fille française, c'est quoi la différence ? [...]

Quand je rentre au Maroc les filles ne m'intéressent même pas parce que je suis gavé, je suis presque dégoûté [par l'excès français] [...]. »¹

Son récit semble pris sous le joug d'une double contrainte entre, d'une part, la volonté de réaffirmation d'une masculinité virile, hétérosexuelle et prédatrice – qui prend du plaisir à draguer – et, d'autre part, la production d'une masculinité de contrôle de la sexualité de « sa femme ». Lorsque la conduite sexuelle de cette dernière ne respecte pas les conditions devant caractériser la « femme idéale », elle est définie « *comme une fille française* », en confirmant une opposition bien plus vaste entre différents modèles de comportement dans la sexualité en fonction de l'origine de la partenaire. Ainsi Houcine continue :

« Les filles au Maroc veulent se couvrir, comme on dit nous au Maroc le mariage sert pour se couvrir. Mais elle [la jeune femme dont parle Houcine] veut juste effacer ses péchés avec le mariage. Elle a fait quelque chose avec le mec libanais, je pense qu'elle a fait quelque chose par derrière. Elle ne l'avouera jamais [...].

Je sais très bien comment ça marche avec les Arabes à l'étranger, parce que moi aussi je suis un Arabe. Le mec libanais ne voulait pas lui gâcher sa virginité parce qu'il ne voulait pas faire ça à

¹ Propos recueillis au cours de la conversation qui s'est déroulée en nous promenant dans les rues du centre-ville de Strasbourg.

une fille arabe. C'est sûr qu'elle l'a fait par-derrière. Mais tu te rends compte ? La mère de mes enfants qui fait ça ?! Laisse tomber... [...].

Les Russes c'est comme nous [en entendant « les Arabes »] avec les Françaises, ils ne se posent pas la question [...]. »

Le récit d'Houcine semble révéler un conflit entre deux facettes d'un même modèle hégémonique de la masculinité patriarcale que ce jeune homme met en scène : la masculinité prédatrice d'une part et la masculinité protectrice de la sexualité de « sa » femme de l'autre. Ces deux facettes d'un même modèle masculin produisent la dialectique de la réputation chez ce jeune homme.

Houcine réaffirme le besoin de préserver sa réputation dans le cadre de son futur mariage ainsi que le prolongement de sa lignée, en érigeant la figure de sa femme en dépositaire de l'image sociale d'Houcine et de sa famille. La jeune femme marocaine n'est pas simplement envisagée comme possible épouse, mais aussi en tant que mère de ses futurs enfants, dont l'« honorabilité » dépendra du passé sexuel de la femme qui leur a donné naissance. Cet aspect semble d'autant plus important dans le récit d'Houcine que la jeune femme en question est originaire de sa ville au Maroc et donc connue aussi par son entourage d'amis : la masculinité de ce jeune homme, et son image aux yeux des autres, se confirme un objet des relations sociales. Toutes ces logiques et ces exigences concernant la réputation de la partenaire (et donc la sienne et de son rôle d'homme aux yeux des autres) semblent ne pas avoir la même importance lorsqu'Houcine raconte son attitude envers ses partenaires en France.

Ainsi, d'un côté, il se rapproche d'une « arabité » partagée avec le supposé copain libanais de la jeune femme qui, en tant qu'« Arabe » – comme le souligne Houcine – aurait voulu préserver l'hymen de la fille marocaine (« *une fille arabe à l'étranger* »). Mais, de l'autre côté, il se rapproche également du comportement – diamétralement opposé – d'un (imaginaire) homme russe qui incorporerait, au contraire, une masculinité plus proche de celle d'Houcine lorsque ce dernier est face à des partenaires sexuelles en Europe (et notamment « *des Françaises* ») et, donc, lorsque sa réputation ne dépend pas de l'« honorabilité » de la femme mais plutôt de la mise en scène d'une masculinité virile et prédatrice.

La référence au mariage, à l'origine et à la virginité de la femme constitue autant de repères normatifs dont ce jeune homme se sert pour organiser l'expression de sa masculinité et son attitude envers « *ses femmes à l'étranger* » (« *les Arabes* ») et « *vos*

femmes étrangères » (« *les Françaises* »). La condition minoritaire se révèle encore une fois le prisme à travers lequel orienter le récit de sa conduite sexuelle, en s'inspirant de la logique du double standard culturel : ce dernier lui permet de construire une rhétorique de valorisation de ses (prétendues) coutumes sexuelles d'une part – le respect de la femme arabe – à l'étranger, et d'activer une attitude sexuelle plus effrontée, voire de mépris, vis-à-vis de la sexualité vécue en France avec des filles étrangères. C'est toujours un même modèle hégémonique patriarcal de la masculinité, hétéronormatif et hypervirilisé, qui est véhiculé, suivant différents parcours qui en révèlent les nombreuses facettes en fonction des divers contextes d'expression et des acteurs impliqués.

Le cas de Fouad, que je vais présenter, offrira un autre exemple des parcours de négociation d'un modèle hégémonique patriarcal construit à partir de l'interprétation du vécu sexuel de la femme en tant qu'enjeu (variable) de la réputation de l'homme.

2.2 Fouad : la femme idéale et la masculinité défensive

Lors de ma première mission de terrain au Maroc, pendant l'été 2012, j'avais accompagné Fouad (21 ans Strasbourg/Mulhouse) à Témara¹, près de Rabat, pour ses vacances d'été au pays. Étudiant universitaire en droit, Fouad avait émigré en Italie, à Savone, avec ses parents à l'âge de 12 ans. Son père avait ensuite trouvé un nouveau travail dans une usine près de Mulhouse et ce jeune homme avait donc suivi la migration de sa famille en arrivant en Alsace à l'âge de 19 ans. Après avoir obtenu le baccalauréat, il avait décidé de continuer ses études à l'université de Strasbourg.

Fouad parlait couramment l'italien. Je l'avais connu un soir grâce à un autre jeune homme marocain qui avait déjà participé à un entretien, et avec Fouad je pus tout de suite m'entendre très bien en commençant à le fréquenter souvent pendant l'hiver 2012. Il adorait la culture italienne et au moment de notre rencontre (en décembre 2011) nous étions tous deux encore « étrangers » aux habitudes de vie de Strasbourg (ce jeune homme avait quitté Mulhouse seulement depuis deux mois). Cette complicité nous avait beaucoup rapprochés et grâce à Fouad j'avais pu faire la connaissance de nombreux autres jeunes Marocains qui faisaient partie de son entourage. De surcroît, la présence

¹ Où sa tante et son grand-père habitent.

de Fouad sur mon terrain m'a beaucoup aidé : il m'expliquait souvent le comportement de ses amis ou d'autres personnes sur qui je lui demandais un avis, il cherchait à me faire comprendre comment ses copains et lui-même réfléchissaient vis-à-vis de la religion, du respect des préceptes musulmans, du rapport avec les parents, les amis ou avec les copines ; il essayait aussi de traduire certaines expressions arabes utilisées par les Marocains que je fréquentais pour en saisir le sens le plus profond, en jonglant entre la langue italienne et la langue française.

Au Maroc, au cours de nombreuses conversations, Fouad avait commencé à me raconter plus précisément son histoire et ses expériences, en abandonnant un peu le rôle de « médiateur » des vécus des autres qu'il jouait en France. Un aspect de son récit qui m'avait frappé était qu'il racontait souvent « *avoir peur* » des femmes marocaines « *d'aujourd'hui* » – comme il les appelait – considérées comme trop vouées à l'imitation des habitudes de vie des Européennes – du style vestimentaire à la manière d'entendre la relation de couple –, s'éloignant de plus en plus des modèles féminins auxquels Fouad faisait référence, à savoir les femmes de sa famille et notamment sa mère et les épouses de ses oncles qui vivaient à Casablanca¹. Pendant ce voyage j'eus la possibilité de connaître sa famille et de comprendre ce que Fouad considérait comme son « *modèle idéal* » de femme à marier. Un épisode me frappa particulièrement. Un jour, nous étions dans la périphérie de Casablanca, chez l'oncle de Fouad, âgé de 29 ans. Marié depuis peu et déjà père de deux enfants, il nous avait invités à prendre un thé chez lui. Lors de notre visite, sa femme était à la maison. Elle était très jeune – Fouad m'avoua qu'il ne connaissait même pas son vrai âge mais qu'elle devait avoir environ 18 ans – et j'observais que, après avoir préparé la table du salon pour le rite du thé, elle était restée toujours en silence assise sur une chaise dans un coin de la cuisine. J'apercevais sa silhouette de ma place sur le canapé : elle attendait la fin de notre visite pour débarrasser la table et pour récupérer son fils que l'oncle de Fouad tenait sur ses genoux en parlant avec nous.

Une fois que Fouad et moi eûmes quitté la maison, je demandai à Fouad ce qu'il pensait de l'attitude de la femme de son oncle. Je connaissais les habitudes et les codes de l'hospitalité de la famille de Fouad, qui tenait beaucoup à respecter la séparation entre les espaces de la maison voués à l'accueil des invités et les autres, plus cachés, fréquentés surtout par les femmes de la famille. J'avais pu observer cette pratique aussi

¹ Notes de terrain du 27/6/2012.

en rendant visite aux grands-parents et aux autres oncles de Fouad à Témara. Dans ces situations, j'étais effectivement l'invité qui franchissait le seuil domestique. L'hospitalité se configurait comme une véritable épreuve à la fois pour moi, l'invité, et pour la famille de Fouad, qui – comme l'exprime très bien Imed Melliti – devait me permettre de « *franchir le seuil [de la maison] sans pour autant [...] [l'] abolir* »¹, m'assignant une place spécifique : celle de l'hôte dans l'enceinte domestique. Néanmoins, en comptant sur la familiarité qui s'était créée avec ce jeune homme, je me permis d'oser un peu plus avec mes questions, afin de comprendre son point de vue sur l'attitude de la femme de son oncle. En ce sens, je jouais aussi le jeu du dépaysement de l'étranger qui se confronte avec d'autres habitudes et de nouveaux cadres d'interaction. Je ne pouvais pourtant pas imaginer que ma question conduirait Fouad à dessiner un scénario bien plus vaste des rapports entre hommes et femmes, à travers lequel il révéla aussi d'autres enjeux qui soutenaient la définition de sa masculinité par la référence, encore une fois, à la distinction entre « nos » femmes et « vos » femmes.

« Moi aussi je voudrais une femme comme celle de mon oncle, tu sais pourquoi ? Parce qu'elle est fière de pouvoir rester toujours à la maison, elle est discrète, elle n'a pas besoin de se montrer. Elle s'intéresse juste à son mari. Il lui donne tout ce qu'il lui faut, c'est pour ça qu'elle est la vraie reine de la maison [...].

Elle n'est pas obligée de rester à la maison, c'est elle qui le veut ! Une femme comme ça ne te trahit jamais, elle te suit partout. Elle est fidèle. Moi aussi j'aimerais avoir une femme comme ça [...].

Elle n'est pas comme les Marocaines d'aujourd'hui, elles pensent juste à se marier avec un mec qui a de l'argent. Il y a des filles qui me font peur : celles qui quittent leur famille. Les filles ont tous les droits d'aller à l'université, de quitter leurs parents après leur diplôme. Mais elles n'ont plus de limites. Elles veulent toujours plus, elles ne se contentent jamais, elles deviennent comme les filles européennes, elles commencent à voyager, à faire la vie des hommes. Et qui s'occupe de la famille ? »²

À part l'asymétrie évidente que le récit de Fouad établit entre les rôles de l'homme et de la femme au sein du noyau familial et de son ordre patriarcal, ainsi que la nécessité de respecter ces rôles de manière figée en confirmant la complémentarité de leurs fonctions

¹ I. Melliti, 2002, « Seuils, passages et transitions. La liminarité dans la culture maghrébine », in M. Kerrou (dir.), *Public et privé en Islam. Espaces, autorités et libertés*, Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 177-199, p. 192.

² Propos traduits de l'italien. Notes de terrain du 30/6/2012.

au sein de l'ordre hétérocentré, ce qui m'avait frappé dans son récit était aussi le net décalage entre ses mots et sa conduite avec sa petite amie de Strasbourg¹.

Fouad était en couple avec une jeune femme française, âgée de 17 ans. J'avais connu sa copine pendant une soirée à Strasbourg où, avec Fouad et ses amis, j'avais suivi à la télévision un match de football de l'équipe nationale du Maroc dans un snack-restaurant fréquenté surtout par les jeunes immigrés et descendants d'immigrés maghrébins de Strasbourg. Les propriétaires du restaurant eux-mêmes étaient tous descendants d'immigrés, notamment marocains et algériens. Lors de cette soirée, Fouad était particulièrement gêné parce que sa copine avait voulu l'accompagner à tout prix au restaurant pour suivre avec lui le match de football et aussi parce que, ensuite, elle avait pour programme de rejoindre ses amies en boîte de nuit alors que Fouad s'y opposait². Sa copine, les jeans moulants et habillée d'une chemise qui exaltait son décolleté généreux, n'arrêtait pas de blaguer avec un ami très proche de Fouad en essayant de trouver en lui un complice pour passer son temps et ne pas s'ennuyer parmi une dizaine d'hommes tous concentrés sur le match de football.

Ainsi, lors d'un entretien enregistré que j'ai eu avec Fouad à Strasbourg quelques mois après notre voyage au Maroc, j'avais voulu approfondir ce décalage qui me semblait évident entre l'idéal de femme à marier décrit par Fouad au Maroc et l'attitude de sa copine en France, qui semblait incorporer un profil totalement opposé à celui de la femme de son oncle. Je lui demandais donc si lui aussi observait ce décalage :

« Fouad : Je ne la voyais pas comme ma copine [en se référant à la période durant laquelle je l'avais connue lors de la soirée au snack-restaurant], elle était juste une fille parmi d'autres, une fille avec qui j'avais couché après une semaine que je la connaissais. Une fille qui fumait, qui sortait en boîte, je veux dire, elle n'était pas du tout le prototype de la fille que je cherche. C'est des filles avec qui tu peux sortir une fois voilà, je peux coucher avec elle une fois [...].

[...]

Maintenant je lui parle de l'islam.

Et qu'est-ce que tu lui racontes ?

¹ Fouad partage son temps entre Strasbourg (où il a une petite chambre dans une résidence universitaire) et Mulhouse (où il passe tous ses week-ends chez ses parents).

² Notes de terrain du 27/1/2012.

F. : De la vie en couple, du pourquoi les femmes se voilent, qu'elles se préservent pour leur mari, elles gardent leur beauté, la beauté de leur corps juste pour leur mari [...]. Je lui ai dit que je ne peux pas faire certaines choses avec elle, on ne peut pas aller ensemble en boîte par exemple. Parce qu'elle y va comment ? Elle y va à moitié nue, talon treize, maquillée comme une pute quoi ! Je ne veux pas quoi ! Elle peut devenir la mère de mes enfants, et qu'est-ce que tu diras à tes enfants après ? Que leur mère s'habillait comme une pute ? Je suis en train de la changer pour ça, et de changer moi-même avec elle, c'est un parcours que je veux faire avec elle. Elle a arrêté d'aller en boîte en fait, et moi aussi j'y vais très peu [...], elle ne boit plus ! Tu sais l'autre week-end je rentrais chez mes parents à Mulhouse avec le linge à laver, et elle m'a dit "laisse, je vais m'en occuper" : elle m'a rendu le linge le lundi, tout propre, tout repassé, parce qu'elle veut me faire comprendre qu'elle peut devenir une bonne épouse ! [...] »¹

La masculinité « de contrôle » sur la conduite de la femme en tant qu'enjeu de la réputation du jeune homme s'exprime par la référence à l'islam et à une image arbitraire de la religion conçue en tant que source primaire du maintien de l'ordre patriarcal, qui envisage les rapports entre hommes et femmes de manière asymétrique, et à travers lequel Fouad joue un rôle dominant dans la relation de couple. Néanmoins, si Fouad avait déjà pu avoir plusieurs relations avec différentes jeunes femmes avant elle, sa copine aussi avait vécu d'autres rapports. C'est ici que la masculinité « de contrôle » sur la conduite de sa copine – et son objectif de la faire devenir comme « une de ses » femmes idéales, comme la femme de son oncle – côtoie l'expression d'une masculinité défensive qui protège sa réputation et qui a du mal à reconnaître le passé sexuel de sa partenaire. La logique du double standard qui distingue entre une masculinité sexuellement active à l'âge de la jeunesse (qui reproduit aussi le lieu commun du garçon « sans freins ») et une féminité qui devrait, au contraire, être plus modeste (selon le modèle de la « fille responsable »)² soutient le récit de ce jeune homme.

Avant de terminer l'entretien, en effet, Fouad me montra un message de sa copine sur son portable – où elle lui manifestait ses sentiments et son envie de rester le plus longtemps possible avec lui. Fouad avait ainsi décidé de révéler un aspect intime de leur relation, en reconnaissant en moi quelqu'un qui aurait pu lui donner des conseils et non pas juger sa copine, et aussi sa réputation (à lui), comme auraient pu le faire par exemple ses amis, et notamment ses amis marocains. Ainsi Fouad me demanda

¹ Entretien enregistré le 19/10/2012 dans un snack-bar du centre-ville de Strasbourg. Propos traduits de l'italien.

² Cf. M. Bozon, 2012, « Autonomie sexuelle des jeunes et panique morale des adultes. Le garçon sans frein et la fille responsable », *op. cit.*

comment il aurait dû se comporter avec sa copine alors qu'elle lui avait avoué ses précédentes relations sexuelles :

« Tu vois ce qu'elle dit [en se référant à son texto sur le portable], que seulement avec moi elle a compris ce qu'est l'amour [...] que [il commence à lire le texto] "elle adorait sortir en discothèque, faire la tournée des bars et ne rater jamais aucune soirée étudiante. Elle connut plusieurs garçons sans intérêt, qui n'avaient que très peu de choses en tête et parmi ce peu de choses l'envie irréfutable de coucher avec elle, elle coucha avec certains d'entre eux et arrivée au cinquième elle comprit, elle comprit qu'il était temps pour elle d'attendre le bon". Tu vois, après le CINQUIEME [en soulignant le chiffre] "elle comprit qu'il était temps d'attendre le bon, celui qui la fera rire, sourire, rêver, planer, l'homme de sa vie [...]".

Oh, ce truc ne doit pas sortir d'ici hein ! Je veux dire, c'est un truc que les autres ils vont me prendre pour un con ! Tu vois, du texto la seule chose que je me rappelle ce qu'elle a eu cinq mecs ! Dis-moi la vérité cinq c'est trop, n'est-ce pas ? [...]

Écoute pour moi cinq c'est trop dur, c'est énorme, je peux même la quitter pour ça, ce genre de truc je les accepte pour les autres, mais pour moi, je n'arrive pas, ça me gêne, j'aimerais pouvoir m'en foutre mais je n'arrive pas.... »

La logique de double standard qui, selon les idées de ce jeune homme, règle les expériences sexuelles masculines et féminines dans la période préconjugale se révèle une arme à double tranchant. Fouad, en effet, qui ne met pas en question le cadre de ses expériences sexuelles et le fait qu'avec sa copine aussi il avait eu un rapport sexuel après quelques jours en la considérant comme la protagoniste d'une aventure passagère, semble particulièrement gêné par le fait que sa petite amie puisse avoir eu les mêmes expériences que lui en ayant expérimenté une sexualité aussi libre que la sienne. Cette gêne semble néanmoins se manifester surtout dès que la relation avec la jeune femme se configure dans les intentions de Fouad comme une relation sérieuse. C'est justement à partir de ce moment que la sexualité de la femme devient un enjeu de la réputation masculine, et que la masculinité virile et prédatrice de Fouad se transforme en masculinité défensive, qui cherche à se protéger de la sexualité de sa femme en la contrôlant. La « peur » des « femmes marocaines d'aujourd'hui », trop proches des habitudes des Européennes – prétendues trop libres – et évoquée par Fouad au Maroc, semble donc se révéler une crainte liée aussi au cadre de sa relation de couple avec une jeune femme qui pourrait être considérée comme l'une de ces femmes réputées trop distantes de son idéal.

Le fait de partager une vie de couple avec l'une de ces femmes semble également une question pouvant mettre en danger sa réputation, notamment vis-à-vis du regard des pairs marocains ou vis-à-vis des membres de sa famille d'origine. Dans ce cadre, le statut d'ami non marocain semble faire de moi un interlocuteur qui peut lui donner des conseils sans juger sa réputation et la conduite de sa copine. La valeur de la réputation en tant qu'enjeu des relations homosociales entre jeunes hommes marocains semble culturalisée par Fouad lui-même.

La construction d'une masculinité défensive qui cherche à protéger sa réputation confirme alors la géométrie variable des scénarios et des contextes d'interaction où la masculinité de Fouad s'exprime. En ce sens, la double contrainte qui construit la tension entre masculinité protectrice de la sexualité de « sa » femme et masculinité virile et prédatrice à l'égard des « autres » femmes joue encore une fois un rôle central. Cependant, dans le cas de Fouad, c'est une jeune femme française, appartenant au groupe des « autres », qui devient l'objet du contrôle masculin normalement réservé à « ses femmes », marocaines, en compliquant la position de Fouad pris au piège de l'opposition que lui-même construit entre un modèle d'expérience de la sexualité à l'étranger et un modèle de relation de couple qui semble véhiculé par son entourage familial et le regard des amis. Tout en se confrontant avec les traits hégémoniques de la masculinité patriarcale, le récit de Fouad dessine alors les « conséquences secondaires » du jeu de la réputation, en le configurant également en tant qu'outil pour négocier les rapports entre populations minoritaire et majoritaire, au sein desquels ce jeune homme inscrit sa conduite en jonglant en permanence avec les deux horizons.

« Territorialisation des sexes » et statut de l'invité. Une lecture ethnographique

Avant de poursuivre avec l'analyse des formes de la réputation, il me semble intéressant d'approfondir brièvement un aspect particulier qui a émergé des témoignages de Fouad et d'Houcine.

Dans les récits de ces deux jeunes hommes nous reconnaissons une rhétorique visant à confirmer la nette séparation entre espaces masculins et féminins à partir d'une prétendue « ségrégation des sexes ». Fouad, notamment, a évoqué à plusieurs reprises un supposé rôle domestique de la femme qui est « *fière de pouvoir rester toujours à la*

*maison, [qui] n'a pas besoin de se montrer, [qui] est la vraie reine de la maison [et qui] s'intéresse exclusivement à son mari »*¹. Son récit nous renvoie à une interprétation des rapports entre les sexes qui dessine un véritable scénario de ségrégation : la figure de l'homme est placée dans l'espace externe, visible et public ; la femme dans l'espace interne, privé, voire pudique et modeste de la maison². L'observation ethnographique et une réflexion sur l'évolution de mon statut d'invité chez les familles qui m'ont accueilli au Maroc, m'ont permis de repenser le sens d'une telle distinction entre espaces masculins et féminins et d'en réexaminer la prétendue nature fixe et immuable que le modèle culturaliste de la « ségrégation des sexes » en terre d'Islam³ semble véhiculer.

Lors de ma mission de terrain au Maroc pendant l'été 2012, j'ai pu rencontrer le grand-père de Fouad, qui habitait à Témara chez la tante de Fouad, avec le mari de celle-ci et leurs enfants : trois filles et un garçon⁴. Pendant tout le temps de notre visite – qui a duré tout un après-midi – les petites, âgées à peu près de 7-8 ans, sont toujours restées avec les femmes de la maison dans la cuisine, qui se trouvait au premier étage de l'immeuble. Les hommes – Fouad, son oncle, son grand-père, le cousin de son oncle et moi-même – sont demeurés dans le salon, sur les canapés, au deuxième étage. Le fils de l'oncle de Fouad, âgé à peu près de 5 ans, est resté avec les hommes. La tante de Fouad, qui était la seule qui venait apporter du thé et à manger, ne s'est pas jointe aux hommes et quittait toujours le salon après avoir demandé à son fils s'il voulait rester ou partir avec elle. J'ai ainsi pu remarquer que cette territorialisation des espaces était une configuration des rapports entre hommes et femmes très commune dans la famille de Fouad. Chez l'autre oncle de Fouad, à Casablanca – comme on l'a vu –, j'avais vécu plus ou moins la même situation. Il s'agissait d'ailleurs d'une configuration que j'avais déjà pu observer au Maroc, chez un autre jeune homme, Abdelhadi (30 ans)⁵, lors de deux dîners auxquels j'avais été invité chez ses parents, à Salé, près de Rabat. Les

¹ Notes de terrain du 30/6/2012.

² Cf. P. Bourdieu, 2000, « La maison ou le monde renversé », in *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit., pp. 61-82 ; D. D. Gilmore, 2001, « Why Sexual Segregation? », in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean*, op. cit., pp. 111-132.

³ Pour une lecture critique du paradigme de la « territorialisation des sexes » voir, entre autres, J. Dakhli, 1999, « Entrées dérobées : l'historiographie du harem », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 9 [en ligne : <http://clio.revues.org/282>] ; F. Mernissi, 2001, *Le harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel.

⁴ Notes de terrain du 1/7/2012. Fouad me traduisait souvent en italien ce que son oncle n'arrivait pas à dire en français.

⁵ Notes de terrain du 4/7/2012.

femmes de la maison restaient dans la cuisine tout au long du repas et apparaissaient juste pour servir la nourriture, sans jamais s’asseoir avec les hommes, et ce même pas après la fin du dîner. Ces familles étaient issues de milieux différents. Si l’oncle de Fouad à Casablanca était ouvrier du textile et habitait dans un quartier très pauvre de cette ville, tout comme la famille du grand-père de Fouad à Témara, Abdelhadi était issu d’une famille aisée, qui habitait dans un quartier résidentiel au cœur de la ville de Salé : son père était un ancien professeur d’arabe au lycée, maintenant à la retraite, et Abdelhadi était étudiant universitaire à Strasbourg.

Néanmoins, au lieu de réduire le sens de cette territorialisation des sexes au statut de coutume culturelle partagée par toutes les familles marocaines et régissant un plus vaste modèle de relations asymétriques entre hommes et femmes, il me semble que sa valeur doit plutôt être pensée selon une perspective de « *privilèges de l’espace* »¹ accordés aux hommes et aux femmes et arrangés selon les situations. Un exemple de cet arrangement, tiré de mes observations de terrain, pourra expliciter cette perspective et montrer comment la territorialisation des espaces masculins et féminins se révèle aussi une configuration variable qui se modifie en fonction des acteurs impliqués et du statut de l’invité.

Pendant mon séjour au Maroc en juin 2013 à Mohammedia – ville située au nord de Casablanca – chez Rachid (26 ans, issu d’une famille aisée, qui habite dans un quartier riche de cette ville), j’ai pu remarquer l’évolution des formes de la territorialisation des sexes dans les espaces domestiques au fur et à mesure que ma position d’« invité » se transformait en celle de « *nouveau membre de la famille* », comme je fus considéré à la fin de mes deux semaines passées à la maison, chez ses parents. En profitant de son invitation, j’avais décidé d’accompagner Rachid lors de son retour au pays pendant les vacances d’été. Il avait commencé à parler avec ses parents de ma venue estivale au moins trois mois avant notre départ. Ne me connaissant pas personnellement, ses parents lui avaient proposé de m’héberger la première nuit – vu que j’arrivais en avion à Casablanca avec Rachid vers 21 heures – ainsi que les deux ou trois jours suivants. Cependant, déjà dès le premier jour au Maroc son père m’avait fait comprendre que je pouvais rester chez eux tout le temps que je souhaitais. J’avais été identifié par la famille de Rachid comme un ami de longue date de leurs fils – en réalité

¹ Cf. G. Rebucini, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, op. cit., p. 133.

je le connaissais seulement depuis un an –, un doctorant comme lui, un copain d'études en Europe : *« je suis heureux de voir mon fils qui s'épanouit en France, comme moi à l'époque, entouré d'amis qui viennent de partout en Europe »*, me répétait souvent le père de Rachid – la cinquantaine – en évoquant ses années en France, à Paris.

En raison de l'évolution de ma condition d'« invité » – que je n'ai pas pu expérimenter chez le grand-père et l'oncle de Fouad et chez les parents d'Abdelhadi, où j'étais l'invité qui restait juste quelques heures, le temps d'un repas – j'ai pu observer le changement des formes de mise en scène du modèle de la territorialisation des sexes. Au début, par exemple, la mère de Rachid ne se donnait pas à voir à mes yeux en robe de chambre pendant qu'elle préparait le petit déjeuner pour toute la famille comme, au contraire, elle le fit les derniers jours de mon séjour. Le soir, également, elle passait beaucoup plus de temps avec moi, Rachid et son père, sur les canapés du salon, alors que les premiers jours elle restait dans la cuisine avec sa fille. De surcroît, si la petite sœur de Rachid, âgée de 17 ans, se souciait initialement de bien fermer la porte de sa chambre – qui se trouvait en face de la mienne – chaque fois qu'elle sortait, durant la deuxième semaine de mon séjour, elle me permettait aussi d'aller dans sa chambre tout seul pour me connecter à l'Internet depuis son propre ordinateur. Ma présence permanente faisait de moi quelqu'un « de la famille », mais, lorsqu'il s'agissait d'accueillir à la maison quelqu'un d'autre – parfois un « vrai » membre de la famille –, le scénario changeait très vite. Un jour, j'étais en train de discuter avec le père de Rachid, allongés tous deux sur le canapé. Bientôt, il reçut un appel sur son portable et il annonça à toute la famille l'arrivée de son frère, qui habitait à Safi mais qui se trouvait à Casablanca pour des raisons professionnelles, et qui avait donc décidé de lui rendre visite. En quelques minutes, Rachid et moi étions avec son père sur les canapés du salon prêts pour accueillir l'oncle du jeune homme, tandis que la mère de Rachid disparaissait en cuisine pour n'apparaître qu'au moment de servir du thé, avec un foulard qui lui couvrait les cheveux – foulard qu'elle ne portait pas avant – et sa fille qui l'aidait en présentant un grand plateau de biscuits sur la table. En l'espace d'une heure, je me retrouvais dans un scénario qui reproduisait exactement le modèle de la ségrégation des sexes observé chez Fouad ou chez Abdelhadi¹. La « domestication » de mon rôle ne concernait pas de la même manière la masculinité de l'oncle de Rachid, qui – quoique membre de la famille – représentait une figure externe vis-à-vis de laquelle il fallait

¹ Notes de terrain du 28/6/2013.

mettre en scène le modèle de la séparation des espaces masculins et féminins que, probablement, l'oncle de Rachid, à son tour, s'attendait à constater chez son frère.

3. Le mythe du « grand frère protecteur » au défi de l'homosocialité

Jusqu'à maintenant j'ai souligné le fait que la figure de la femme – et notamment sa sexualité – est souvent entendue par ces jeunes hommes comme dépositaire de la réputation masculine. Cette question peut aussi être lue selon une autre perspective, à savoir en considérant la réputation de la femme comme un enjeu de la construction masculine. En effet, lorsque l'homme s'intéresse à contrôler la sexualité de sa femme, c'est parce que la conduite sexuelle de celle-ci construit sa réputation – de « fille bien » ou « pas bien » – dont, et de manière conséquente, dépend aussi la réputation de l'homme, et donc son image aux yeux d'autrui. Cette logique, nous l'observons notamment dans la mise en scène du rôle masculin du « *grand frère protecteur* », comme le définit Elise Lemercier dans une étude sur les relations affectives entre filles et garçons de quartier, descendant-e-s de migrants, en France¹. Nous en avons vu un exemple à travers le récit de Jalal (20 ans, Lastra a Signa-Florence) analysé plus haut, et notamment lorsque j'ai raconté l'épisode où ce jeune homme avait cherché à défendre et protéger sa cousine du regard de ses pairs marocains. Pour Jalal, il s'agissait de contrôler la conduite et la réputation de sa cousine pour protéger la sienne, voire celle de sa famille, aux yeux des autres. Cette dimension homosociale de la construction masculine mérite d'être approfondie.

L'expression « grand frère protecteur » définit l'attitude que les aînés masculins adoptent envers les femmes de leur famille, ou avec leurs copines, afin de contrôler leurs comportements et protéger leur réputation face à d'autres garçons, notamment en matière de conduite sexuelle². Or, cette figure du grand frère protecteur doit être précisée pour ne pas risquer de tomber dans la naturalisation de son profil. Comme

¹ E. Lemercier, 2010, « Garçons et filles – L'expérimentation des rencontres affectives », *op. cit.*, p. 240.

² *Ibid.* Voir aussi I. Clair, 2005, *Amours sous silence. La socialisation amoureuse des jeunes de milieux populaires*, *op. cit.*, pp. 143-160 ; P. Simon, 2002, « "Construction et pratiques de la sexualité des garçons d'origine maghrébine en quartier populaire". Entretien avec Christelle Hamel », *Mouvements*, 2002/2 n° 20, pp. 57-65, p. 59.

l'explique Isabelle Clair, « *catégorie construite par les politiques (les missionnaires de la "paix sociale" envoyés par les municipalités auprès de la population des cités au milieu des années 1990) et rôle obligé dans les relations inter-genre (incarné par un frère biologique ou toute personne plus âgée), la figure du "grand-frère" est devenue un mythe hors des cités comme en leur sein* »¹. Ainsi, dans le sens commun, cette figure est interprétée en tant qu'agent de la domination masculine, « *bras droit naturel du père, dépositaire tribal de l'honneur familial, gardien ancestral de la virginité des filles de sa famille* »². Considéré comme le profil caractéristique des jeunes hommes – notamment issus de l'immigration maghrébine – qui « gèrent » les relations au sein des quartiers populaires, cette représentation du grand frère protecteur arrange aussi bien le point de vue des observateurs extérieurs aux banlieues que celui de certains de ses acteurs intérieurs, et notamment les grands frères eux-mêmes³.

Dans les prochaines pages, j'essaierai de montrer que les formes d'expression de ce profil masculin demeurent très complexes, et qu'elles ne peuvent pas être réduites à la représentation mythique d'un seul jeune homme de banlieue, d'un seul descendant d'immigrés, d'un seul type de sujet minoritaire, ni d'une seule attitude de contrôle jouée par les aînés envers la conduite des femmes.

De surcroît, les enjeux liés à la mise en scène de la masculinité du grand frère protecteur ont souvent été analysés pour étudier la condition subalterne des femmes descendantes d'immigrés vis-à-vis de la domination masculine, afin de montrer l'impact du regard surveillant des hommes sur leur socialisation amoureuse et sexuelle⁴. Ici, au contraire, je me concentre davantage sur l'impact qu'a cette masculinité sur la construction des dynamiques homosociales. En ce sens, la question du regard protecteur et surveillant envers la sexualité de la femme sera abordée non pas tant pour comprendre les stratégies de régulation de la conduite sexuelle des femmes, mais plutôt

¹ I. Clair, 2005, *Amours sous silence. La socialisation amoureuse des jeunes de milieux populaires*, op. cit., p. 143.

² *Ibid.*, p. 144.

³ *Ibid.*

⁴ Il faut néanmoins souligner l'exception de quelques études ayant abordé le sujet du point de vue de la construction masculine, et cela toujours chez les jeunes descendants d'immigrés en France. Voir par exemple C. Hamel, 2002, « La masculinité dans le contexte de la galère : le cas de garçons français maghrébins face aux risques d'infection par le VIH », in *ANRS, Sida, immigration et inégalités. Nouvelles réalités, nouveaux enjeux*, Paris, Éditions de l'Agence nationale de recherche sur le sida, pp. 85-98 ; H. Kebabza, D. Welzer-Lang, 2003, *Jeunes filles et garçons des quartiers : une approche des injonctions de genre*, op. cit.

en tant qu'enjeu de la construction masculine. Le cas de Mehdi semble pouvoir expliquer le glissement de perspectives proposé.

Mehdi (26 ans), Houcine (26 ans) et Soufiane (26 ans) sont tous trois originaires de la même ville, Biougra. Ils se sont retrouvés, au même âge, à Strasbourg, chacun suivant un parcours biographique différent. Houcine, comme on l'a déjà dit, est arrivé en Alsace à l'âge de 17 ans, Mehdi l'a rejoint quelques années après (lorsqu'il avait 22 ans) pour terminer sa formation universitaire, et Soufiane est arrivé un an plus tard (à 23 ans), pour chercher du travail, venant d'Italie où il avait émigré avec ses parents à l'âge de 17 ans¹.

Grâce à Houcine j'avais pu faire la connaissance de ce groupe de jeunes hommes, en passant avec eux plusieurs moments conviviaux. Soufiane habitait chez Mehdi, dans la chambre à la cité universitaire de ce dernier et, lors d'un bref séjour d'un mois (de Soufiane) à Paris – chez ses oncles –, et lorsqu'Houcine était au Maroc, j'avais pu passer quelques soirées chez Mehdi pour regarder ensemble des matchs de foot. Mehdi – jeune étudiant qui avait déjà un rôle dans l'entreprise de son père à Agadir et qui était en France pour perfectionner sa formation en économie – aimait préparer des plats marocains et m'invitait souvent à dîner chez lui.

Hors de la présence d'Houcine et Soufiane, je me rendis compte que Mehdi se sentait beaucoup plus libre de raconter ses expériences avec les filles, ne craignant pas l'avis de ses amis. En particulier, lors d'un dîner dans sa chambre, il me parla d'une brève relation qu'il avait eue avec une jeune femme marocaine en France, elle aussi originaire de Biougra, qui habitait à Reims. Je lui demandai s'il en avait parlé avec son ami Soufiane. Ce n'était pas le cas : Mehdi voulait tenir cette relation cachée à ses amis de Biougra. Il avait peur de gâcher sa réputation et celle de la fille car, étant tous originaires de la même petite ville, la jeune femme était facilement identifiable. Cela aurait pu compromettre l'image de sa partenaire au Maroc, ainsi que celle de leurs familles qui habitaient encore là-bas, en faisant d'elle « *une Marocaine qui avait pris les mauvaises habitudes des Européennes* », et de Mehdi un jeune homme qui « *déshonore*

¹ Soufiane, issu d'une famille d'ouvriers, avait obtenu un diplôme professionnel en Italie (l'équivalent d'un brevet d'études professionnelles des métiers de la restauration et de l'hôtellerie en France) et était arrivé seul à Strasbourg grâce à l'aide de sa tante – qui habitait à Paris – pour suivre une formation professionnelle. En Italie, il n'avait jamais trouvé de travail dans son domaine, et sa famille n'avait pas les moyens de lui payer une formation. Pourtant, même en France, Soufiane vivait dans une situation assez précaire : il n'avait pas encore terminé sa formation, ni trouvé – entre-temps – de travail fixe.

l'image d'une fille originaire de sa ville »¹. Dans ce cas, le respect de la jeune femme et l'action d'un rôle de protecteur de sa sexualité étaient agencés par Mehdi en fonction d'un cadre particulier de relations homosociales. Houcine ne voulait pas directement contrôler la conduite sexuelle de la partenaire : il s'agissait, pour lui, d'une relation passagère. De surcroît, il n'avait pas présenté cette jeune femme comme sa future épouse ni comme la mère de ses enfants. Il avait cherché à en préserver la réputation (et donc la sienne propre) aux yeux des autres, en France comme au Maroc, pour se défendre des pièges de l'homosocialité. Au cours d'un entretien enregistré, Mehdi chercha à décrire la valeur qu'il attribuait au secret qui avait entouré cette relation :

« [...] la fille, un jour ou l'autre, elle va certainement chercher à se marier tu vois, elle va revenir à sa culture, donc les gens qui seront intéressés à la fille seront des Marocains parce qu'elle sera au Maroc [comme Mehdi me l'avait dit, le projet de la jeune femme était de rentrer au Maroc à la fin de ses études en France] donc si moi je dis à Soufiane que je suis sorti avec elle, que je fais telle ou telle chose et il le dit à une autre personne, il y a tous nos amis là-bas, et quelqu'un de Biougra ou Agadir est au courant de l'affaire, donc certainement l'information va circuler, donc pour moi c'est pas bien, pour moi ça doit pas être le cas. »²

Dans son récit, la première préoccupation de la masculinité protectrice de Mehdi semble être de gérer l'envahissant regard de ses amis marocains en France, afin de préserver, dans un second temps, sa réputation vis-à-vis des amis au Maroc. Cette attention particulière au regard homosocial peut aussi devenir porteuse de conséquences inattendues. La voie du non-dit et la dialectique de la réputation se révèlent ainsi la source de malentendus qui dévoilent l'impact normatif du modèle du « grand frère protecteur » sur les logiques de la mise en scène de la masculinité, notamment dans le cadre des relations homosociales et intraculturelles.

Quand la géométrie variable des masculinités devient un piège

Entre les mois de mai 2012 et août 2013, j'ai organisé des périodes de présence régulière (deux-trois semaines chacune) sur le terrain de recherche en Italie. Pendant ces périodes, j'ai pu passer beaucoup de temps avec un groupe de jeunes Marocains

¹ Notes de terrain du 17/11/2012.

² Entretien enregistré le 21/11/2012.

immigrés, étudiants de la faculté d'ingénierie de l'université de Florence. Ce groupe était formé par de jeunes étudiants et étudiantes issus de différents milieux : il y avait des jeunes arrivés en Italie pour faire des études universitaires après avoir obtenu leur baccalauréat au Maroc, mais aussi des jeunes qui étaient arrivés en Italie avec leur famille, ou dans le cadre d'un regroupement familial, et qui avaient poursuivi leurs études à l'université après le baccalauréat obtenu en Italie. Ils étaient originaires de différentes régions du pays : les jeunes qui avaient émigré seuls pour continuer leurs études universitaires provenaient surtout de grandes villes (notamment Rabat et Casablanca), alors que les autres étaient originaires surtout de petites villes rurales de la région de Marrakech-Safi.

En mai 2012, j'avais été invité à la fête d'anniversaire d'une jeune femme marocaine. La fête se tenait dans les locaux de la résidence universitaire où habitaient certains de ces jeunes étudiants. Au cours de la soirée, j'avais été frappé par la présence d'une fille, Karima, qui venait d'arriver de Casablanca¹. Autour d'elle s'était concentrée l'attention d'une bonne partie des jeunes hommes présents – tous étudiants, d'origines différentes : Marocains, Libanais, Italiens, et d'autres encore originaires d'Europe de l'Est. Cette jeune femme, aux cheveux bruns et bouclés, les yeux sombres et la peau mate, représentait aux yeux de ces jeunes hommes – d'après ce que m'en dit l'un d'eux, Imad (24, ans) – l'« *idéal de beauté marocain* ». Imad, qui s'était éloigné avec moi du centre de la salle, cherchait à m'expliquer le scénario auquel j'étais en train d'assister en me décrivant la raison du comportement de ses amis. En effet, si Imad disait ne pas être attiré par cette jeune femme marocaine – en raison aussi du fait que sa copine italienne était présente à la soirée –, ses copains au contraire – et notamment Khaled (27 ans), Tarik (24) et Mouad (30) – n'arrêtaient pas d'attirer l'attention de cette fille qui, à son tour, semblait visiblement gênée par la situation. Ces jeunes hommes lui demandaient sans cesse tantôt de danser avec eux, tantôt de manger quelque chose et de boire un verre, se proposant pour lui montrer comment se passait la vie des étudiants de la faculté dans la résidence. Pendant toute la soirée, ce scénario se reproduisit constamment. De surcroît, je pus également remarquer que nombre d'autres jeunes hommes présents lors de la fête étaient gênés par l'envahissante présence des Marocains autour de la nouvelle venue, et que les étudiantes marocaines elles aussi semblaient contrariées par le fait que l'attention se concentrait de manière éclatante sur la jeune femme et seulement sur elle.

¹ Notes de terrain du 2/5/2012.

Après quelques mois, plusieurs journées passées avec ce groupe de jeunes étudiants, de nombreux entretiens enregistrés et beaucoup de conversations informelles, j'en savais beaucoup plus sur les relations entre les différents membres de ce groupe. Pendant toutes les missions de terrain en Italie, j'avais cherché à rester toujours en contact avec eux, en essayant de les rencontrer régulièrement pour continuer mon travail d'observation et consolider ma présence auprès d'eux. Lors de l'un de ces retours en Italie, en décembre 2012, je passais un après-midi dans un centre commercial de Prato, près de Florence, avec Rachid (24 ans), et je pus me rendre compte que, surtout pendant les mois d'octobre et novembre (quand j'avais été moins présent sur le terrain de Florence), beaucoup de choses s'étaient passées¹. Mouad (30 ans) – jeune homme provenant de Kenitra, arrivé à l'âge de 14 ans en Italie avec ses parents, pharmacien – était désormais en couple avec Karima (20 ans), la jeune femme casablancaise arrivée depuis quelques mois et qui avait attiré l'attention de presque tous les jeunes hommes présents dans la soirée à la résidence universitaire à laquelle j'avais participé en mai. Cependant, Rachid et tous les autres jeunes hommes membres de ce groupe d'amis n'étaient au courant de cette relation que depuis quelques semaines. D'après ce que Rachid racontait, Mouad avait tenu cachée leur relation pendant au moins cinq mois.

Selon mon interlocuteur, le comportement de Mouad détonnait un peu avec l'esprit du groupe car, notamment entre hommes, tout le monde avait l'habitude de raconter et partager ses expériences librement, depuis toujours, en abordant les sujets les plus divers : des aventures sexuelles aux problèmes de santé d'un proche, jusqu'aux difficultés de la vie universitaire ou à l'étranger. Mais la chose la plus surprenante était probablement la manière avec laquelle la relation entre Mouad et Karima avait été révélée. D'après le récit de Rachid, d'une part, Imad – qui entre-temps n'était plus en couple avec sa copine italienne – était tombé amoureux de Karima et lorsqu'il avait pensé lui manifester ses sentiments, il avait été freiné par Mouad même, qui lui avait conseillé de demander à Karima si elle était déjà en couple avec quelqu'un ou non. D'autre part, Mouad s'était retrouvé dans une situation très embarrassante avec ses amis marocains, qui l'avait ensuite obligé à rendre publique sa relation avec Karima. Un soir durant lequel ce groupe de jeunes hommes s'amusaient en dérangent les prostituées qui travaillaient dans un quartier périphérique de Florence, alors que leur voiture s'arrêta devant une prostituée qui arpentait le trottoir, la prostituée s'aperçut de la présence de

¹ Notes de terrain du 22/12/2012.

Mouad dans la voiture de ces jeunes Marocains et lui dit : « *Mais toi pourquoi tu passes tes soirées en faisant le con avec tes amis si t'as une copine ? Je te vois chaque jour que tu passes ici devant la résidence pour déposer ta copine, n'es-tu pas avec elle aujourd'hui ?* » Ces jeunes hommes se trouvaient juste en face de la résidence universitaire dans laquelle habitait Karima, et le lien entre le récit de la prostituée et la relation entre Mouad et la jeune Casablancaise fut évident pour tous en un instant.

C'est ainsi que Mouad dut avouer son histoire avec Karima. Il se justifia en disant qu'il ne voulait pas rendre publique la vie privée d'une fille marocaine de leur groupe, qui avait attiré l'attention de tous les jeunes hommes. Il avait continué à se défendre – selon le récit d'Imad – en disant que tout le monde, dans le groupe, avait toujours raconté des expériences avec des filles non marocaines qui ne faisaient pas partie de leur cercle d'ami-e-s et étudiant-e-s universitaires marocain-e-s. Il avait donc expliqué qu'il s'agissait de protéger l'image de Karima aux yeux de ses amis et amies, de ne pas la faire passer pour une fille « facile » qui avait tout de suite cherché un copain après son arrivée en Italie.

Rachid m'expliqua ensuite que leur groupe avait été en quelque sorte la victime de la logique du non-dit homosocial et de l'attitude de protection de Mouad envers Karima. Rachid ajouta aussi que, depuis cet épisode, le groupe ne semblait plus aussi uni qu'auparavant, et que cette situation avait un peu dérangé l'harmonie entre ses membres.

Or, il se peut aussi que Mouad ait tout simplement cherché à cacher leur relation par jalousie, vu qu'il avait compris que sa copine avait suscité l'intérêt d'autres jeunes hommes de son groupe. Ou encore, il se peut que Mouad ait voulu éviter de compromettre son rapport avec ses amis en attendant un moment favorable pour révéler sa relation avec Karima. Cependant, surtout à cause du fait qu'après cette révélation j'aie préféré ne pas aborder la question avec Mouad – vu la situation déjà assez tendue qui s'était créée – en choisissant de questionner l'épisode à travers le regard de Rachid, (qui me l'avait rapporté), ce qui me paraît intéressant n'est pas de comprendre les raisons du comportement de Mouad que d'analyser le discours par lequel Rachid avait essayé de justifier son ami marocain.

En effet, selon lui, Mouad avait juste suivi une logique typiquement « marocaine » selon laquelle « *il ne faut pas raconter aux autres si t'as eu une relation*

avec une fille marocaine car il s'agit d'un respect dû à la personne et à toi-même ». À son avis,

« il ne faut pas gâcher l'image d'une fille musulmane en sachant l'importance attribuée par les musulmans à la virginité de la femme, car si quelqu'un sait qu'elle a eu d'autres relations de couple avant son mariage, elle sera toujours vue d'un mauvais œil. [...] Chez nous [les Marocains] c'est comme ça, on se soucie toujours de notre image aux yeux des autres, même si derrière on peut faire n'importe quoi, on se soucie toujours de l'image que l'on peut donner à l'extérieur. Tu sais comme on dit ? Entre Marocains jusqu'à quand je t'ai pas vu, pour moi tu n'as rien fait ! »¹

Le récit de Rachid montre encore une fois l'évidente asymétrie qui soutient l'interprétation des conduites sexuelles de l'homme et de la femme. Mais son récit montre également l'importance attribuée à l'arrangement des conduites masculines vis-à-vis du regard des pairs en tant que prétendu trait typique « marocain », à mettre en scène vis-à-vis d'autres Marocains, et surtout lorsqu'il s'agit de protéger la conduite sexuelle d'une femme marocaine et musulmane. J'ai pu observer que cette rhétorique du « double standard sexuel culturaliste » dérangeait beaucoup la copine italienne de Rachid, Vanessa (22 ans), qui, pendant l'entretien que j'ai fait avec elle – en présence de Rachid – n'avait pas caché son irritation à l'égard de l'attitude « *hypocrite* » mise en pratique par son copain et ses amis lorsqu'il distinguaient entre les jeunes femmes marocaines et non marocaines :

« Je ne comprends pas pourquoi des fois quand je suis avec Rachid et ses amis marocains ils font toujours des blagues, ils me considèrent un homme comme eux. Je veux dire, ils ont le droit de parler de sexe avec moi, plaisanter sur mon rapport avec Rachid, alors que s'il y a des filles marocaines ils n'utilisent même pas de gros mots. Ils font beaucoup plus d'attention avec les filles marocaines, comme si nous [les femmes italiennes] méritions moins de respect ! Ça c'est de l'hypocrisie ! Quand il y a ta sœur [en s'adressant à Rachid], tu ne dis pas de gros mots comme tu le fais avec moi hein ! [...] »²

Le respect envers l'image de la femme marocaine et musulmane, et le rôle de gardien de « ses » propres femmes semblent, pour Rachid, un trait typique d'un d'ethos culturel en quelque sorte inexplicable à un étranger. L'on observe dans son récit une

¹ Propos traduits de l'italien, recueillis et transcrits en écoutant Rachid. Notes de terrain du 22/12/2012.

² Entretien enregistré le 5/6/2013.

forme particulière de culturalisation du profil du grand frère protecteur qui rappelle le sens attribué par Michael Herzfeld à certaines facettes de l'« *intimité culturelle* »¹. Selon M. Herzfeld l'identité culturelle s'affirme comme un point de vue subjectif qui se construit à travers le rapport des individus avec un ethos national d'appartenance, et dont les traits variés peuvent se donner à voir de manière univoque et essentialisée aux yeux des étrangers². En effet, la construction de l'intimité culturelle nourrit, chez les individus, un sentiment d'appartenance à une origine, à des coutumes, à des croyances, à des modèles de conduite, qui permet de marquer la différence « essentielle » entre « notre » culture et celle d'autres populations, en empêchant qu'un regard extérieur – étranger – puisse saisir le « vrai » sens – intime – de ce sentiment d'appartenance. Même si cette logique de l'intimité culturelle, sur laquelle se construisait le récit de Rachid, avait produit pas mal d'équivoques dans son groupe d'amis – en se configurant également en tant que sujet délicat à traiter avec sa copine, Vanessa –, ce jeune homme justifiait le comportement de Mouad et sa volonté de respecter une « *femme marocaine face à d'autres hommes marocains* », car il s'agissait aussi de respecter la valeur de l'« *éducation musulmane* » que tous ces jeunes hommes avaient reçue, selon laquelle « *il faut toujours respecter une femme, car une femme est toujours une mère : et le paradis selon l'islam est sous les pieds des mères* »³. Le registre religieux, le modèle hégémonique de la masculinité patriarcale ainsi que la référence à un prétendu ethos marocain universel se mêlent en révélant la valeur la plus profonde du vaste dépôt de repères normatifs dans lequel Rachid puise pour la construction de son rôle de grand frère protecteur. Finalement, pour ce jeune homme, ce rôle est un outil pour gérer sa masculinité dans les rapports homosociaux et entre pairs, et pour remarquer la distinction entre deux manières d'entendre la relation avec les femmes : un soi-disant style « marocain », opposé à un autre style, étranger, qui oriente l'attitude envers les « autres » femmes (non marocaines).

¹ M. Herzfeld, 2007, *L'intimité culturelle. Poétique sociale de l'État nation*, Québec, PUL, 2007 (édition originale : 1997, *Cultural Intimacy : The Social Poetics in the Nation-State*, New York et Londres, Routledge).

² *Ibid.*, p. 10

³ Propos recueillis et transcrits en écoutant Rachid. Notes de terrain du 22/12/2012.

Conclusion du chapitre IX

Les cas d'étude analysés ont montré les formes d'expression de la logique de la réputation chez les jeunes hommes rencontrés. La mise en scène de l'honneur est réinvestie de nouvelles significations qui permettent l'agencement d'un prétendu facteur culturel – qui est souvent souligné, accentué et essentialisé par les jeunes hommes interrogés eux-mêmes – selon différentes stratégies d'expression de la masculinité.

Même si l'histoire coloniale ne fait pas directement l'objet des récits analysés, les représentations de la masculinité et de la féminité des interviewés semblent influencées par certaines interprétations culturalistes qui ont nourri la rhétorique coloniale et postcoloniale. Néanmoins, ces représentations ne sont pas nécessairement le résultat d'assignations imposées de l'extérieur, essentialisées et subies de manière passive par ces jeunes hommes dans le cadre des relations avec les majoritaires. Au contraire, les représentations normatives et culturalistes de la masculinité patriarcale se révèlent souvent les outils dont ces jeunes hommes se dotent pour leur construction identitaire à l'étranger et la mise en récit de leurs expériences en milieu migrant. Les représentations normatives des sexualités masculine et féminine font l'objet de réinterprétations personnelles, à rejouer selon différentes modalités en fonction des interlocuteurs et des contextes migratoires. Ainsi, la dialectique de l'honneur se traduit en réputation sociale, et cesse d'être une représentation figée d'un trait culturel masculin se révélant plutôt en tant qu'enjeu de la construction des masculinités dans l'ordre hétéronormatif, vis-à-vis des partenaires sexuelles ou des pairs.

La question de l'homosocialité est centrale dans les différents cas d'étude présentés. Dans le prochain chapitre, je compléterai l'analyse de ce thème en questionnant les stratégies de construction d'un trait particulier de la masculinité hétéronormative : le profil prédateur. Le sens de la réputation se révélera selon d'autres formes d'expression, en se confrontant avec la sexualité de la femme qui sera interprétée, cette fois, non pas en tant que cible du contrôle masculin mais plutôt en tant qu'objet pour la mise en scène d'une masculinité sexuellement « débordante ».

CHAPITRE X

Masculinités prédatrices, complices et subordonnées.

L'hégémonie en action

Dans son étude sur les masculinités au Maroc¹, Gianfranco Rebutini analyse finement la dialectique de double dépendance dans laquelle l'acteur masculin est pris lorsqu'il performe sa masculinité vis-à-vis du regard des autres. Comme le souligne G. Rebutini, l'acteur se confronte, d'une part, avec les traits du modèle masculin qu'il souhaite performer et, d'autre part, avec le regard des spectateurs auxquels sa performance s'adresse. En reprenant la métaphore théâtrale d'Erving Goffman², l'attention de G. Rebutini est concentrée non seulement sur le rôle de l'acteur mais aussi sur sa capacité « à engager » le regard des autres pour qu'ils deviennent son public. Il s'agit donc de se focaliser sur l'échange qui se produit entre l'*expression* de la performance de la part de l'acteur et l'*impression* de ceux (et celles) qui assistent à la scène³. En ce sens, le sujet devient véritablement « acteur » lorsqu'il commence à être perçu en tant que tel par les autres. Le sujet interprète sa performance de manière « réflexive » comme un outil pour « se révéler » à soi-même et aux autres, et pour faire ainsi que son action réoriente l'action de ses spectateurs⁴.

Néanmoins, comme le souligne Erving Goffman, l'acteur n'est pas seulement l'exécuteur de *son* rôle. Il peut, à son tour, être également le spectateur d'autres mises en scène⁵. Le scénario semble se révéler très complexe.

Cette dépendance d'autres acteurs et spectateurs est un repère qui permet au sujet de jouer son rôle en puisant dans un ensemble de représentations communes et attentes réciproques. De mon point de vue, il ne s'agit pas de comprendre qui a construit en

¹ G. Rebutini, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, op. cit. Voir notamment le chapitre 6 « Les hommes dans la ville. Techniques du corps et écologie de la masculinité à Marrakech », pp. 214-297.

² E. Goffman, 1987, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1, La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *The Presentation of the Self in Everyday Life*, New York, Doubleday Anchor, 1959) ; E. Goffman, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *Frame Analysis : an Essay of the Organization of Experience*, New York, Harper & Row, 1974).

³ G. Rebutini, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, op. cit., p. 217.

⁴ Cf. V. Turner, 1988, *Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York, p. 81.

⁵ E. Goffman, 1987, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1, La présentation de soi*, op. cit.

premier ces représentations et ces attentes, qui imite qui, qui propose une mise en scène inédite. L'aspect sur lequel j'aimerais attirer l'attention est la condition du sujet/acteur qui se trouve dans une position de dépendance du contexte de sa mise en scène avec d'autres sujets/acteurs qui partagent avec lui un même éventail de représentations. Une fois de plus, l'acteur trouve dans sa condition de sujet assujéti la source de ses actions et le scénario de significations par lesquelles nommer et donner sens à ses performances et à celles des autres.

Dans ce chapitre j'essaierai de comprendre comment la masculinité hétéronormative se configure en tant que représentation hégémonique qui fait du sujet un acteur de l'ordre du genre. Ainsi, je montrerai comment, au sein de différents cadres d'interaction, la construction de cette masculinité coïncide avec la définition d'autres profils « complémentaires » qui en soutiennent le rôle dominant, et qui deviennent les formes complices ou subordonnées d'un modèle hégémonique de référence¹.

¹ R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.*

1. La « masculinité prédatrice » : un enjeu d'homosocialité

Selon un lieu commun très répandu, l'expression de la masculinité prédatrice a comme scène privilégiée les espaces publics, où l'acteur masculin peut exhiber sa puissance virile vis-à-vis de la femme à draguer aussi bien que vis-à-vis d'autres masculinités concurrentes¹. Dans ce scénario, l'orientation (hétéro)sexuelle et sa mise en scène sont des outils pour réaffirmer la division complémentaire entre sexualités masculine et féminine et confirmer l'hégémonie hétéronormative. D'une certaine manière, il ne s'agit pas de pratiquer l'hétérosexualité mais surtout de l'afficher en tant que modèle de référence, à mettre en scène de façon permanente, régulière et visible. En ce sens, le profil masculin prédateur et viril devient l'un des rôles à jouer pour confirmer l'ordre du genre².

Le fait de raconter ses expériences hétérosexuelles à d'autres hommes, par exemple, est l'une des formes par lesquelles s'exprime le profil de la masculinité prédatrice³. Cette masculinité devient un modèle à incorporer pour se reconnaître et être reconnu en tant qu'homme, un « vrai », au sein des relations homosociales, à travers lesquelles se construit l'espace de la « *maison-des-hommes* », comme la définit Daniel Welzer-Lang⁴.

Tout au long de mes observations ethnographiques, j'ai pu constater par moi-même l'impact hégémonique de ce modèle masculin prédateur dans les nombreuses situations homosociales auxquelles j'ai participé. Surtout lorsque je rencontrais pour la

¹ D. Saadi-Mokrane, 2004, « Petit lexique du dragueur algérois », in F. Benslama, N. Tazi (dir.), *La virilité en Islam*, op. cit., pp. 181-186 ; S. M. Whitehead, 2002, *Men and Masculinities : Key Themes and New Directions*, Cambridge, Polity Press, p. 116.

² Cf. I. Clair, 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, op. cit.

³ V. J. Seidler, 1989, *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*, op. cit. ; D. Welzer-Lang, 2002, « Pour une approche profémiste non homophobe des hommes et du masculin », in D. Welzer-Lang (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, op. cit., pp. 109-141.

⁴ D. Welzer-Lang utilise l'expression « maison des hommes » proposée par Maurice Godelier dans son étude sur les Baruya de Nouvelle-Guinée (M. Godelier, 1982, *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, op. cit.) en ajoutant des traits d'union la transformant en « maison-des-hommes ». Cette modification permet de distinguer les deux notions, et de définir non pas un lieu matérialisé et spécifiquement localisé où les hommes sont initiés, par des rites, à leur rôle d'hommes – comme chez les Baruya de Maurice Godelier – mais plutôt pour indiquer métaphoriquement les lieux de la socialisation masculine entre pairs où l'homosocialité affirme et soutient l'ordre hétéronormatif en demandant aux hommes de montrer en permanence qu'ils sont bien des hommes, en combattant « *les aspects qui pourraient les faire assimiler aux femmes* » (D. Welzer-Lang, 2002, « Pour une approche profémiste non homophobe des hommes et du masculin », op. cit., pp. 114-115).

première (ou les premières) fois les jeunes hommes qui ont constitué la population d'étude de cette recherche, la mise en scène de la masculinité prédatrice se configurait souvent comme l'étape préliminaire utilisée par les interviewés afin d'établir le premier contact. Il s'agissait de construire une relation entre inconnus, trouver des terrains d'entente, comprendre et interpréter l'autre : pourquoi cherchais-je des interlocuteurs marocains ? Qui étais-je ? Quelle était mon orientation sexuelle à leurs yeux, et vice versa ?

Par exemple, lorsque, avec Fouad (21 ans), j'ai rencontré pour la première fois à Strasbourg son groupe d'amis marocains de Mulhouse – tous étudiants universitaires –, après avoir raconté – de manière très générale – que je travaillais à une thèse sur les masculinités des jeunes Marocains, musulmans, en Europe, la réaction fut :

« Ah tu vas t'amuser ! Tu découvriras plusieurs Maroc. Tu verras des Marocains qui boivent et des Marocains qui ne boivent pas, qui fument et qui ne fument pas, des musulmans qui prient et qui ne prient pas. Mais quelque chose tu la trouveras partout : les Marocains, tous les Marocains, aiment baiser les filles ! Ce n'est pas de notre faute, devant les femmes on ne comprend plus rien ! »¹

Cette rhétorique de la naturalisation du désir sexuel d'un prétendu « homme marocain » est utilisée de manière différente en fonction des situations. Si dans le cas des amis de Fouad il s'agissait d'une phrase lancée pour rechercher aussi l'approbation des autres jeunes hommes (trois, au total) présents dans la chambre de la résidence universitaire où l'on était, dans d'autres cas la mise en scène de ce récit masculin prédateur était utilisée pour marquer, dès le début, une hiérarchie des masculinités entre l'interviewé et moi-même. Cela, par exemple, m'est arrivé avec Moussa (21 ans, Strasbourg) qui, avant de commencer l'entretien dans un café au centre-ville de Strasbourg, me demanda si l'on pouvait faire l'interview assis à la terrasse du café alors que j'avais proposé d'entrer pour mieux suivre son récit loin du bruit :

« Si tu veux on peut s'asseoir derrière, j'ai vu il y a de la place... »

Moussa : Derrière ?!? Derrière on va pas regarder les filles !

Ah, j'ai compris, j'ai compris...

¹ Notes de terrain du 11/6/2012.

M. : Ben tu sais, en fait c'est pour prendre un café, ça ne me dérange pas si tu veux on se pose là-bas, moi ça me dérange pas, tu me poses n'importe quelle question, je te réponds, je sais que c'est important pour toi ton truc [l'entretien]. Mais moi je suis là [en indiquant l'intérieur du café, le lieu de l'entretien] et mes yeux sont là-bas [en indiquant la place en face du café] ! »¹

D'autres fois encore, il s'agissait de mettre en scène la rhétorique de l'homme « chasseur »², qui fait de la femme sa « gazelle », comme le disait Idriss (22 ans, Strasbourg)³.

Dans ce cadre, l'épisode le plus frappant est certainement celui de Jamal (30 ans, Mulhouse, employé dans une entreprise commerciale, n'ayant pas terminé ses études universitaires en France). Lors de notre première rencontre, après avoir passé avec moi une petite heure en discutant de sa ville d'origine, Chefchaouen, de ses origines berbères, et de sa jeunesse à Tétouan, ce jeune homme affirma vouloir me montrer en toute manière « *le vrai esprit des Marocains du nord* » comme lui, « *les Méditerranéens* », et notamment leurs techniques de drague : « *T'es doctorant ? Il y a plein de filles étrangères qui font ça. T'as des Italiennes à me présenter peut-être ?* »⁴. En présence d'un autre jeune Marocain, ami à lui et originaire de Tétouan, en se promenant dans la rue à côté du café où l'on s'était rencontrés près de la gare centrale, Jamal commença à tourmenter toutes les jeunes femmes qui passaient : « *Désolé mademoiselle de vous déranger, mais vous êtes trop belle ! Je n'ai jamais vu une telle beauté ! Est-ce que vous êtes seule ?* » répétait-il, en jouant théâtralement le rôle du séducteur. La plupart des femmes croisées ne prêtaient même pas attention à ses phrases, alors que deux d'entre elles s'arrêtèrent pour échanger brièvement avec lui. Mais finalement, Jamal ne semblait pas intéressé par la réponse des jeunes femmes, auxquelles il s'adressait en tournant toujours le regard vers moi et vers son ami marocain. Il était plutôt intéressé par nos réactions et nos commentaires. Il cherchait notre approbation. Entre-temps son ami me répétait : « *Il fait toujours comme ça, on dirait un malade pour les femmes. En boîte, avec lui, le temps d'une demi-heure et tu connais déjà toutes les filles !* » L'expression de la masculinité se traduisait en mise en

¹ Entretien enregistré le 17/6/2012.

² D. Saadi-Mokrane, 2004, « Petit lexique du dragueur algérois », in F. Benslama, N. Tazi (dir.), *La virilité en Islam, op. cit.*

³ Notes de terrain du 7/4/2013.

⁴ Notes de terrain du 7/10/2012.

scène de ses capacités de dragueur par lesquelles il s'identifiait vis-à-vis de ses amis, et à mes yeux, en misant sur la rhétorique de l'« homme méditerranéen » : « *Là je rigole un peu, mais c'est comme ça avec moi, j'adore les filles. Et puis on doit récréer un peu notre ambiance méditerranéenne ! C'est normal, tu connais comme on est, nous, les hommes marocains : les Espagnols, Italiens, c'est pareil, on est chauds nous avec les filles !* »

Une fois, dans un bar-restaurant de Strasbourg, où je me rendis au début de ma recherche ethnographique en suivant l'indication d'un jeune homme tunisien (qui m'avait informé que ce bar était géré par un Marocain et fréquenté par les étudiants marocains de l'université de Strasbourg), j'eus l'occasion d'observer une autre forme de cette mise en scène de la masculinité¹. Après avoir commandé un sandwich, je demandai au serveur s'il pouvait m'indiquer qui était le gérant du local : Mahamoud, 31 ans, était à la caisse du restaurant. Je lui expliquai brièvement mon sujet de recherche et lui demandai s'il pouvait m'aider pour mon étude en me faisant rencontrer de jeunes Marocains disponibles pour des entretiens. Il m'écouta, assez intéressé, tout en continuant à travailler, et me raconta brièvement son histoire. Arrivé à Strasbourg pour terminer ses études en ingénierie après avoir obtenu son bac au Maroc, à Casablanca, Mahamoud avait choisi d'abandonner les études après sa licence car il voulait avoir son propre « *business* » à lui. En plus, à Strasbourg il avait rencontré sa femme – une descendante d'immigrés marocains. Il ne voulait pas quitter l'Alsace pour rentrer au Maroc, d'autant plus que, entre-temps, le couple avait eu deux enfants. Lorsque je lui expliquai que je m'intéressais notamment aux expériences sexuelles des jeunes Marocains à l'étranger, Mahamoud n'hésita pas à exhiber sa masculinité prédatrice. Pendant que j'étais en train de lui parler de mon étude, Mahamoud chercha un papier derrière la caisse et avec un stylo y nota un numéro : « *50, tu vois ? Plus une. Ce sont les femmes que j'ai eues depuis que je suis en France. La 51 c'est ma femme. Je me suis bien amusé mon ami, mais j'ai arrêté, je suis marié là !* »

Comme on peut le voir à partir de tous ces exemples, la figure de la femme semble ne pas être la vraie cible des actions et des récits de ces jeunes hommes mais plutôt un objet pour réaffirmer sa propre masculinité prédatrice dans le cadre des

¹ Notes de terrain du 16/12/2011.

relations homosociales¹. La vie privée du chercheur, elle aussi, est prise en considération. Pendant mon travail de terrain j'ai parfois dû faire référence à ma vie de couple pour pouvoir gagner la confiance des jeunes hommes que j'interrogeais, et aussi pour me défaire de mon rôle de chercheur et me montrer en tant que jeune homme *parmi* d'autres jeunes hommes, avec son propre vécu et ses expériences.

En Italie, à Florence, lors de mes moments en groupe avec les jeunes Marocains étudiants à la faculté d'ingénierie, et notamment avec Imad (24 ans), Rachid (24), Khaled (27) et Issam (24), j'ai observé que ces jeunes hommes cherchaient à « tester » ma disponibilité à se prêter aux plaisanteries en mettant en avant le modèle de la masculinité prédatrice et hétérosexuelle. Ainsi, ils me demandaient si, au lieu d'aller leur rendre visite à l'université toujours seul, j'avais envie d'y aller aussi avec ma copine « *pour que tout le monde puisse la connaître* », ou parce que, si je voulais compter sur leur disponibilité pour un entretien, il fallait « *tout partager, même les filles, entre amis on fait comme ça ! Tu sais avec les filles nous on n'hésite pas !* »². Je me prêtais donc à leurs blagues et, tout en devenant complice de la reproduction du même modèle masculin prédateur, j'essayais de franchir les différentes étapes de mon introduction dans la « *maison-des-hommes* »³. Encore une fois, la masculinité était étalée en se référant au « rôle sexuel » de l'homme, et à la biologisation de son orientation (hétéro)sexuelle mise en scène en fonction des attentes des autres hommes⁴. Dans ce cadre, toute masculinité non hétérosexuelle ou, du moins, à la sexualité hétérosexuelle « non soulignée », devenait une masculinité subordonnée⁵.

2. La mise en scène de la virilité

2.1 La femme « objet » sexuel de l'homme

¹ Cf. M. Gourarier, 2013, « La *Communauté de la séduction* en France. Des apprentissages masculins », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 3, pp. 425-432.

² Notes de terrain du 21/5/2012.

³ D. Welzer-Lang, 2002, « Pour une approche profémiste non homophobe des hommes et du masculin », *op. cit.*, pp. 114-115.

⁴ R. Connell, 2000, *The Men and the Boys*, *op. cit.*, p. 18.

⁵ D. Welzer-Lang, 2002, « Pour une approche profémiste non homophobe des hommes et du masculin », *op. cit.*

L'un des traits qui semblent devoir caractériser le modèle de la masculinité virile et prédatrice est sa capacité à ne pas tomber dans le piège des sentiments¹. Pendant les conversations informelles que j'ai eues avec ces jeunes hommes et au cours des entretiens enregistrés, j'ai souvent entendu dire que l'amour ne doit pas guider le choix de la partenaire, car l'amour entre homme et femme serait possible seulement après le mariage². Croire avoir perdu la tête pour une partenaire sexuelle a été aussi défini par certains interviewés comme une circonstance « *impossible* »³, dictée par des infatuations éphémères destinées à s'éteindre rapidement.

Si, d'un côté, cette référence au sentiment de l'amour entendu comme étant possible seulement dans le cadre de l'union conjugale était justifiée par la référence à la religion musulmane – en expliquant que l'union amoureuse complète entre homme et femme est possible seulement dans le mariage comme le veut l'islam –, de l'autre côté, cette lecture montrait également d'autres logiques de la construction masculine. En effet, le besoin de repousser le sentiment amoureux est aussi l'une des stratégies de l'attitude défensive de l'homme qui cherche à se protéger de la femme, perçue comme « *source de désordre* » et d'affaiblissement du pouvoir masculin dans la relation de couple⁴. Derrière cette représentation assez triviale du rôle de la femme – que certains interviewés soutenaient en affirmant par exemple que « *la femme est le premier défaut de l'homme* »⁵ – semble se cacher une masculinité soucieuse de confirmer en permanence son rôle viril et prédateur et ne pas céder à des faiblesses considérées « *féminines* »⁶.

La masculinité à mettre en scène est donc une masculinité conquérante et (hétéro)sexuellement irréfrenable qui fait ainsi que « *les garçons raisonnent avec leur bite quand ils ont en face une fille, [car] les hommes, on est des rois et la virilité est*

¹ N. Korobov, 2008, « Expanding Hegemonic Masculinity: The Use of Irony in Young Men's Stories about Romantic Experiences », *American Journal of Men's Health*, vol. 3, n° 4, pp. 286-299.

² Comme l'affirment par exemple Houcine (26 ans, Strasbourg), Soufiane (26 ans, Strasbourg) ou Issam (24 ans, Prato).

³ Selon les idées de Mehdi (26 ans, Strasbourg), Achraf (27 ans, Strasbourg), Idriss (22 ans, Strasbourg), Abdessamad (23 ans, Pise).

⁴ Cf. F. Mernissi, 1983, *Sexe, idéologie, Islam*, Paris, Tierce, pp. 24-27 [édition originale : *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Londres, Saqi, 1975].

⁵ Ce sont les mots utilisés par Houcine (26 ans, Strasbourg). Voir aussi son entretien enregistré le 20/3/2012.

⁶ Cf. I. Clair, 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, op. cit., p. 32.

notre sceptre » (Rachid, 24 ans, Florence)¹. C'est ainsi que, souvent, cette rhétorique réduit la figure de la femme à un simple objet sexuel, et l'activité sexuelle à une « mission » masculine : « *Le sexe est un vrai travail : il faut pas rigoler quand on est sur le poste de travail !* » (Mourad, 28 ans, Florence)².

L'histoire de Karim (22 ans, Strasbourg, issu d'une famille aisée de Casablanca, arrivé en France à l'âge de 18 ans pour continuer ses études à l'université) est particulièrement pertinente pour montrer selon quelle logique la réduction du rôle de la femme à un « objet » de la sexualité masculine joue un rôle central pour la mise en scène d'une masculinité virile et prédatrice à l'(hétéro)sexualité incontrôlable.

Dès notre première rencontre dans un bar de l'université de Strasbourg, en mars 2012, Karim a toujours cherché à jouer le rôle du tombeur de femmes en me racontant d'abord qu'il était en couple avec une jeune femme française – « *sexuellement une bombe* » – avec qui il avait essayé « *des positions de ouf* » pendant l'acte sexuel jamais testées avant³. Ensuite, quelques semaines après, il m'a raconté avoir quitté cette jeune femme et l'avoir trompée avec la meilleure amie de celle-ci dans la résidence universitaire où il habitait. Enfin, lors de notre troisième rencontre, il a commencé notre conversation en disant qu'il était en couple avec une jeune femme espagnole qui avait fait de la danse classique et du cheval, activités qui la rendaient « *flexible, très flexible* » pendant le rapport sexuel. De surcroît, Karim n'hésitait pas non plus à donner des conseils : « *Comment faire pour la faire jouir la fille ? Avec le clitoris par exemple, tu la pénètres et en même temps tu joues avec son clitoris, ou par exemple un cunnilingus avant, avec ça juste tu rentres dedans elle a déjà envie de jouir directement.* »⁴ La mise en scène de sa masculinité prédatrice par l'exaltation de ses expériences sexuelles était un trait typique de ce jeune homme, raison pour laquelle son récit me semblait souvent surchargé de détails – plus ou moins réels – servant surtout à souligner davantage sa virilité incontrôlable. Cependant, cette attitude à mettre en avant son expérience sexuelle et à dessiner une image de la femme en tant que simple moyen d'exaltation de sa virilité n'avait pas encore atteint son degré le plus élevé. C'est lorsque je lui posai une question concernant son premier rapport sexuel – qui avait eu lieu en France – que Karim commença à raconter :

¹ Entretien enregistré le 2/11/2012.

² Entretien enregistré le 15/5/2013.

³ Notes de terrain du 27/3/2012.

⁴ Entretien enregistré le 25/10/2012 dans un café.

« Karim : Je l'ai niquée le premier soir, le premier soir que je l'ai vue je l'ai niquée.

Et ça t'a étonné un peu ou pas ?

K. : Si, j'étais choqué.

Voilà, raconte-moi, ça m'intéresse.

K. : Ben je l'ai rencontrée dans la rue, à côté de chez moi on a commencé à parler, et après je suis parti chez elle et j'ai couché avec elle. Je crois que je suis tombé sur une nympho quand même !
[rire]

Ah oui ?

K. : Oui ! Plus jeune que moi, moins de 18 ans.

Écoute mais t'étais à l'aise pendant le rapport ? Je veux dire, avec une fille connue comme ça dans la rue, et puis tout de suite avoir un rapport avec elle...

K. : J'étais choqué, mais en même temps "cool ! Je suis plus vierge !" [rire] Surtout moi, regarde, écoute ma chance, première fois que je fais l'amour mec, je la recroise un mois après, elle a avorté, elle était tombée enceinte.

Non, qu'est-ce que tu racontes !?

K. : Mais si, je te jure.

Tu ne connaissais pas le préservatif ?

K. : Si, je l'ai utilisé, j'ai tout fait, il a explosé, et je lui ai dit "il a explosé", elle m'a dit "c'est pas grave" elle a ses règles demain, un truc comme ça. Première fois... J'avais pas pensé aux conséquences au début.

Et après, t'es resté avec elle ?

K. : Mec, j'étais même pas avec elle pour la quitter ! Mais le truc c'est que moi je ne savais rien, je l'ai rencontrée un mois après dans le tram, par hasard, comme ça.

Et là ?

K. : C'est elle qui est venue vers moi et tout, elle m'a dit "ça va, tu vas bien ? Tu m'as manqué" tout ça, "tu sais pas ce qui s'est passé", je lui ai dit "non", [elle répond] "j'avais pas ton numéro de téléphone, t'avais pas le mien mais je suis partie à l'hôpital trois semaines et demie après, le truc pour avorter"...

Et toi ?

K. : ... "pour prendre des médicaments pour l'avortement", tu sais quoi ? Moi j'étais fier !

Fier ?!

K. : Ouais ! En fait j'étais vraiment un gamin à 18 ans, je te dis j'étais fier, parce qu'au moins je sais que je peux faire des enfants. J'ai des spermatozoïdes qui marchent, des fois je pense vraiment comme un fou. Ouais, je me suis dit je suis fier parce qu'au moins je peux avoir un enfant. »¹

La manière dont Karim raconte sa première aventure sexuelle, la rapidité de la rencontre avec la jeune femme, le peu d'importance qu'il attribue à leur relation et aux conséquences de leur rapport sexuel sont l'arrière-plan pour la mise en scène d'une masculinité prédatrice.

Or je ne sais pas si l'histoire racontée par ce jeune homme est une histoire réelle ou non, si son récit est orienté par la volonté de souligner une position hégémonique dans la relation d'enquête face à un autre jeune homme, ou si son discours dessine tout simplement le profil d'un jeune vantard. À vrai dire, ces aspects ne me paraissent pas si importants que cela aux fins de mon argumentation. La question sur laquelle j'attire l'attention concerne plutôt l'usage que ce jeune homme fait du récit de sa première expérience sexuelle pour la mise en scène de sa masculinité au cours de l'entretien suivant le profil prédateur². Pour Karim, la première expérience sexuelle n'est pas tant un épisode qui marque une étape de son parcours d'entrée dans la sexualité qu'un moment pour jouer son rôle d'homme par la réaffirmation d'un modèle masculin viril et (hétéro)sexuellement actif. L'acte sexuel devient un détail parmi d'autres – Karim en rappelle le sens surtout parce qu'il s'agissait avant tout d'un rapport sexuel avec une jeune femme qu'il venait juste de rencontrer, « *niquée le premier soir* » – qui fait de la

¹ Entretien enregistré le 25/10/2012.

² R. Ferrero Camoletto, C. Bertone, 2009, « Like a sex machine? La naturalizzazione della sessualità maschile », *op. cit.*, p. 133.

sa partenaire un « moyen » pour prouver sa puissance procréatrice et qualifier sa masculine prédatrice¹.

De surcroît, le fait d'être rassuré à propos de son talent reproductif réconfortait Karim et son modèle hégémonique de masculinité : celui qui demande à l'homme de savoir d'abord prolonger sa descendance et respecter, sans imperfections ni faiblesses, les (présümées) attentes des autres vis-à-vis de son rôle sexuel. Même si le sujet a peu été évoqué dans les récits des jeunes hommes interviewés, la question de la paternité demeure un aspect central dans les logiques de construction d'un modèle masculin viril. Dans ce cadre, la paternité est considérée moins en tant que moment biographique qui peut marquer le passage à l'âge adulte et l'abandon de la condition de jeune et « fils de » pour devenir père, qu'en tant que trait qui confirme et soutient la construction d'une masculinité virile, sexuellement puissante, « reproductrice ». Cette masculinité assigne au jeune homme une place spécifique dans l'échiquier patriarcal. De surcroît, la négation de possibles défaillances sexuelles est un autre indicateur qui révèle les différentes stratégies de mise en scène de la masculinité virile et prédatrice. Bien que les interviewés n'aient pas toujours exhibé une masculinité aussi sexuellement débordante que dans le récit de Karim, parmi les jeunes hommes qui ont fait l'objet de l'étude, un seul – Abdelhadi (30 ans, Strasbourg/Rabat) – a raconté un moment de défaillance lors d'un rapport sexuel. Ce sujet reste donc un tabou, auquel les jeunes hommes interrogés n'ont pas fait allusion même à travers l'artifice de l'ironie² derrière laquelle cacher un épisode vécu réellement.

2.2 *Les techniques du contrôle homosocial*

Cependant, comme on l'a déjà dit, la mise en scène d'une masculinité prédatrice à travers la réduction du rôle de la femme à celui d'objet de la sexualité masculine est aussi un outil pour la construction et la consolidation des dynamiques homosociales³.

¹ Cf. M. Bozon M., M. L. Heilborn, 1996, « Les caresses et les mots. Initiations amoureuses à Rio de Janeiro et à Paris », *op. cit.*

² R. Ferrero Camoletto, 2013, « Ridere e parlare di sesso : una costruzione plurale delle maschilità eterosessuali », in *Salute e Società*, n° 2/2013, pp. 59-76 ; M. J. Kehily, 2007, « Masculinities and Humour », in M. Flood, J. K. Gardiner, B. Pease, K. Pringle (dir.), *op. cit.*, pp. 320-321.

³ Cf. M. Gourarier, 2013, « La *Communauté de la séduction* en France. Des apprentissages masculins », *op. cit.*

Un épisode que j'ai vécu avec Abdelkader (23 ans, Strasbourg) semble pouvoir très bien montrer cette logique.

Abdelkader passait souvent ses soirées dans les bars du centre-ville de Strasbourg avec d'autres jeunes immigrés marocains et descendants d'immigrés, aussi bien étudiants universitaires comme lui que travailleurs. Originaire de Casablanca, il était arrivé à Strasbourg à l'âge de 20 ans pour continuer ses études en ingénierie. Néanmoins, il programmait de partir bientôt en Allemagne pour s'installer à Munich où vivaient des membres de sa famille. Aidé par ses parents pour l'organisation de son départ et pour s'assurer une première année de séjour à Strasbourg, il m'avait pourtant dit ne pas pouvoir compter sur une disponibilité financière supplémentaire de leur part car sa mère ne travaillait pas et son père était le seul à assurer un salaire à sa famille en tant qu'ouvrier.

Pendant nos nombreuses conversations, Abdelkader m'avait souvent dit que ce qui l'avait le plus frappé dans sa nouvelle vie en Europe était surtout la facilité avec laquelle il pouvait rencontrer des jeunes femmes libres et disponibles pour des aventures sexuelles, car au Maroc, au contraire, tout en ayant déjà eu ses expériences sexuelles, à son dire cette disponibilité de la part des filles n'existait pas ou, du moins, n'était pas aussi visible et escomptée. Son image des femmes en Europe était cependant biaisée par la rencontre d'une fille au cours de ses premiers mois à Strasbourg, et qu'il avait continué à fréquenter avec son groupe d'amis. Une fois, cette jeune femme se rendit protagoniste d'un épisode assez particulier auquel je pus assister directement pendant l'une de mes soirées avec Abdelkader.

Il m'avait donné rendez-vous dans un bar au centre-ville où je l'avais déjà croisé plusieurs fois avec sa compagnie d'amis¹. Au moment de mon arrivée, Abdelkader était en train de fumer sur le trottoir en face de la terrasse du bar, avec trois autres jeunes (tous descendants d'immigrés marocains). Avec eux il y avait aussi une jeune femme – qui était française mais d'origine algérienne, âgée d'à peu près 20 ans, comme je pus l'apprendre ensuite par Abdelkader – avec qui ces jeunes hommes s'amusaient : « *Regarde, plus elle boit et puis elle veut niquer [...] On la fait monter chez moi, on va la niquer tous ensemble !* »² disaient-ils entre eux, en riant. Je n'avais jamais vu cette jeune femme avec ce groupe de jeunes hommes – et, d'ailleurs, je faisais la

¹ Notes de terrain du 9/10/2012.

² *Ibid.*

connaissance de la plupart de ces jeunes pour la première fois au cours de cette soirée grâce à Abdelkader – mais je compris bientôt l’image qu’ils avaient d’elle : « *il faut juste que tu l’emmènes dans un coin plus discret et tu peux la niquer même tout de suite* », répétaient-ils, pendant que nous étions toujours hors du local. Pour Abdelkader et ses amis, elle était la « *folle* », la « *nympho* » et, d’après ce qu’ils racontaient, elle avait déjà eu des rapports sexuels avec certains jeunes hommes du groupe. À un moment donné, cette jeune femme quitta ses amies restées assises à la terrasse du bar, et décida de nous accompagner – Abdelkader, ses amis et moi – vers la maison d’Abdelkader qui se trouvait à quelques minutes à pied, dans laquelle nous avions décidé de poursuivre la soirée.

Durant le trajet, cette fille continuait d’être l’objet des insultes de ces jeunes hommes. Certains touchaient ses fesses, ses seins, ou l’embrassaient dans le cou. La fille ne s’y opposait pas : au contraire, c’était elle qui cherchait les attentions de ces jeunes hommes en les relançant et en leur disant qu’elle n’était là que pour s’amuser avec eux¹. Ce qui me frappait était l’« usage » que ces jeunes faisaient de cette jeune femme en tant que cible sexuelle pour renforcer – entre eux et à mes yeux – leur image d’hommes hétérosexuels et prédateurs : « *tu l’as niquée déjà toi, laisse-moi faire !* » disait l’un de ces jeunes en s’adressant à Abdelkader qui, à son tour, se rapprochait de moi pour me dire, d’un ton satisfait : « *j’ai déjà mis mon tampon moi, pour moi c’est bon, maintenant je laisse les gosses s’amuser.* » L’action du rôle prédateur demandait à ce jeune homme la mise en scène soulignée de son attitude virile, pour marquer avant

¹ J’avoue que la situation à laquelle j’étais en train d’assister m’a conduit à penser être témoin de la première étape d’une spirale violente qui aurait pu amener ces jeunes hommes vers la mise en pratique de comportements sexuellement agressifs. Heureusement, ce n’était pas le cas. Après quelques minutes, en effet, la jeune femme disparut derrière nous en s’arrêtant sur une place que nous traversâmes pour rejoindre l’habitation d’Abdelkader.

Comme le montrent les études qui ont traité de manière spécifique le sujet du viol collectif, les manifestations de résistance des femmes sont parfois transformées par les hommes impliqués dans ce genre de pratique en l’expression d’un désir pervers propre des femmes, qui chercheraient à défier la virilité masculine notamment dans l’espace homosocial sous le regard des amis. Certains violeurs prétendent que les filles seraient parfois consentantes et que, lorsqu’elles disent « non » (face aux tentatives d’abus sexuel), elles penseraient, en réalité, « oui ». Voir notamment C. Hamel, 2003, « “Faire tourner les meufs” ». Les viols collectifs : discours des médias et des agresseurs », *Gradhiva*, n° 33, pp. 85-92 ; C. Hamel, 2003, *L’intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d’âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d’infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, op. cit., p. 437 ; L. Mucchielli, 2005, *Le scandale des « tournantes ». Dérives médiatiques, contre-enquête sociologique*, Paris, La Découverte.

tout sa position hégémonique envers les autres hommes dans les espaces homosociaux¹ et partager avec eux l'appartenance à une même classe d'âge genrée². Moi aussi j'étais la cible de son récit hégémonique. En effet, en n'arrivant pas vraiment à cacher mon embarras devant la scène à laquelle j'assistais, je ne respectais pas les attentes des autres jeunes hommes vis-à-vis de ma masculinité, qui devait s'afficher comme étant (hétéro)sexuellement active et prédatrice. « *Il faut se lâcher quoi* », me répétait Abdelkader, « *Tu fais quoi ? T'aimes pas ça ? On rigole, puis c'est tout, on va pas faire des bêtises [...]. Tu sais la rue pour nous c'est comme la savane pour les lions, c'est notre nature, dans la rue on est comme des animaux, on est à la chasse !* »

Au cours de l'entretien que j'ai pu faire ensuite avec Abdelkader, en revenant sur cet épisode, le jeune homme confirma clairement le rôle de la jeune femme en tant qu'objet sexuel pour la mise en scène de sa virilité et d'un modèle hégémonique de la masculinité prédatrice. Cela semblait expliquer aussi son dépaysement initial à Strasbourg par rapport aux relations vécues précédemment au Maroc avec d'autres filles :

« Avec elle [la jeune femme de la soirée que je viens de décrire] je m'en foutais. J'ai pris mon plaisir, j'ai tout fait et je suis parti. Quand je suis arrivé à Strasbourg, elle était déjà comme ça, tout le monde la traite de pute comme ça, on s'est tous amusés avec elle. Je l'ai connue un jour, je te jure après deux heures elle était déjà dans mon lit. Il y a rien d'intime donc c'est plutôt pour, je sais pas, pour vider tu vois, il y a pas, bon c'est pas ma copine [...]. Regarde je te dis, j'ai déjà vu des poupées, on s'en sert pour faire ça, ça a été genre ça, un objet, mais c'est même pas ça, je l'ai même pas matérialisée... »³

Dans son récit, la construction du profil prédateur se fait par la confirmation du rôle de la femme en tant qu'objet sexuel, et par la biologisation de la sexualité masculine désignée comme un besoin animal de « *vider* » à travers la sexualité, sans investissement affectif. La masculinité prédatrice se révèle encore une fois décisive dans le récit de ce jeune homme pour marquer l'appartenance au groupe des pairs. La question de l'âge semble particulièrement importante car, conjuguée avec les logiques homosociales, elle se configure en tant qu'injonction à la confirmation d'un modèle

¹ M. Flood, 2008, « Men, Sex, and Homosociality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *op. cit.*, p. 345.

² Cf. M. Bozon, 1981, *Les conscripts*, *op. cit.*

³ Entretien enregistré le 23/11/2012 dans un café à Strasbourg.

normatif masculin juvénile, viril, qui est partagé et attendu par tous les jeunes hommes qui composent son groupe d'amis. C'est justement en raison de mes réticences à reproduire les traits de cette masculinité prédatrice qu'Abdelkader jouait sa position hégémonique, afin de souligner à la fois son rôle dans la hiérarchie des rapports homosociaux (avec ses amis marocains) et les attentes du groupe vis-à-vis du comportement d'un autre jeune homme (le chercheur) ayant plus ou moins le même âge que les autres protagonistes de la scène.

Encadré 3. *Ne pas trahir le « script prédateur »¹. Masculinités et modèles culturalistes*

Comme on l'a vu, lorsque le profil prédateur n'est pas mobilisé, la masculinité est mise en question : c'est exactement à ce stade que son pouvoir hégémonique et hiérarchisant – sur les « autres » masculinités, complices ou subordonnées – s'active.

Une fois, Houcine (26, Strasbourg) m'avait appelé pour passer chez lui car il voulait me présenter un ami algérien – qui habitait à Montpellier – de retour d'un voyage en Italie. Nous étions tous trois chez Houcine, dans son salon, allongés sur ses canapés marocains, et ce jeune Algérien nous racontait que, pendant son voyage, il avait été frappé par l'attitude des hommes italiens envers les femmes. Sa représentation de l'« Italien » était celle du macho, viril et dominant vis-à-vis des femmes, alors que certaines situations auxquelles il avait assisté avaient affaibli ses convictions : « *J'ai vu des femmes gâtées. Les hommes italiens gâtent leurs femmes ! C'est partout comme ça en Italie ?* » me demanda-t-il². Je ne comprenais pas son étonnement et je lui demandai de m'en expliquer les raisons. Son image de l'homme italien était celle d'un prédateur qui fait des femmes ses proies, et non pas un homme asservi aux désirs féminins et voué à l'expression de ses sentiments amoureux en public. Plus particulièrement, il avait été frappé par un épisode : un homme, dans la rue, à Milan, suivait sa compagne partout dans les magasins ; il lui touchait ses longs cheveux blonds et l'embrassait de temps en temps devant tout le monde. Cette femme dissimulait son intérêt pour son copain, ne le regardait pas dans les yeux, et concentrait son attention exclusivement sur les vitrines des magasins. Selon l'ami d'Houcine, cela était « *bizarre* » car, à son avis, l'homme ne jouait pas son « *rôle d'homme* » et, au lieu de « *mener la danse* » dans la relation à travers l'action de son attitude dragueuse, il semblait être plutôt subordonné aux décisions et au comportement de sa compagne. En plus, ce qui paraissait le plus drôle aux yeux du jeune Algérien, c'était surtout le fait que cet homme italien lui avait semblé « *trop amoureux* » et trop « *sentimental* » devant d'autres personnes, dans un espace public. Il s'attendait à un autre profil masculin – lié à la représentation culturaliste d'un homme viril méditerranéen –, celui qu'il avait connu « *dans les pays arabes [...], où tu ne verras jamais ça* » car, « *là-bas, soit tu sors avec ta femme et tu la protèges sans montrer ces gestes d'amour en public, soit tu la baises sans perdre ton temps !* ». L'absence de la mise en scène de la masculinité dragueuse et prédatrice était interprétée comme une dévalorisation du rôle

¹ Le mot « script » étant entendu ici au sens le plus « théâtral » du terme en tant que scénario programmé qui *prescrit* un rôle à jouer, et que l'acteur « doit » jouer sur la scène.

² Notes de terrain du 3/9/2012.

masculin dans la relation de couple, où l'image de l'homme est encore une fois réduite à sa prétendue nature sexuellement débordante. Les sentiments seraient un trait caractéristique de la féminité, le « vrai » homme ne devant pas montrer cette « faiblesse morale »¹. L'impression d'avoir assisté à une soumission symbolique de l'homme au sein du couple hétérosexuel était inacceptable ou, du moins, surprenante.

J'ai moi-même fait l'objet des remarques d'Houcine et de ses amis lorsque mon comportement ne respectait pas leur représentation de la masculinité dominante sur la femme dans la relation de couple. Avec Houcine, j'ai souvent fait l'objet de ses blagues lorsque je recevais les appels de ma copine sur mon portable pendant que j'étais avec lui et ses amis marocains. Je me souviens très bien des phrases d'Houcine à chaque fois que je m'éloignais pour parler plus tranquillement au téléphone : « *C'est le ministère de l'Intérieur qui appelle [se référant à ma copine en Italie] ! Allez, il faut pas la faire attendre !* »

2.3 Hommes « entre eux » et regard des femmes

La mise en scène de la masculinité prédatrice dans les relations homosociales engage un rapport privilégié avec la dimension spatiale. Les jeunes hommes agencent et interprètent leur masculinité en fonction des cadres de l'interaction et redéfinissent de manière permanente la dynamique homosociale selon les acteurs qui y participent. Cela, *a fortiori*, lorsque l'espace masculin est « perturbé » par la présence de femmes, comme nous l'avons vu dans le cas d'Abdelkader.

Pendant mes observations ethnographiques auprès du groupe des jeunes Marocains étudiants à l'université de Florence, j'ai pu assister à un épisode singulier qui offre un autre point de vue sur le scénario homosocial influencé par la présence des femmes. Les jeunes étudiants et étudiantes avec qui je passais mes journées se retrouvaient tous les jours dans les locaux de la bibliothèque de la faculté d'ingénierie, ou dans les salles de cours – lorsqu'elles n'étaient pas occupées – pour réviser et préparer leurs examens. Les jeunes hommes et les jeunes femmes de ce groupe – composé par une dizaine d'étudiants et étudiantes – partageaient les différents moments de la journée : les pauses-café, les repas au restaurant universitaire, ou encore les déplacements vers le centre-ville pour se rendre – surtout le vendredi – à la mosquée.

Néanmoins, j'avais remarqué une sorte de séparation interne à ce groupe : les hommes et les femmes composaient deux sous-groupes bien distincts. En observant

¹ I. Clair, 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, op. cit., p. 32.

cette séparation du point de vue des jeunes hommes – desquels j'étais évidemment beaucoup plus proche –, j'ai pu me rendre compte de l'influence que l'arrivée imprévue ou la présence discrète de jeunes femmes – et notamment de jeunes femmes marocaines – avait sur l'arrangement des dynamiques homosociales entre hommes, en révélant certains enjeux liés à la confirmation et à la négation de la masculinité prédatrice dans les relations intraculturelles.

Un jour, je me trouvais avec Imad (24 ans), Younès (27 ans) et Khaled (27 ans) dans un coin d'une salle de cours qui était occupée par d'autres étudiants et étudiantes de l'université qui révisaient en vue d'un examen¹. Lorsque ces jeunes hommes s'installaient dans ces salles pour travailler en groupe, c'était parce qu'ils voulaient ne pas être obligés de rester en silence comme cela est d'usage dans les locaux de la bibliothèque. Différents groupes d'étudiants et étudiantes – étranger-ère-s mais aussi italien-ne-s – se trouvaient dans cette salle, qui était devenue un lieu de bavardage. Avec Imad, Younès et Khaled, je discutais de la période pendant laquelle ces jeunes hommes avaient pris l'habitude de sortir à Bologne, où ils avaient connu un groupe de jeunes femmes d'origine marocaine dans une boîte de nuit assez renommée chez les immigré-e-s maghrébin-e-s du centre et du nord de l'Italie. Ils me racontaient leurs aventures alors que, à quelques mètres de distance, un autre jeune homme du groupe, Rachid (24 ans), était en train d'aider une étudiante marocaine à préparer un examen que Rachid avait déjà réussi en obtenant une bonne note. En parlant des jeunes femmes marocaines connues en boîte, Imad, Younès et Khaled se souciaient de ne pas faire entendre le sujet de la discussion à la jeune étudiante qui était avec Rachid. Ensuite, Imad me proposa de regarder sur Facebook les photos de ces jeunes femmes. Pendant que l'on était en train de faire des commentaires sur les photos de leur profil en ligne, Khaled commença à m'expliquer que ces jeunes femmes avaient l'habitude de préparer elles-mêmes leurs propres parfums, en composant des essences typiquement marocaines qui les rendaient « top », « irrésistibles » pour tout jeune homme « qui aime les filles » : « tu perds la tête avec elles, pire tu tombes amoureux de trois, quatre, cinq filles dans l'espace d'une soirée », ajoutait Khaled. Je me prêtais au jeu et, en regardant une photo, je m'exclamai d'une voix plus haute que celle des autres : « Houlà, celle-ci, elle est belle les gars ! » Tout à coup ces jeunes éclatèrent de rire. C'était cependant un rire gêné. L'un d'eux, Younès, sortit de la salle, alors que Khaled chercha à s'éloigner, en

¹ Notes de terrain du 21/7/2013.

ramassant ses cahiers et reprenant sa place pour se remettre à réviser. Imad, qui était resté à sa place – car on était en train de regarder les photos sur son notebook – n’arrêtait pas de rire. Je lui demandai le pourquoi de cette réaction de leur part – qui m’avait aussi mis un peu mal à l’aise devant les autres jeunes présents dans la salle – et Imad m’expliqua qu’effectivement j’avais fait comprendre à la jeune femme marocaine qui était avec Rachid que l’on était en train de parler de filles. Il s’agissait d’un aspect problématique pour ces jeunes hommes car, comme le dit Imad, « *ce n’est pas bien qu’une fille marocaine pense que nous parlons de femmes* » lorsqu’une autre jeune femme marocaine est présente. Le ton élevé de ma voix avait en quelque sorte brisé la frontière abstraite qui définissait deux espaces genrés différents¹. Le regard des femmes ne devait pas saisir les dynamiques homosociales masculines, car ce à quoi je participais était un cadre d’interaction informel et exclusif, entre hommes, où le partage de certaines expériences vécues se configurait avant tout comme la scène pour l’action d’une masculinité prédatrice et dragueuse qui marquait la différence entre « nous » les hommes et « elles » les femmes².

La situation m’avait surpris surtout parce que ces jeunes et moi avions déjà abordé ce genre de discours dans d’autres situations, où j’avais entendu des commentaires parfois beaucoup plus explicites. Cependant, dans tous les autres cas, nous étions toujours entre hommes et seulement entre hommes.

Dans les prochaines pages j’analyserai une autre forme de cette présence des femmes dans les espaces homosociaux entre hommes. À travers la description détaillée d’une longue soirée entre amis, nous verrons comment les masculinités se construisent à travers l’agencement des corps, leur occupation de divers espaces homosociaux, leurs multiples scènes d’actions dans différents endroits, et comment elles composent simultanément avec le regard des femmes et les jugements des amis.

Le corps : objet et agent de la masculinité. Une étude de cas

¹ B. Thorne, 1993, *Gender Play : Girls and Boys in School*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press.

² *Ibid.*, p. 65.

Soufiane (26 ans), Houcine (26) et Mehdi (26) – les trois jeunes hommes originaires de Biougra – m’attendaient chez Houcine, dans son habitation proche du campus universitaire de l’Esplanade à Strasbourg¹.

Quand je les rejoignis, tous les trois étaient en train de fumer le narguilé allongés sur les canapés du salon, le téléviseur allumé. C’était un vendredi soir. Soufiane m’avait proposé d’aller manger ensemble dans un restaurant marocain qui se trouvait dans les parages, et qui était une sorte de self-service géré par deux femmes marocaines que Soufiane connaissait. Il s’agissait d’une mère, la cinquantaine, et de sa fille, âgée de 24 ans. Tout ce que je savais sur ces deux femmes, je l’apprenais de Soufiane à mesure que nous avançons en direction du restaurant avec Houcine et Mehdi. La mère qui gérait le restaurant avait suivi en France son mari émigré, alors que sa fille était née à Strasbourg.

Nous entrâmes dans le restaurant vers 21 heures alors qu’il n’y avait personne. Les locaux du restaurant – très petit – étaient divisés en deux grands espaces bien distincts. Le comptoir du self-service coupait la salle en deux : d’un côté les clients, de l’autre les deux femmes qui géraient le restaurant. Vu qu’il s’agissait d’un self-service, nous n’étions pas obligés de nous asseoir tout de suite à table et, pendant que nous discutons sur le choix des plats à commander, je me rendis compte que les deux espaces du restaurant établissaient la configuration de l’interaction. Le rapport clients-gérants et la nette séparation des espaces – qui ne permettait pas un contact direct entre nous, les jeunes hommes, et les deux femmes – se révélaient fonctionnels à la construction des deux sphères homosociales distinctes : entre hommes d’un côté et entre femmes de l’autre. Soufiane semblait particulièrement à l’aise dans cette situation et n’hésita pas à occuper le devant de la scène. Ainsi je décidai de m’écarter un peu avec Mehdi – le plus timide du groupe – pour observer les actions de Soufiane, et d’Houcine également, qui le suivait de près. La présence de Mehdi fut fondamentale car, en l’ayant à mes côtés, je pouvais lui demander de me traduire certains mots arabes que Soufiane et Houcine utilisaient pour parler avec la mère de la fille.

Pour amorcer une conversation, Soufiane commença à raconter son parcours à la mère marocaine en lui expliquant qu’il était en train de suivre une formation professionnelle et qu’il aurait aimé, lui aussi, travailler dans la restauration. Il voulait mettre en valeur le fait qu’il était un garçon sérieux. C’est ainsi que Soufiane commença

¹ Notes de terrain du 20/4/2012.

bientôt à évoquer son adolescence, en soulignant que, malgré son jeune âge, il avait déjà dû faire face à nombreuses difficultés dans sa vie, ayant quitté d'abord le Maroc avec ses parents pour aller vivre en Italie et étant arrivé à Strasbourg ensuite à la recherche d'un travail. De surcroît, pendant son discours, Soufiane répétait souvent qu'il n'avait pas de copine et qu'il attendait de rencontrer la « *femme de sa vie* » pour se marier. Il expliquait ne pas aimer les boîtes de nuit et ne pas vouloir perdre son temps derrière des « *vices* » comme l'alcool, les cigarettes, les filles. Il jouait à la fois le rôle du bon garçon et celui du jeune le plus adulte de ses amis. Soufiane s'adressait toujours à la mère – qui l'écoutait un peu amusée – alors qu'Houcine confirmait au fur et à mesure ce que Soufiane venait de dire pour soutenir le récit de son ami. Jamais Soufiane ne s'adressait directement à la fille. Tout en continuant à parler avec la mère, il faisait pourtant « *passer des messages* » – comme me le disait Mehdi – à la fille qui était juste à côté et qui semblait assister à la conversation de manière passive.

Après cette première phase de la conversation, ce fut la mère de la jeune femme qui décida de relancer la discussion avec Soufiane à travers des provocations plus ou moins directes. Elle commença à « promouvoir » l'image de sa fille en en chantant les louanges. La mère soulignait qu'elle était potentiellement une « *bonne épouse* » en raison du fait qu'elle tenait beaucoup à sa famille, à son père et à ses frères, qu'elle avait une prédisposition à s'occuper de la maison car, tout en continuant les études, elle l'aidait pour faire le ménage et, pendant les week-ends, n'hésitait pas à donner un coup de main dans leur restaurant. Finalement, la mère ajouta que sa fille n'avait pas encore de copain. Son discours n'était pas direct puisque, dans son récit, elle s'appuyait toujours sur la référence aux habitudes des femmes dites « européennes », en y opposant le comportement différent de sa fille. La mère soulignait un prétendu désengagement des femmes européennes des tâches domestiques pour faire entendre, à l'inverse, que sa fille n'était pas du tout comme cela, et qu'elle tenait beaucoup à « *la valeur de la famille* ». La figure de la femme était assimilée à l'accomplissement d'un « rôle domestique », interne à la famille, faisant référence à la dimension du « dedans »¹, soutenant une configuration familiale patriarcale où la femme s'occupe de la maison ainsi que de « ses » hommes. Cette fois-ci, c'était une femme qui soutenait cette représentation.

¹ Cf. P. Bourdieu, 2000, « La maison ou le monde renversé », in *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit.

Derrière ce récit s'articulait la construction d'une dialectique de partage d'un même scénario culturel. Aussi bien la mère marocaine que Soufiane et Houcine reproduisaient la rhétorique de l'opposition entre leurs origines et les habitudes de la société d'accueil et de la population majoritaire. Ainsi, par exemple, la mère confirmait l'appartenance de la fille – pourtant née en France – à une supposée « culture marocaine », dont l'usage semblait fonctionnel au cadre de l'interaction. Houcine me confirma ensuite que cette mère était clairement en train de « *faire de la publicité* » pour sa fille car, à son avis, le fait que la jeune femme était encore à la maison à l'âge de 24 ans pouvait être ressenti comme une honte de la part de cette mère notamment vis-à-vis d'autres jeunes hommes marocains. Autrement dit, selon Houcine, la mère voulait montrer qu'il ne s'agissait pas du tout d'une fille aux mauvaises habitudes qui n'avait pas encore trouvé un mari.

La conversation avec Soufiane continuait. Nous avons commencé à manger notre couscous et les deux espaces de l'échange restaient bien séparés par le comptoir du restaurant. Ensuite, la mère, d'un ton à la fois sérieux et amusé, poussa encore plus loin la conversation en faisant entendre à Houcine qu'un mariage avec sa fille lui aurait permis d'avoir une très belle fête avec « *beaucoup de nourriture fait maison* » puisqu'elle-même aurait pris en charge l'organisation de l'événement. La mère de la jeune femme, en plaisantant, répétait : « *Mon pauvre ! T'es venu ici pour manger à 5 euros, tu t'en vas avec une addition de 2.000 euros !* » en se référant à l'organisation du mariage et au prix de la nourriture.

En jouant à travers la rhétorique de l'échange, une simple conversation entre la propriétaire d'un restaurant et son client s'était transformée en une négociation entre « gendre » et « belle-mère », qui se cachait et se révélait en filigrane en discutant de l'organisation de la fête de mariage et de la préparation du repas. C'était justement la relation entre propriétaire et client qui permettait ces allusions, car l'interaction restait liée à son cadre formel, aux rôles des acteurs et aux espaces où se déroulait l'interaction. Je ne suis pas en mesure de juger si la mère marocaine avait effectivement l'intention de proposer à Soufiane¹ sa fille, laquelle, d'ailleurs, semblait un peu gênée par l'attitude de sa mère. Je suis pourtant assez convaincu que la gérante du restaurant avait envie de

¹ Soufiane avait déjà connu auparavant cette femme et sa fille lors d'un repas qu'il avait pris avec un ami dans le même restaurant. Il ne s'agissait donc pas de leur première rencontre.

participer activement à la mise en scène du rôle de « bon garçon » joué par Soufiane dès le début de leur conversation, sans se limiter à en être la spectatrice passive.

Surpris par l'attitude de cette femme, et touché par les éclats de rire d'Houcine qui, à ses côtés, se moquait de lui en lui répétant qu'il était tombé dans le piège de la mère, Soufiane cherchait à reprendre la main dans la conversation en mettant en scène une masculinité différente : non pas celle du bon garçon mais plutôt celle de l'homme fort. En continuant à manger son couscous sur une table à côté du comptoir, il s'adressa pour la première fois à la fille : « *Vous préparez ça souvent ? J'aime bien les femmes qui aiment cuisiner.* » La fille répondit « *oui* » en faisant avec la tête un signe affirmatif tout en regardant, timide, sa mère. « *Je le fais aussi à la maison* », continua-t-elle. « *C'est bien, il faut que vous apprenez bien à préparer tout ça* », ajouta Soufiane d'un ton à la fois respectueux et complaisant, en continuant à vouvoyer cette fille qui avait à peu près son âge. « *Je suis jeune mais j'ai des projets pour ma vie. Je veux trouver ma stabilité et construire ma famille. Là vous me voyez comme ça, je n'ai pas de barbe, peut-être vous me faites plus jeune que mon âge, mais je ne suis pas un gosse* », poursuivit Soufiane. « *La barbe ça fait toujours plus mûr, je sais, mais ce n'est pas l'apparence qui compte, c'est la personne* », rebondit la mère. « *Peut-être en boîte ça marche bien avec les filles* », provoqua la fille, désormais impliquée activement dans la discussion. « *Moi j'en sais rien. Moi j'y vais pas en boîte, même si j'aimerais essayer une fois pour voir comment ça marche ici en France* »¹, répliqua Soufiane. « *C'est mieux si tu évites, crois-moi. Il faut pas prendre ces habitudes !* » souligna la mère.

L'arrivée d'autres personnes dans le restaurant interrompit la conversation, obligeant Soufiane et Houcine à s'éloigner du comptoir pour permettre aux deux femmes de continuer leur travail.

La mise en scène des différents rôles joués par les acteurs de cette interaction montre comment le rapport entre hommes et femmes, la définition des représentations normatives de leurs rôles, ainsi que les formes de leur reproduction et transformation dans l'ordre du genre, se négocient au sein de l'interaction elle-même. En se focalisant sur le comportement de Soufiane, il est intéressant de comprendre la manière par laquelle ce jeune homme agence différentes formes d'expression de la masculinité en ayant face à lui deux femmes marocaines d'un côté et ses pairs de l'autre. Au début, son

¹ Le fait qu'il n'avait jamais mis les pieds dans une boîte de nuit n'était pas vrai car j'avais eu moi-même l'occasion d'y aller avec lui et Houcine, à Strasbourg.

intention était clairement de reproduire l'image d'une masculinité responsable et mûre, en mettant en avant son vécu, ses expériences de vie dans la précarité, à la recherche d'une stabilité entre Maroc et Europe, ses valeurs, ses bonnes intentions, son envie de se marier. Cependant, vu que la mère marocaine n'avait pas accepté de se limiter à jouer le rôle de la femme qui assiste à la mise en scène de Soufiane – comme ce jeune homme s'y attendait – mais que, au contraire, elle avait relancé le jeu de cette mise en scène en provoquant Soufiane et en faisant allusion au statut de célibataire de sa fille jusqu'à se proposer d'organiser leur fête de mariage, le jeune homme avait dû modifier le script de ses actions.

La présence d'Houcine à ses côtés l'obligeait à reprendre son rôle de meneur de jeu dans la conversation avec la mère pour ne pas tomber dans les plaisanteries de son ami, tout en n'abandonnant pas le rôle qu'il avait construit au début du dialogue. C'est seulement à ce stade de la conversation que Soufiane avait trouvé le courage de s'adresser directement à la fille de la femme marocaine en dépassant les obstacles qui existaient au début. En particulier, selon l'avis de Mehdi, Soufiane ne pouvait pas parler directement à la fille car cela aurait été interprété – par les deux femmes mais aussi par Mehdi et Houcine – comme un manque de respect envers la mère.

Afin de reprendre en main la mise en scène à la fois de son rôle d'homme responsable vis-à-vis de la mère et d'homme dominant dans l'interaction avec ces deux femmes vis-à-vis de ses pairs, Soufiane s'était adressé directement à la fille tout en jouant sur trois registres distincts (les interactions avec la mère, sa fille et ses amis) pour équilibrer l'action de sa masculinité avec les attentes et les (ré)actions des autres protagonistes de la scène. Dans ce jeu, la dimension spatiale du restaurant était un outil très fonctionnel. La séparation des espaces par le comptoir permettait à Soufiane – mais aussi à la mère marocaine et à sa fille – de jouer ces différents rôles, faire des propositions et se raconter sans forcément devoir donner une suite réelle à son discours. Le comptoir qui séparait ces deux espaces homosociaux – masculin et féminin, entre amis et entre membres de la famille – arrangeait aussi bien les intentions de Soufiane que les relances de la mère, permettant aux acteurs de l'interaction de jouer sur un plan intermédiaire de rencontre métaphorique des deux espaces séparés sans que ceux-ci se mélangent effectivement. D'une part, la mère marocaine pouvait faire allusion plus ou moins implicitement au mariage de Soufiane avec sa fille sans pour autant aller au-delà de son discours hypothétique. D'autre part, Soufiane pouvait afficher son rôle de jeune

homme responsable sans devoir l'assumer concrètement face à la mère marocaine ni face à ses amis – qui savaient bien que ce rôle ne correspondait pas vraiment au profil de Soufiane. Les hommes et les deux femmes étaient en même temps acteurs et spectateurs de la scène. Tout en faisant des clins d'œil à la rhétorique du mariage pour se stabiliser et à l'entrée dans la vie adulte à travers la construction d'une famille – deux dimensions qui étaient métaphoriquement représentées par le monde au-delà du comptoir –, Soufiane restait accroché à sa condition de jeune et à la mise en scène de son image de la masculinité qui doit subordonner la figure de la femme et s'afficher en tant qu'hégémonique aux yeux de ses amis.

Je me suis interrogé sur la motivation qui avait amené Soufiane à jouer ce rôle construit autour de l'image du bon garçon responsable. Il était peut-être intéressé à mettre en scène une représentation de la masculinité complaisante vis-à-vis de la mère marocaine en soulignant les valeurs nobles qui inspiraient sa conduite et son attitude envers les filles afin d'être reconnu comme un jeune homme sérieux, plus mûr que les autres. Ou encore, il était peut-être intéressé par la jeune femme marocaine et donc il voulait donner une bonne image de soi à sa mère pour se rapprocher de sa fille et approfondir leur connaissance. Lorsque, quelques jours après, j'ai cherché à comprendre ses intentions en lui posant la question, Soufiane a toujours esquivé le sujet, faisant seulement allusion au fait qu'il avait rencontré entre-temps la fille marocaine sans sa mère. Cependant, en mettant de côté les intentions effectives de ce jeune homme, ce qui avait retenu mon attention était surtout la variabilité des formes de la mise en scène masculine dans un même cadre d'interaction et vis-à-vis de ses différents acteurs/spectateurs. Les relations intergénérationnelles (entre Soufiane et la mère marocaine) et intragénérationnelles (entre Soufiane et ses amis, et la jeune femme marocaine), s'articulaient avec la mise en scène de l'identification de genre, qui s'exprimait aussi au prisme de la valeur attribuée à l'origine de ces jeunes hommes et à leur âge. Du point de vue de Soufiane, à la masculinité dragueuse qu'il fallait afficher aux yeux de ses amis s'accompagnait l'expression de la masculinité mûre et adulte à mettre en scène face à la mère et à sa fille, au sein d'une dialectique de production de la masculinité soumise aux règles de la construction sociale des âges (jeunesse/dragueuse, âge adulte/responsable) et à l'agencement de sa conduite selon la confirmation d'une origine marocaine partagée. Néanmoins, les évolutions du jeu de la présentation de soi sur scène n'étaient pas encore terminées.

En sortant du restaurant, ces jeunes essayèrent de m'expliquer que j'avais pu assister à une « *typique négociation marocaine* », basée sur les non-dits, sur les significations allégoriques, sur le double sens. Pourtant, le scénario avait déjà changé. Nous étions désormais dans un espace homosocial exclusivement masculin, et le profil prédateur de la masculinité avait repris le devant de la scène : « *t'as vu la mère comme elle me regardait, t'as vu ? Ben Soufiane, toi tu prends la fille, moi je prends sa mère !* » insistait Houcine.

L'attitude respectueuse envers la mère marocaine coûtait à Soufiane les railleries d'Houcine. Ce dernier, en plaisantant, reprochait à Soufiane l'excès de timidité et la gêne qu'il avait exhibés aux yeux de la mère marocaine lorsqu'elle le provoquait en parlant de l'organisation de son mariage. Nous étions sur notre chemin vers le centre-ville, qui était juste à quinze minutes de marche, et la rue se transformait en scénario privilégié pour la « vengeance » de Soufiane et la mise en scène de sa masculinité prédatrice aux yeux des pairs.

Avec Soufiane, Houcine et Mehdi, nous marchions côte à côte en composant quasiment une phalange alignée, lancée à l'attaque des espaces à conquérir devant nous. L'allure était « physique ». Nous parlions à voix haute. Les cris de Soufiane marquaient notre présence envahissante dans les rues du quartier, bondées de jeunes étudiants et étudiantes, qui conduisaient au centre-ville. Pour ces jeunes hommes, il ne s'agissait pas de se faire remarquer par les autres mais plutôt d'agresser les espaces de la rue et se rassurer de leur propre présence les uns avec les autres. Je suivais l'allure de la marche, qui se faisait de plus en plus rapide. En nous rapprochant du centre-ville, nous ne marchions plus sur les trottoirs mais au milieu de la rue, sans destination, sans but, en avançant à la recherche d'un horizon final. Je demandais vers où nous nous dirigeons et ne recevais pas de réponse : « *on va chercher un café* », coupèrent court les trois.

Chaque fille croisée dans la rue était une fille à draguer. Soufiane, en évoquant son idole sportive, Cristiano Ronaldo – à qui ses amis disaient qu'il ressemblait en raison de sa coupe de cheveux et son style de jeu au football – mettait en scène le rôle du « dragueur urbain »¹, le « *séducteur de trottoir* » pour reprendre l'expression de

¹ Cf. M. Gourarier, 2012, *Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes. Une ethnographie des sociabilités masculines hétérosexuelles au sein de la Communauté de la séduction en France*, op. cit., p. 214.

Jean-Claude Bologne¹. En arrangeant le col de sa chemise blanche, Soufiane faisait semblant d'ajuster ses cheveux courts et noirs, coiffés avec du gel effet mouillé. Il jouait la mise en scène de sa vedette sportive, se dirigeant vers deux filles qui étaient en train de manger dans un restaurant aux portes du centre-ville. Suivi par Houcine, Soufiane s'arrêta devant la vitrine du restaurant dans lequel dînaient les deux jeunes femmes, très discrètement, dans un coin du local. Houcine et Soufiane se mirent à leur montrer par la vitre leur numéro de portable écrit sur l'écran de leur smartphone, en leur demandant de faire la même chose avec les leurs. Soufiane les invitait à sortir et à continuer la soirée avec nous, pendant que Houcine se rapprochait de la porte principale du restaurant pour essayer d'entrer. Je restais avec Mehdi au milieu de la rue. Cependant, notre présence insistante hors du restaurant fatigua bientôt le gérant du restaurant qui, après quelques minutes, en sortant, nous invita à ne pas déranger ses clients et à ne pas stationner devant la vitrine.

Nous trouvâmes ensuite un café pour nous asseoir. Une fois nos boissons commandées – du whisky pour Houcine, du Coca-Cola pour Soufiane, Mehdi et moi –, Houcine commença à nous raconter son histoire avec une fille lituanienne connue dans une fête, avec qui il disait avoir eu un rapport sexuel le soir même de leur première rencontre. Il nous raconta qu'après ils avaient bu ensemble de la vodka jusqu'à tomber complètement ivres, et que, à la suite d'un deuxième rapport, la jeune femme avait commencé à l'accuser d'être un menteur « *comme tous les Arabes* ». Houcine, fier, en riant, révéla qu'il s'était senti « *obligé* » de lui « *offrir* » un troisième rapport sexuel pour la calmer. La représentation de la femme non marocaine comme objet sexuel pour souligner son profil viril et prédateur était de nouveau au cœur de la mise en scène de sa masculinité² dans l'espace homosocial.

La soirée se termina sur cet épisode. Nous rentrâmes ensemble chez Houcine vers 1 heure du matin et, une fois arrivés, les trois jeunes hommes recommencèrent à fumer le narghilé, dans le même salon de l'appartement d'Houcine, devant le téléviseur, exactement dans la situation où je les avais trouvés au début de la soirée.

¹ J.-C. Bologne, 2010, *L'invention de la drague. Une histoire de la conquête amoureuse*, Paris, Seuil, p. 268. Cité par M. Gourarier, *ibid.*

² Voir *supra* chapitre IX, sous-chapitre 2.1.

Soufiane, Mehdi et Houcine étaient à la fois les acteurs et les spectateurs de leurs rôles, joués à partir de la mise en scène d'un ensemble de représentations normatives (partagées) de la masculinité par lesquelles chacun s'inscrivait dans l'espace homosocial en étant reconnu par les autres à travers sa performance. Les relations homosociales étaient donc un lieu d'expression des masculinités mais aussi de contrôle de ces formes d'expression entre amis¹. Ces jeunes hommes, acteurs et spectateurs de leurs performances, se trouvaient ainsi assujettis et dépendants des modèles hégémoniques de la masculinité virile et prédatrice, mais aussi de la masculinité « par le mariage ». Ces modèles étaient ainsi habités et mis en scène, reconfirmés et reproduits, pour échapper aux moqueries des autres hommes ou pour gérer la relation avec les femmes, se conformant aussi à des représentations stéréotypées et hétéro-dirigées – influencées par des acteurs extérieurs – de la masculinité virile, dragueuse et prédatrice, ou encore de la masculinité responsable et adulte.

Cette dialectique de mise en scène de différents modèles et représentations hégémoniques de la masculinité, dans l'espace homosocial et à travers le corps, nous rappelle la notion de « *pratique corporelle réflexive* » (*body-reflexive practice*) élaborée par Raewyn Connell². Les stratégies et les techniques du corps par lesquelles les hommes performant les modèles hégémoniques de la masculinité ne dépendent pas exclusivement de la volonté du sujet qui les performe. Selon R. Connell, elles dépendent également des attentes construites par les autres envers les actions du sujet qui performe un certain modèle masculin³. Il peut donc arriver que le sujet qui est l'acteur de la mise en scène de la masculinité hégémonique devienne dépendant de ce modèle non pas parce qu'il s'agit vraiment du profil qu'il veut incorporer, mais parce que l'acteur connaît les attentes des autres vis-à-vis de sa mise en scène et qu'il décide, ainsi, de s'y tenir pour garder sa position hégémonique. Chez les jeunes hommes interrogés, la manière d'agencer la mise en scène des modèles masculins de référence varie en accord avec les règles de l'espace homosocial ou de la relation avec les femmes ou, encore, des deux scénarios en même temps. Ainsi, les interviewés développent de

¹ Cf. M. Flood, 2008, « Men, Sex, and Homosociality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *op. cit.*

² R. Connell, 1996, « New Directions in Gender Theory, Masculinity Research, and Gender Politics », *Ethnos. Journal of Anthropology*, vol. 61, n° 3-4, pp. 157-176, p. 159 ; R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.*, p. 59.

³ R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.*, p. 65.

véritables techniques du corps – « *les façons dont les hommes [...] savent se servir de leur corps* », comme le dit Marcel Mauss¹ – à travers les différentes formes d’occupation des espaces, à travers la marche, à travers les techniques de drague, etc., en faisant de leur corps à la fois l’agent de leurs masculinités et l’objet des attentes dont ces mêmes masculinités sont porteuses.

L’expression de la masculinité hégémonique devient un enjeu de hiérarchisation des rapports entre les sujets qui participent à la scène. Le dialogue entre Soufiane et la mère marocaine en est un exemple en termes de rapports extérieurs à l’espace homosocial ; les railleries d’Houcine envers Soufiane en offrent une perspective plutôt interne au groupe homosocial².

Mehdi et moi étions également une partie intégrante de cette dialectique en raison de notre position de « complices » de la mise en scène masculine. Les profils d’Houcine et Soufiane se configuraient dans le cadre de la soirée décrite en tant que figures hégémoniques en raison du fait que mon rôle d’observateur ainsi que celui de Mehdi – beaucoup plus timide qu’Houcine et Soufiane, et toujours à mes côtés à l’écart du devant de la scène – avaient une place complémentaire dans la mise en scène des masculinités protagonistes : nous en étions les spectateurs et nous participions à en légitimer l’action. Tout comme le rôle de railleur d’Houcine était central pour faire ainsi que la masculinité responsable de Soufiane devienne une masculinité orgueilleuse et virile à la suite des provocations de la mère marocaine, notre rôle de spectateurs (celui de Mehdi et le mien) soutenait les positions hégémoniques d’Houcine et Soufiane. Comme on le voit, à chaque mise en scène de la masculinité correspond l’arrangement de la hiérarchie des relations entre masculinités, et entre masculinité et féminité dans l’ordre du genre.

3. De la hiérarchisation des rapports homosociaux. La masculinité complice

La masculinité complice est une présence centrale dans les scènes d’expression de la masculinité hégémonique. Dans les prochaines pages je montrerai comment les logiques par lesquelles s’affiche la masculinité prédatrice envers les femmes se

¹ M. Mauss, 1950 [1936], « Les techniques du corps », *op. cit.*, p. 365.

² Cf. D. Z. Demetriou, 2001, « Connell’s Concept of Hegemonic Masculinity : A Critique », *op. cit.*

configurent également en tant que stratégies pour mettre en scène son profil viril aux yeux des amis, complices, en faisant d'un modèle masculin hégémonique l'outil de la hiérarchisation d'autres acteurs/spectateurs.

Anouar (25 ans, Illkirch-Graffenstaden) est originaire d'Agadir. Étudiant universitaire, il est arrivé en France avec ses parents à l'âge de 17 ans. Jeune homme très timide, je l'ai connu au début de mon enquête ethnographique à Strasbourg, en décembre 2011, à l'université, et j'ai continué à le fréquenter de manière régulière jusqu'en avril 2013. J'ai pu passer avec lui de nombreux moments, en l'accompagnant dans les sorties au centre-ville de Strasbourg avec ses amis du quartier de Cronembourg – où Anouar avait vécu ses premières années en France –, en passant du temps avec lui et ses copains d'étude à la faculté d'économie, en le suivant avec ses amis et amies pendant les soirées en boîte de nuit à Kehl – ville frontière avec l'Allemagne, qui se trouve à quelques kilomètres de Strasbourg – où Anouar se rendait presque chaque week-end surtout pendant l'année universitaire 2011-2012.

J'ai pu gagner la confiance de ce jeune à travers plusieurs étapes. Si, pendant les premiers mois de mon travail de terrain, notamment entre décembre 2011 et février 2012, j'ai passé souvent mes après-midi avec Anouar à la cafétéria de l'École de management avec ses amis – aussi bien français que marocains –, par la suite ce jeune homme a commencé à me chercher lui-même de manière assidue, m'ayant pris comme une sorte de confident personnel.

Un jour, par exemple, en avril 2012, Anouar avait un rendez-vous avec une jeune femme rencontrée pendant une séance de ses cours de danse latino-américaine dans une association du quartier universitaire de l'Esplanade à Strasbourg. Ils s'étaient donné rendez-vous près du campus pour sortir ensemble en fin d'après-midi, mais la jeune femme n'était pas venue. Déçu par cette situation et sachant que j'habitais dans le coin, Anouar m'avait appelé pour me demander si je voulais bien le rencontrer « *pour parler un peu* »¹. Pendant les deux heures que nous passâmes ensemble, Anouar me parla de ses expériences avec les filles, des nombreuses difficultés rencontrées pour construire une relation stable à laquelle il songeait depuis quelque temps, de sa passion pour la danse latino-américaine à travers laquelle il avait pu combattre sa timidité et sa peur d'approcher les femmes. Craignant de ne pas être à la hauteur de la situation dans les rencontres avec les jeunes femmes – « *je ne sais pas comment il faut faire exactement,*

¹ Notes de terrain du 7/4/2012.

je n'arrive pas à en garder une ! », me disait-il –, Anouar était surtout très préoccupé du jugement des pairs sur sa conduite. Il semblait toujours chercher l'approbation de ses amis mais, en même temps, ne se reconnaissait pas vraiment dans leurs masculinités « prédatrices ». Il jouait le rôle de complice vis-à-vis de la masculinité virile : il s'agissait effectivement du modèle hégémonique qu'il cherchait à reproduire, mais il ne se sentait pas vraiment capable d'en mettre en pratique les traits¹.

J'avais eu une première démonstration de cette condition d'Anouar, lors d'une rencontre entre lui et Fouad (21 ans, Mulhouse/Strasbourg), un après-midi au centre-ville de Strasbourg. Je me promenais avec Anouar et nous rencontrâmes Fouad, qui était avec des amis marocains. Anouar resta un peu en arrière en observant Fouad parler. Ensuite, une fois repris notre chemin, Anouar me dit : « *tu vois les jeunes comme lui, ça se voit tout de suite qu'il est plein de filles. Il a la tchatche, il sait comment faire avec les filles. Moi j'aimerais bien me débloquer, faire comme lui, mais je n'arrive pas* »².

La difficulté de ce jeune homme à mettre en pratique une attitude moins timide vis-à-vis des femmes avait une place encore plus importante dans les logiques homosociales au sein de son groupe d'amis. Même si, depuis trois ans, Anouar habitait seul dans un studio à Illkirch-Graffenstaden (une commune du sud de Strasbourg), ses amis étaient restés surtout ceux des premières années en France, passées dans le quartier de Cronembourg, où ce jeune homme avait habité avec ses parents et sa sœur jusqu'à l'âge de 21 ans. Ses copains habituels étaient Mehmed, un jeune d'origine turque, et Fred, un jeune originaire de la Martinique, tous deux arrivés en France pendant leur adolescence.

Comme j'ai pu l'observer au cours de nombreuses occasions, Mehmet (26 ans) avait un rôle dominant dans les dynamiques du groupe. Sa réputation de tombeur de femmes et l'exhibition de sa masculinité virile n'étaient pas seulement affichées par lui-même en tant que protagoniste de son rôle – ce jeune avait l'habitude de toujours sortir entouré de plusieurs filles et fumait souvent ses cigarettes assis sur le capot de sa voiture³ – mais sa position hégémonique était aussi légitimée et soutenue par ses amis.

¹ R. Connell, 2005, *Masculinities*, op. cit., p. 79.

² Notes de terrain du 21/6/2012.

³ Il s'agissait d'un comportement qui m'avait particulièrement frappé et que j'avais remarqué pendant une soirée passée avec Anouar et Mehmet à Bischheim – petite commune de la périphérie nord de Strasbourg – où l'association de danse latino-américaine dont Anouar faisait partie avait organisé une fête (notes de terrain du 19/4/2013).

Anouar avait une sorte de vénération pour Mehmet, son style de vie et son attitude, et il craignait profondément le jugement de son ami sur les filles auxquelles Anouar s'intéressait.

Lors d'une soirée – organisée par Mehmet – dans une boîte de nuit de Kehl, Anouar avait invité une jeune femme d'origine sénégalaise, rencontrée à l'université, et m'avait demandé de l'accompagner en voiture pour aller la chercher avant de partir, tous ensemble, à Kehl. Ainsi, il avait pu me raconter qu'il était très intéressé par cette jeune femme, mais qu'il ne savait pas si elle aurait pu plaire aussi à Mehmet : « *C'est une black, tu vas voir, elle est belle [...]. Mehmet n'est jamais content des filles que je trouve, il veut toujours donner son avis, je ne sais pas ce qu'il en pense d'une black* », me dit-il, en faisant aussi percevoir dans ses mots une certaine gêne pour l'ingérence de son ami¹.

Pendant toute la soirée en boîte de nuit, Anouar chercha à approcher la jeune femme suivant différentes stratégies : en essayant d'entamer une conversation avec elle sur la piste de danse, en se rapprochant d'elle et lui parlant à l'oreille en profitant du volume élevé de la musique, en lui mettant sur la tête sa casquette, ou encore en l'invitant à boire avec lui. Je le suivais du regard et je remarquais qu'à chaque tentative d'approche de cette jeune femme correspondait ensuite un rapprochement de Mehmet – qui dansait avec d'autres filles plus loin – pour aller « vérifier » si sa technique de drague était la bonne.

En profitant de son invitation à l'accompagner vers le bar de la boîte de nuit, je demandai à Anouar de me raconter comment s'était passée l'approche de la jeune femme. Nous restâmes une bonne demi-heure allongés sur des canapés et Anouar put me raconter ses sensations. Il était visiblement inquiet. Il n'avait pas eu l'impression que la jeune femme était intéressée par lui, et il commença à me raconter aussi qu'il en avait marre de ces soirées en boîte. Il m'expliqua que ses parents et sa sœur, l'aînée, n'étaient pas contents de la manière dont Anouar gérait sa vie, qu'il avait l'impression d'être en train de gaspiller l'argent de ses parents en négligeant les études, et que sa frustration aurait trouvé une solution seulement en construisant un rapport stable avec une jeune femme « sérieuse ». « *Ce n'est plus mon monde ici, j'ai du mal à créer des liens avec une fille dans ces conditions, il y a trop de bruit* », dit-il. Mais le jugement de son ami, Mehmet, était encore au centre de son attention. Mehmet lui avait conseillé de

¹ Notes de terrain du 1/12/2012.

ne pas perdre son temps avec la jeune femme d'origine sénégalaise et de s'amuser pour le reste de la soirée.

Au-delà de l'incapacité montrée par Anouar de s'affranchir du jugement de Mehmet vis-à-vis de ses comportements et de ses choix de conduite avec les femmes, ce qui m'avait frappé était l'importance qu'Anouar attribuait à ce jugement, qui le rendait aussi dépendant d'un modèle hégémonique de la masculinité virile et prédatrice (que Mehmet représentait). De surcroît, le seul code pour établir une relation avec son copain turc était celui qui conduisait à imiter – de manière toujours partielle – ce modèle prédateur, sur lequel son ami avait construit sa masculinité. Ainsi, le rôle complice et dépendant d'Anouar cristallisait la hiérarchie des rapports en jeu, contribuant à renforcer l'impact hégémonique de la masculinité virile de Mehmet. Le « script prédateur » était donc le seul code de la relation homosociale. Refuser ce code signifiait, en quelque sorte, abandonner aussi les règles de la relation entre pairs, imposées par Mehmet.

Cependant, Anouar n'était pas le seul à vivre ce rapport de dépendance-complicité vis-à-vis de la masculinité hégémonique de Mehmet. Lors d'une autre soirée avec Anouar et Fred (24 ans) – le jeune homme originaire de la Martinique – je pus me rendre compte encore plus clairement de l'emprise du profil hégémonique de Mehmet sur les relations homosociales au sein de ce groupe d'amis.

J'étais dans la voiture d'Anouar avec Fred, devant l'habitation de ce dernier dans le quartier de Cronembourg, à Strasbourg, où le jeune homme d'origine martiniquaise habitait depuis peu avec sa copine¹. Avant de partir vers le centre-ville, Fred commença à raconter qu'il en avait déjà marre de sa vie de couple et qu'il se sentait emprisonné à la maison avec sa copine : « *Elle m'a soulé mec, tout le temps elle demande où je vais, avec qui je sors, quand je rentre. Elle ne voulait même pas que je sors ce soir, elle dit qu'elle a peur toute seule à la maison.* » Puis Fred, d'un ton fier, nous dit que le week-end précédent il était parti en Allemagne, près de Francfort, dans une maison close, où il avait oublié sa routine en profitant du fait que sa copine avait passé quelques jours chez ses parents, dans un village près des Vosges.

Néanmoins, Anouar et moi n'étions pas son public de référence pour raconter son expérience et mettre en scène sa masculinité virile, que la vie quotidienne sous un même toit avec sa copine risquait d'atrophier. Il voulait montrer qu'il était encore une

¹ Notes de terrain du 7/2/2013.

« machine à sexe », active et infatigable : son expérience dans la maison close de Francfort demandait à être validée par son modèle masculin de référence, Mehmet. Encore une fois, c'est l'opposition entre deux scénarios sexuels, conjugal et extraconjugal, et la définition de deux temporalités sexuelles distinctes qui s'expriment : l'une plus responsabilisée, stable et adulte, l'autre transitoire et, pour cette raison, considérée comme plutôt juvénile, désengagée, guidée par les traits d'une masculinité sexuellement incontrôlable.

Fred prit en main son portable et appela Mehmet en activant le haut-parleur de son iPhone. Il nous avait dit ce qu'il avait fait, mais les détails de sa performance sexuelle restèrent réservés à la conversation avec Mehmet : « *Frère j'en ai tapé trois, l'une après l'autre ! Je te jure j'ai assuré ! Il faut y aller tous ensemble, il faut y aller avec Anouar ! Je vais vous montrer le paradis, tu te rends même pas compte !* » raconta-t-il, encore exalté. Mehmet était resté à la maison avec sa copine et Anouar n'hésita pas à souligner cette sorte de renversement des perspectives de la relation hégémonique : « *T'es un papy ! T'es un papy ! Tu restes à la maison, elle ne te laisse pas sortir hein !* » La hiérarchie des rapports entre masculinités, hégémonique et subordonnée, était temporairement renversée. Mais, finalement, le résultat de l'attitude d'Anouar et de Fred était encore une fois de reconfirmer le rôle hégémonique de Mehmet et l'importance attribuée à son jugement dans la dynamique homosociale. La masculinité d'Anouar et de Fred, ainsi que leur mise en scène du modèle prédateur juvénile, n'étaient pas autonomes et ne suffisaient pas, à elles seules, pour la construction de leur récit masculin. La légitimation de leur masculinité virile de référence dépendait de l'avis de Mehmet qui, à l'autre bout du fil, complimentait Fred pour sa performance en recommandant à tous les deux de ne pas « *exagérer* » avec les filles en son absence. La reproduction du modèle de la masculinité prédatrice hiérarchisait la position d'Anouar vis-à-vis de Mehmet – même lorsque ce dernier ne jouait pas son rôle dominant de manière active –, faisant du jeune homme marocain une figure complice du rôle hégémonique de son ami turc, tout en obligeant également ce dernier à rester fidèle à son rôle de prédateur sur lequel il avait construit sa masculinité dans l'espace homosocial. C'est dans cette perspective que, nous le voyons bien, le profil de la masculinité prédatrice n'assujettit pas seulement les hommes complices de sa position hégémonique mais aussi et – peut-être avant tout – l'acteur lui-même de sa performance.

Encadré 4. Le choix de la boîte de nuit. L'articulation des rapports sociaux

Le choix de la boîte de nuit allemande (à Kehl) est une question qui mérite d'être approfondie. Pendant mes observations ethnographiques, j'ai pu comprendre que cette décision de partir en Allemagne était dictée par trois raisons principales.

En premier lieu, dans cette ville existent de vraies boîtes de nuit qui peuvent accueillir jusqu'à 3.000-3.500 personnes et qui restent ouvertes jusqu'à 5 heures du matin, alors que Strasbourg n'offre pas ce type de vie nocturne et les boîtes sont plutôt des caves ou de petits night-clubs qui ferment au maximum vers 2 heures du matin.

En deuxième lieu, nous reconnaissons une raison économique : à Kehl le prix d'entrée est moins cher qu'à Strasbourg. En Allemagne, l'entrée, boisson incluse, coûte normalement entre 5 et 7 euros avant minuit, alors qu'à Strasbourg pour le même prix souvent il n'y a pas de boisson incluse. Si l'on considère qu'à Strasbourg une boisson peut coûter jusqu'à 8 euros (alors qu'en Allemagne le prix des boissons varie entre 2 et 5 euros), l'on comprend bien que cela peut avoir une influence sur le choix d'un jeune, et surtout sur celui d'un étudiant qui doit gérer un budget limité tout en profitant au mieux de sa sortie en boîte de nuit.

En troisième lieu, ce choix semble lié à une question plus complexe. Comme le souligne Didier Lapeyronnie dans son ouvrage *Ghetto urbain*, les « loisirs sont en général le lieu de fortes discriminations » où « les questions de la race sont souvent mêlées aux questions de genre et de sexualité »¹, mais aussi d'âge. En effet, Anouar m'avait expliqué à plusieurs reprises que les boîtes de nuit de Strasbourg pratiquaient ce qu'il appelait « le racisme par le refoulement ». Selon Anouar, cette discrimination cible la manière dont les jeunes hommes s'habillent pour aller en boîte de nuit (« sans une chemise et des chaussures correctes » l'entrée est interdite, me disait-il²) afin de sélectionner ceux qui peuvent – ou non – entrer dans un local. Cependant, à son avis, derrière la motivation du style vestimentaire se cacheraient une discrimination raciste notamment envers les « Arabes ». Selon Anouar – mais aussi selon d'autres jeunes hommes que j'ai rencontrés, comme Saïd (24 ans), Badr (26) ou Abdelkader (23) – lorsque trois-quatre jeunes immigrés, ou descendants d'immigrés, notamment d'origine maghrébine, étudiants ou non, essaient d'entrer ensemble dans une boîte de nuit du centre-ville de Strasbourg, ils sont bloqués (« ils se font refouler ») par les videurs.

Selon les interviewés, le scénario change si, différemment, le jeune homme d'origine maghrébine essaie d'entrer tout seul ou, encore mieux, avec une fille à ses côtés, quelle que soit l'origine de cette dernière. La question du racisme s'imbrique avec la tension des rapports de genre. En effet, « se faire refouler » à l'entrée d'une boîte de nuit signifie subir une « profonde humiliation personnelle [et] un déni explicite d'égalité, d'autant plus mal ressenti [chez les jeunes hommes] que les jeunes femmes [...] ont

¹ D. Lapeyronnie, 2008, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, p. 510.

² Notes de terrain du 1/12/2012.

beaucoup moins de problèmes »¹ dans ce genre de situations. Il s'agit en quelque sorte d'un renversement de l'asymétrie du double standard sexuel qui, dans ce cas, privilégierait la femme, lui accordant une marge de manœuvre plus grande que l'homme. La femme devient ainsi la partenaire-passeport² qui « *emmène l'homme en boîte* » en lui permettant d'entrer. Elle est la représentation d'un capital symbolique à travers lequel l'homme peut renverser sa position minoritaire et modifier la perception que les autres ont de son statut : mais, ainsi faisant, elle est aussi une figure dont l'homme devient dépendant. Selon Anouar – qui acceptait pourtant cette condition en quelque sorte subordonnée par rapport aux jeunes femmes qui sortaient dans son groupe d'amis –, les jeunes hommes « *arabes* » et « *africains* » étaient toujours vus comme un danger potentiel pour la sécurité et l'ordre à l'intérieur du local en raison de leur réputation de jeunes violents. Se présenter à l'entrée d'une boîte avec une copine, au contraire, atténuait l'impact de cette assignation. Tous ces obstacles, à son avis, n'existaient pas en Allemagne ou, du moins, ne se présentaient pas aussi régulièrement qu'à Strasbourg.

De mon côté, je ne peux pas évaluer exactement si la thèse soutenue par ce jeune homme est valide ou non. Si, d'une part, lors de mes observations de terrain, j'ai pu rentrer avec deux, voire trois jeunes hommes immigrés dans des boîtes de nuit au centre-ville de Strasbourg, d'autre part, j'ai été aussi le protagoniste d'un épisode de « *refoulement* »³ – pour reprendre l'expression utilisée par ces jeunes hommes – sous prétexte que dans notre groupe nous n'étions que des « *mecs* » et que cela pouvait embêter les autres clients déjà présents à l'intérieur. En revanche, ce que je peux dire en fonction de mon expérience de terrain est que, lors des sorties en Allemagne en boîte de nuit, la question du « *refoulement* » à l'entrée du local n'a jamais été évoquée par les jeunes présents, alors qu'à Strasbourg elle était souvent un sujet de discussion.

En Italie, pour éviter ce genre d'obstacles, de nombreux jeunes Marocains m'ont raconté que, pour passer une véritable soirée en boîte, ils préféreraient partir à Bologne (ville située dans une autre région, l'Émilie-Romagne), dans un lieu fréquenté exclusivement par des immigré-e-s maghrébin-e-s (ou descendant-e-s d'immigrés).

4. La construction de la masculinité subordonnée

Comme on l'a dit, la mise en scène du profil prédateur joue un rôle décisif pour la construction des dynamiques homosociales. Dans ce cadre, si, d'un côté, ce modèle hégémonique de la masculinité hypersexualisée sert pour définir la position du jeune

¹ D. Lapeyronnie, 2008, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 510.

² P. Combessie, 2014, « Femmes seules en milieu "libertin". France, Allemagne, Belgique, Espagne », in C. Broqua, C. Deschamps (dir.), *op. cit.*, pp. 267-289, p. 271 ; P. Combessie, 2015, « L'argent en milieu "libertin" : entre mise en scène et occultation. Jeux de séduction et mobilité sociale au féminin », *op. cit.*

³ Avec Saïd (24 ans) et ses trois copains d'études à l'université, deux jeunes Algériens et un Jordanien. Notes de terrain du 26/4/2012.

homme face aux autres masculinités (hétérosexuelles) et aux femmes, de l'autre côté, ce modèle exerce également une influence décisive pour la distinction entre masculinités hégémoniques et masculinités « subordonnées », comme par exemple les masculinités non hétérosexuelles¹.

J'ai pu observer à plusieurs reprises la construction de cette dialectique de subordination. À Strasbourg, par exemple, au début de ma recherche ethnographique, afin de rencontrer de jeunes immigrés marocains à interviewer, je m'étais rapproché d'un snack-bar qui se trouvait près du campus universitaire. Ce bar était géré par un jeune marocain, Yazid. À côté de son local, il y avait une épicerie qui était une sorte de lieu de rencontre pour un vaste groupe d'hommes – notamment d'origines maghrébine et turque – de différents âges – quelques adolescents, beaucoup de jeunes ayant entre 20 et 30 ans, et aussi quelques adultes dans la cinquantaine – qui y passaient leurs journées en jouant aux cartes. Dans l'arrière-boutique de cette épicerie, les gérants du magasin – deux jeunes Algériens – avaient organisé un espace caché avec quelques tables, où une dizaine de personnes se retrouvaient presque tous les jours pour jouer aux cartes, fumer des cigarettes et du cannabis, ou boire de l'alcool. Grâce à Yazid, j'avais pu accéder à cet espace qui restait caché au regard des clients du magasin. Les personnes présentes dans l'arrière-boutique étaient parfois surprises par ma présence mais presque toutes, après avoir passé une première phase de circonspection, se montraient intéressées par l'objet de ma recherche et, souvent, cherchaient à en savoir plus sur le choix de mon sujet d'étude. Ainsi, lorsque je mentionnais la question de la masculinité, la réponse était toujours la même, qu'il s'agisse de jeunes hommes ou d'hommes plus âgés : « *Eh, fais gaffe, ici il n'y a pas d'homosexuels ! Ici on est tous du bon côté [hétérosexuel] !* » L'homme homosexuel était identifié comme le modèle repoussoir grâce auquel s'afficher, par opposition, en tant qu'hétérosexuel, et inscrire l'expression de sa masculinité dans le cadre hétéronormatif².

L'espace homosocial se confirmait en tant que contexte de mise en scène et reproduction de l'« *hétéromasculinité* » entre pairs³. Ici, les hommes qui incorporent un

¹ R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.*, p. 78.

² I. Clair, 2012, « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *op. cit.*, p. 69.

³ Cf. E. Anderson, M. McCormack, 2014, « Cuddling and Spooning Heteromasculinity and Homosocial Tactility among Student-athletes », *Men and Masculinities*, OnlineFirst, published online 12 March 2014, pp. 1-17, p. 11.

modèle de masculinité non hétérosexuelle sont stigmatisés, et considérés « *comme n'étant pas des hommes normaux* »¹, exclus du groupe des « vrais »².

Néanmoins, comme nous l'avons déjà vu en introduisant d'autres étapes du récit d'Amine – jeune homosexuel –, l'impact du modèle hégémonique hétéronormatif semble également jouer un rôle dans la construction des masculinités subordonnées. En reprenant encore le cas de ce jeune homme, et sans traiter la question de l'homosexualité d'un point de vue exhaustif, dans ce dernier sous-chapitre je montrerai comment certaines notions centrales déjà évoquées tout au long de ce travail – comme celles de la réputation et du regard des autres – influencent les formes d'expression des masculinités dites subordonnées tout en révélant comment l'emprise des relations homosociales s'imbrique dans les rapports avec les parents en construisant d'autres formes de l'hégémonie hétéronormative.

Cacher son homosexualité dans l'ordre hétéronormatif. Une stratégie d'autonomisation

Au cours des conversations informelles et des entretiens réalisés avec les jeunes hommes rencontrés dans cette recherche, l'homosexualité a souvent été définie comme « *impossible* », « *contre nature* », en faisant notamment référence à sa traduction en pratique sexuelle sans finalité reproductive : « *c'est la nature qui dit ça : c'est seulement l'union entre un homme et une femme qui permet la survie de l'espèce humaine* », « *dans l'homosexualité il y a pas de but* » (Idriss, 22 ans, Strasbourg)³.

Ce genre d'affirmations visait à exalter la valeur du mariage entre homme et femme et sa « *téléologie hétérosexuelle* » pour reprendre l'expression de Judith Butler⁴.

¹ D. Welzer-Lang, 2002, « Pour une approche proféministe non homophobe des hommes et du masculin », *op. cit.*, p. 126.

² De nombreuses recherches ont montré comment la reproduction de ce modèle de l'hétéromasculinité en tant qu'enjeu des relations homosociales peut dégénérer dans l'homophobie. À cet égard, voir, entre autres, M. S. Kimmel, 2005, « Masculinity as Homophobia : Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity », in M. S. Kimmel (dir.), *The Gender of Desire: Essays on Male Sexuality*, *op. cit.*, pp. 25-42 ; D. Plummer, 1999, *One of the Boys : Masculinity, Homophobia and Modern Manhood*, New York, Harrington Park Press ; D. Welzer-Lang, 1994, « L'homophobie : la face cachée du masculin », in D. Welzer-Lang, P. Dutey et M. Dorais (dir.), *La peur de l'autre en soi. Du sexisme à l'homophobie*, Montréal, VLB Éditeur, pp. 13-92.

³ Notes de terrain du 7/4/2013.

⁴ J. Butler, 1999, « Revisiting Bodies and Pleasures », *Theory, Culture and Society*, vol. 16, n° 2, pp. 11-20, p. 19 (Traduit en français sous le titre « Reconsidérer “les corps et les plaisirs” », in *Incidence*, n° 4-5/2008-2009, pp. 91-116).

Dans ce cadre, la capacité de l'homme à savoir s'inscrire dans la lignée familiale et à en assurer une descendance est considérée comme un attribut nécessaire pour l'accomplissement de la masculinité. Selon cette logique, ce qui est attendu du jeune homme n'est pas seulement la décohabitation du domicile parental, la construction de son propre foyer et le prolongement de la descendance, mais aussi qu'il devienne, un jour, « *père de garçons* »¹. La masculinité, ainsi entendue, représente clairement un enjeu de reconnaissance sociale qui s'inscrit dans la confirmation de l'ordre hétéronormatif².

Le cas d'Amine (Strasbourg, 20 ans) révèle le pouvoir de cet ordre sur la mise en scène de la masculinité, ainsi que le rôle de la réputation et du regard des autres sur la construction de son « rôle d'homme ». Avant d'analyser son récit, il me semble important de préciser certains enjeux concernant le parcours qui m'a conduit à demander à ce jeune homme un deuxième entretien enregistré (qui date du 8/5/2014, alors que la première interview a été réalisée le 26/10/2012).

Entre le mois de novembre 2013 et le mois d'avril 2014, j'avais commencé à travailler plus régulièrement sur les données empiriques recueillies tout au long des deux premières années de recherche. Je m'étais éloigné du terrain car je ressentais le besoin de me plonger dans l'analyse des entretiens et des observations menés afin de les interroger sans être influencé par les expériences ethnographiques. Pendant cette phase d'éloignement, les rencontres avec Amine étaient devenues bien plus rares par rapport à l'année précédente, quand – notamment entre septembre 2012 et avril 2013 – j'avais passé de nombreuses soirées avec lui et ses amis à la résidence universitaire où ce jeune homme habitait. Ensuite, j'avais pu le croiser seulement à deux reprises dans un supermarché du centre-ville de Strasbourg où il avait déménagé car la résidence qui l'hébergeait (située dans la périphérie de la ville) ne lui avait pas renouvelé le contrat de location.

A posteriori, je peux affirmer que cet éloignement du terrain s'est révélé très utile pour mon retour aux observations et aux entretiens en 2014 car cela m'avait notamment permis d'alléger la sensation de saturation que j'avais vis-à-vis des données recueillies. En ce sens, le récit normatif qui m'avait semblé construire le discours d'Amine pendant

¹ C. Hamel, 2002, « En milieu maghrébin, une question d'honneur », in R.-M. Lagrave, A. Gestin, E. Lepinard, G. Pruvost (dir.), *op. cit.*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 39.

le premier entretien m'interrogeait beaucoup. Ainsi, en fonction de la relation étroite que j'avais établie avec lui, combinée avec la prise de distance du terrain qui m'avait rendu en quelque sorte plus autonome et plus libre vis-à-vis de mon objet d'étude, je décidai de demander à ce jeune homme un deuxième entretien pour analyser avec lui mes doutes concernant le discours qu'il avait toujours tenu sur la religion, son rôle de « bon musulman » et sur son rapport à la sexualité.

Néanmoins, mon éloignement du terrain a probablement fini par avoir un impact sur Amine aussi. Une fois arrivé dans son logement, ce jeune homme me précéda et, avant même de commencer l'entretien, il m'avoua son homosexualité tout en reconnaissant qu'avec moi il avait « joué », jusque à ce moment-là, le rôle de l'hétérosexuel. Je n'entends pas dire que mon éloignement du terrain ait été l'une des raisons ayant conduit Amine à décider de dévoiler son orientation sexuelle. Je n'ai pas la prétention d'affirmer que ma démarche de terrain et les enjeux qui en ont caractérisé la construction et le déroulement dans le cadre de ma recherche aient joué un rôle si important dans la réflexion intime d'Amine. Comme il put le raconter lui-même au cours de l'entretien, cela faisait déjà des mois qu'il avait choisi de ne plus cacher son « *secret* » et de commencer à en parler à ses amis. Néanmoins, je suis assez convaincu que, encore une fois, la démarche ethnographique intensive adoptée qui, dans un premier temps, m'avait empêché de déconstruire son récit normatif, s'est révélée très précieuse dans cette situation spécifique, car le rapport de confiance qu'elle avait participé à établir entre nous avait permis à ce jeune homme de « me choisir » parmi les quelques interlocuteurs à qui raconter son secret.

Pendant son deuxième entretien, Amine m'expliqua très clairement que ce que sa famille attendait de lui était un mariage avec une femme marocaine et musulmane, pour assurer une descendance au nom de son père, mais surtout pour devenir père d'un garçon :

« C'est un peu l'histoire de ma famille, mon grand-père a dû fuir pour une histoire d'héritage, il a abandonné la fortune et c'est mon père qui a dû reconstruire la fortune de la famille. [...] mais en fait le truc c'est encore plus intéressant que ça, c'est que je suis le dernier héritier mâle de la famille [...] il n'y a que ma sœur. C'est la lignée en fait, tu peux pas la finir comme ça, c'est le nom de la famille, c'est la lignée, c'est une responsabilité. Je fais passer ça aussi sous l'effet de l'ironie parce que voilà [...] donc mon grand-père a que deux fils, et mon oncle il s'est marié avec sa femme bien avant mon père et il a eu quatre filles, donc aucun mâle. Mon père s'est marié et il

m'a eu directement, du coup mon oncle il était un *asshole to this family*, du coup il s'est remarié pour avoir encore une fille et donc du coup quand je vois comme il s'est fait chier pour faire perdurer la lignée et que moi j'en ai rien à battre, ben là je me dis c'est l'ironie... »¹

Afin de cacher son homosexualité à ses parents, craignant aussi d'« être renié, ou bien déshérité » par sa famille, Amine a essayé pendant longtemps de composer avec le cadre hétéronormatif du mariage en cherchant à comprendre les intentions de ses parents au sujet de son « futur conjugal ». En profitant de sa condition d'immigré en Europe et d'un échec universitaire, Amine a construit ses tentatives de dissimulation de son orientation sexuelle vis-à-vis de ses parents, et notamment de sa mère, lui proposant une autre forme de mariage à travers laquelle étouffer tout soupçon concernant sa sexualité :

« En février [2014] j'ai eu le résultat de l'examen [...] avec ce prof, qui m'a dit qu'il va pas me valider cette année non plus [après ne pas avoir validé son année précédente], du coup quand je suis rentré au Maroc en février [...] je lui ai dit "écoute maman il y a moyen pour les étudiants étrangers, si tu redoubles trois ans, il y a possibilité que tu aies une expulsion". Là du coup l'année prochaine serait ma troisième année du coup je me dis là, j'ai là, j'ai vraiment le pouvoir de poser la question du mariage. Je vais y aller avec cet argument-là et je vais voir ce que ça donne, voilà. La première question qu'elle m'a posée c'était est-ce que j'avais quelqu'un en particulier en tête, "est-ce que t'es pas amoureux de quelqu'un là-bas [en France] et tu veux te marier et tu utilises ça [l'échec à l'université] pour ?". Je préfère toujours la voir en face pour lui dire ça, car ma mère elle veut pas que je me marie avec une Française [...]. Bon de toute façon quand on a traité le sujet ma mère m'a dit que ça n'existe pas de faire ça un mariage de façade en France, car moi je lui avais proposé ça à ma mère : se marier avec une fille pour ne pas risquer d'être expulsé². Mais elle n'était pas d'accord, elle m'a dit "ce sera le dernier des derniers recours". »

Mais la construction de la masculinité par la référence au cadre hégémonique hétéronormatif du mariage est un modèle tellement puissant que, lorsque – au cours du

¹ Entretien enregistré le 8/5/2014.

² Comme Amine put me l'expliquer quelques semaines après son entretien enregistré, il s'agissait d'une union entre lui et une amie de nationalité française consciente des fins du mariage et qui s'était dite disponible pour l'aider. Cette possibilité demeurerait pourtant assez compliquée aux yeux d'Amine car, par exemple, cela aurait obligé les deux jeunes à aller vivre ensemble pour certifier leur union en France et pour éviter d'être soupçonnés d'avoir contracté un « mariage blanc » (M. Salcedo Robledo, 2011, « Bleu, blanc, gris... la couleur des mariages. Altérisation et tactiques de résistance des couples binationaux en France », *L'espace politique*, vol. 13, n° 1 [en ligne : <http://espacepolitique.revues.org/1869>]) (notes de terrain du 21/6/2014).

même entretien – j’ai demandé à Amine si, à l’avenir, il se voyait vraiment marié avec une fille pour satisfaire les attentes de ses parents tout en continuant à vivre son homosexualité à l’extérieur de son union conjugale, le jeune homme affirma :

« [...] le truc c’est que c’est en contradiction avec mes principes de musulman de se marier avec une femme et de la tromper. Si je me marie je vais pas tromper ma femme, je vais pas profiter d’elle pour me cacher et puis je fais ma vie sexuelle avec les autres. Non, pour moi elle serait la perle au milieu du monde. »

Le cadre du mariage hétérocentré ne peut pas être mis en discussion, car cela signifierait pour Amine trahir aussi ses croyances religieuses et son identité de « *musulman pratiquant* », comme ce jeune homme se définit. Sur cette question, Amine revient à mettre en scène exactement le même récit normatif à travers lequel il avait caché son homosexualité pendant l’entretien précédent, lorsqu’il racontait qu’il ne voulait pas avoir de rapports sexuels avant le mariage car il voulait préserver sa virginité pour sa future femme en la considérant comme l’« *élue* »¹.

Dans le récit d’Amine, la masculinité semble demeurer avant tout un enjeu familial² pour que l’image de sa famille ne soit pas gâchée à l’extérieur, aux yeux des autres. Le regard d’autrui est un aspect tellement important pour lui qu’un deuxième niveau d’arrangement avec la question de la réputation familiale s’esquisse dans son récit. En effet, le scénario que ce jeune homme propose à sa mère en lui avançant l’hypothèse d’un mariage avec une jeune femme française comme prétexte pour pouvoir rester en France – et ne pas risquer d’être expulsé à cause de son échec à l’université –, est envisagé par ce jeune homme en tant que solution pour offrir à sa mère un moyen de préserver une autre facette de la réputation familiale. Un mariage en France aurait permis aux parents d’Amine de ne pas devoir raconter au Maroc que l’expérience universitaire en Europe de leur fils avait été un échec, tout en permettant également à Amine de cacher son homosexualité et éviter un mariage avec une fille marocaine choisie par ses parents. Comme le souligne Amine, ce jeu du non-dit devient le scénario dans lequel ce jeune homme semble entrevoir une possibilité d’autonomisation du

¹ Entretien enregistré le 26/10/2012.

² Pour une analyse du rôle de la famille et des liens parentaux sur la construction d’une identité de genre dite « subordonnée », en milieu maghrébin, concernant le cas des lesbiennes, voir notamment Salima Amari, 2012, « Des lesbiennes en devenir. Coming-out, loyauté filiale et hétéronormativité chez des descendantes d’immigrant.e.s maghrébin.e.s », *Les Cahiers du Genre*, n° 53, pp. 55-75.

regard de ses parents : « *ce qui est bien en fait c'est cette dualité. C'est qu'en fait ma mère elle croit que c'est un mariage de façade pour elle, alors que pour moi c'est de façade pour moi aussi* ». La construction de son récit est fortement influencée par les attentes familiales vis-à-vis de sa place dans l'échiquier patriarcal. La présentation de sa masculinité et de son « rôle d'homme » est construite en fonction de la reproduction d'un ordre du genre qui classifie et « hiérarchise » les rapports entre les sexes et qui « rappelle à l'ordre » des normes de masculinité et féminité¹. L'injonction à la paternité, le prolongement de la descendance, le mariage pour devenir « adulte » et abandonner la condition de jeune et enfant, la condamnation du célibat, la question de l'héritage, sont autant de dimensions qui se régissent sur la dialectique de l'hétéronormativité en tant qu'opérateur de hiérarchisation des sexes et des sexualités, mais aussi des âges – car Amine, en tant que célibataire, reste un « jeune » qui peine à devenir « adulte », selon ses parents.

En reprenant les mots d'Amine, l'homosexualité est entendue par ses proches comme « *extraterrestre* », « *ces gens-là on les connaît pas, c'est pas possible* » :

« Pour mon oncle c'est comme ça ! C'est drôle parce qu'il y avait la *gay pride* ici à Strasbourg l'année dernière, et elle a coïncidé avec la visite de mon oncle, donc il y avait le cortège qui partait, et nous on était sur le quai, et lui il était là, des extraterrestres, donc ça c'est le plus jeune de mes oncles, donc 32 ans, donc si le plus jeune de mes oncles dit ce qu'il a dit, alors comment imaginer le reste ? Mes parents aussi, je trouve ça ironique, j'ai vécu à côté de tout ça, j'en rigole en fait, mais c'est pas un rire qui vient du cœur c'est plutôt "alors, comment t'expliquer ?!" [il sourit]... »

Ainsi, pour ses parents « *c'est assumé qu' [Amine n'est pas] homosexuel, la question ne se pose même pas, ça peut pas exister, rien du tout* ». La masculinité homosexuelle serait une masculinité défaillante, qui déshonore la réputation familiale car, tout simplement, elle ne serait pas capable d'accomplir les traits d'un modèle hégémonique de la masculinité patriarcale, virile et reproductrice, qui permet à la lignée de se perpétuer². C'est justement dans cette perspective qui se situe la critique d'Amine

¹ I. Clair, 2013, « Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? Retour sur quarante ans de réticences », *op. cit.*, p. 113.

² Cf. C. Hamel, 2012, « Devenir lesbienne : le parcours de jeunes femmes d'origine maghrébine », *Agora débats/jeunesses*, n° 60, 2012/1, pp. 93-105, p. 99.

envers ses proches, qui, à son avis, ne pourront jamais comprendre l'homosexualité en raison d'« *un formatage différent* » de leur mentalité.

Cette position critique semble aussi expliquer l'un des futurs projets d'Amine, à savoir l'acquisition de la nationalité française. Avec le fait d'être indépendant financièrement de ses parents, cette étape est interprétée par le jeune homme comme la solution pour pouvoir finalement révéler son homosexualité aux membres de sa famille sans plus craindre leur jugement et le regard de la société, s'affranchissant définitivement du carcan familial, des logiques de la réputation, et de son statut de « fils de » :

« [...] tant que je dépends de mes parents pour vivre je vais rien faire de ce qui peut les déranger. Là c'est la période des études, donc il me faut un diplôme stable, dès que j'ai ça et que je peux me maintenir, et si je peux rester en France, à partir de ce moment-là, que je suis libre, que je suis à moi, et que je devrai juste repayer les dettes, et donc à ce moment-là je vais faire ce que je veux. [...] je peux pas leur dire ça [révéler à ses parents son homosexualité], mais en même temps je me dis que si je peux pas en parler à mes proches alors ça veut dire que pour eux il ne vaut pas la peine [...]. J'essaie toujours de prévoir un peu ce qui va se passer et peser le pour et le contre avant de faire quoi que ce soit, donc je suis quelqu'un très calculateur [...]. Là en ce moment, la suite de mes plans c'est d'essayer d'avoir la nationalité française c'est une étape primaire dans ce qui va se passer par la suite [...]. »

Le récit d'Amine s'inscrit alors dans une perspective de reconnaissance de son orientation sexuelle à travers l'attachement aux valeurs d'une « *démocratie sexuelle* » à l'étranger¹. C'est Amine lui-même qui contribue ici à ethniciser sa position en radicalisant l'opposition entre ses origines, le Maroc – son pays, sa famille, ses parents, les regards des autres –, et la France, perçue comme le berceau de nouveaux droits intimes, sociaux et politiques, par lesquels il pourra finalement affirmer son identité sexuelle². Ainsi, le récit d'Amine semble s'inscrire aussi dans le débat contemporain sur l'homonationalisme³, et notamment sur la question de la production de nouvelles

¹ Cf. É. Fassin, 2005, *L'inversion de la question homosexuelle*, Paris, Éditions Amsterdam ; É. Fassin, 2006, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, vol. 3, n° 26, pp. 123-131.

² A. Jaunait, A. Le Renard, É. Marteu, 2013, « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 49, pp. 5-23, p. 13.

³ Cf. J. K. Puar, 2012, *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 Septembre*, Paris, Éditions Amsterdam [traduction partielle de l'ouvrage original paru en 2007, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press]. Voir également *Raisons politiques*, 2013, vol. 1, le numéro 49 de la revue : « Nationalismes sexuels ».

formes d'impérialisme de certains pays – notamment occidentaux – au détriment d'autres sociétés – par exemple celles des pays islamiques, mais aussi d'autres pays européens, comme l'Italie (où un projet tel que celui d'Amine ne pourrait même pas être envisagé) – mises à l'écart et reconduites en position subordonnée car ne reconnaissant pas les droits civils et politiques des minorités sexuelles, et niant à ces minorités l'intégration au « corps national » ainsi qu'une visibilité dans l'espace public¹.

Devenir indépendant financièrement de sa famille lui permettra également de devenir maître de soi-même et vraiment autonome (« [c'est] à partir de ce moment-là que je suis libre, que je suis à moi »). Cette étape de son processus d'autonomisation s'associe à la prise de distance avec son pays, et s'accompagne de la reconnaissance de son statut de citoyen français et d'adulte. Pour Amine il s'agit d'un véritable projet d'abandon de la « culture du regard des autres » et de sa condition de jeune : un moyen pour s'affranchir de la « mentalité » de ses parents, qui lui auraient imposé – selon son récit – un rôle subordonné dans l'ordre hétéronormatif patriarcal et dans la hiérarchie des âges, en l'enfermant dans la représentation figée de fils (encore) dépendant de leurs décisions.

¹ C'est ainsi que ces nouvelles formes d'impérialisme occidental construites sur l'inclusion des minorités sexuelles peuvent reproduire et soutenir certaines dérives dangereuses de la rhétorique coloniale (culturaliste et dichotomique) selon laquelle l'Occident « moderne » est l'acteur d'un processus de civilisation adressé aux sociétés dites « non modernes », notamment « non occidentales », considérées comme encore arriérées sur le plan des politiques des droits humains (à cet égard voir notamment É. Fassin, 2006, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *op. cit.*).

Conclusion du chapitre X

Dans ce chapitre, j'ai analysé différentes formes d'expression de la masculinité hétéronormative. J'ai montré comment ce modèle de la masculinité organise et hiérarchise les rôles des sujets, dans l'imbrication de différents rapports, de genre, d'âge, interculturels. Ainsi j'ai exploré non seulement les formes d'expression de cette masculinité, mais aussi sa capacité à construire d'autres acteurs masculins – notamment complices et subordonnés – qui en confirment la position hégémonique, en essayant d'en imiter les traits ou bien de se cacher derrière son pouvoir de hiérarchisation.

Même si certains traits communs de la masculinité hétéronormative peuvent être repérés dans les récits des jeunes hommes interviewés – comme par exemple la confirmation du double standard sexuel entre homme et femme, l'usage de la rhétorique de la masculinité prédatrice pour marquer l'appartenance à une classe d'âge de jeunes hétérosexuels, la référence au cadre hétérocentré du mariage pour adhérer au modèle masculin patriarcal –, les formes d'expression de la masculinité ne se limitent pas à la reproduction figée de ces traits. Au contraire, l'ordre hétéronormatif est réinvesti différemment par ces jeunes hommes afin de mettre en scène leur masculinité en fonction des interlocuteurs qui participent à leurs performances, selon les cadres de l'interaction et ses espaces physiques et symboliques. Le modèle de la masculinité prédatrice exerce ainsi son pouvoir hégémonique. C'est par l'habitation de sa force hiérarchisante (et, finalement, en se faisant aussi habiter par cette force) que les jeunes interviewés produisent leurs masculinités en accord avec les attentes d'autres acteurs et actrices de l'ordre du genre.

Conclusion de la troisième partie

À travers la présentation de trois profils hégémoniques de la masculinité, j'ai montré comment la référence à l'ordre hétéronormatif définit et oriente les récits et les actions des jeunes interviewés. L'analyse de la rhétorique de l'union conjugale hétérocentrée, l'étude des formes de construction de la réputation masculine par la référence à la sexualité de la femme, l'observation des techniques de mise en scène du profil prédateur ont jalonné mon parcours en offrant un vaste répertoire d'exemples empiriques capables d'expliquer concrètement la nature plurielle des manifestations de la masculinité.

Ainsi, j'ai observé que le modèle hétéronormatif n'est pas un cadre fixe et figé dans lequel les masculinités se reproduisent de manière identique, mais qu'il est plutôt un espace changeant, habité et réinvesti par les jeunes hommes rencontrés en France et en Italie afin de mettre en scène leur « rôle d'homme » en fonction de différentes relations sociales et selon les contextes migratoires. Le sujet devient ainsi « *sujet d'action* »¹, non pas à travers la reproduction forcée d'un modèle hétéronormatif de la masculinité, imposé et oppressif, mais plutôt par la dépendance active de son pouvoir hégémonique qui « *opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement des sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir* »². Le pouvoir hégémonique de la masculinité a donc été entendu comme un dispositif assujettissant ayant la capacité de mettre en relation les sujets de son pouvoir : les hommes dans l'espace homosocial, les masculinités vis-à-vis des relations avec les autres membres de la famille, face aux femmes, face au chercheur dans la relation d'enquête, vis-à-vis d'autres membres issus de la même communauté d'origine à l'étranger, ou des membres de la population majoritaire.

Néanmoins, les logiques de l'assujettissement ne construisent pas des marges de manœuvre individuelles homogènes pour tous les jeunes hommes rencontrés. Le cas d'Amine – analysé à la fin du dernier chapitre – semble particulièrement représentatif

¹ M. Foucault, 1992, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 313.

² *Ibid.*

en ce sens. Ce jeune homme négocie sa puissance d'agir grâce aux possibilités offertes par son contexte migratoire et grâce aux moyens économiques et culturels dont il dispose. Même si son objectif est d'abandonner définitivement le Maroc pour devenir Français, c'est surtout grâce à la condition sociale de ses parents au Maroc qu'Amine a pu préparer son baccalauréat dans une école privée française au pays, ce qui lui a permis ensuite de pouvoir postuler pour une école d'architecture en France et vivre à Strasbourg en s'appuyant sur l'aide financière de sa famille pour continuer ses études au mieux. Il ne s'agit pas du même parcours vécu par d'autres jeunes hommes qui sont arrivés en Europe pour chercher un travail et ne pas continuer à peser sur l'économie de leur famille d'origine. À travers le cas d'Amine nous comprenons que de nombreuses variables sont en jeu lorsqu'il s'agit de négocier une marge de manœuvre subjective : « *on peut dire que tous les types d'assujettissement ne sont que des phénomènes dérivés, les conséquences d'autres processus économiques et sociaux [...] qui déterminent le type de subjectivité auquel on a recours* »¹. Par conséquent, les formes de la négociation des représentations hégémoniques de la masculinité ne sont pas les mêmes pour tous les interviewés, et varient en fonction de l'utilisation que ces jeunes hommes *peuvent* faire de ces représentations à partir des ressources, matérielles et symboliques, dont ils disposent.

Les tensions qui traversent les relations à la masculinité hétéronormative construisent, confirment et soutiennent les formes d'expression de ce modèle hégémonique. La mise en scène de la masculinité se révèle un entrelacement de résistances qui demeure intrinsèque à tout processus d'identification de genre car celui-ci – comme on a pu l'observer – s'exprime au prisme des expériences biographiques du sujet, en fonction de son âge, de son groupe ethnique d'appartenance, du milieu social dont il est issu.²

¹ M. Foucault, 1992, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, pp. 303-304.

² R. Connell, 2002, *Gender*, Cambridge (Massachusetts), Polity Press, p. 10.

Conclusion générale

Alors que nous sommes arrivés au terme de ce parcours, les différentes étapes qui ont jalonné cette recherche semblent offrir de nouveaux éclairages sur les questions qui en ont inspiré le chemin. L'intérêt initial pour les conduites sexuelles et la construction des masculinités chez les jeunes Marocains à l'étranger s'est transformé en étude des multiples formes d'expression de l'hétéronormativité.

Sans reprendre ici l'ensemble des questions traitées tout au long de la thèse, je chercherai, dans les pages qui suivent, à proposer quelques pistes interprétatives qui préciseront davantage le sens des analyses développées.

L'hétéronormativité : une force plurielle et silencieuse

L'un des principaux résultats de la présente recherche est d'avoir montré les multiples foyers d'expression de l'hétéronormativité. Son pouvoir hiérarchisant circule à travers les représentations de la sexualité et de l'identification de genre véhiculées par les pairs ; il est soutenu par les discours religieux, médical, des médias ; il agit au sein des interactions quotidiennes entre hommes et femmes, ou entre hommes et entre femmes ; il traverse les relations entre les générations ; il contribue à définir les rapports entre sujets issus de milieux sociaux différents. Ce sont les scénarios les plus divers qui participent à produire la mise en ordre des masculinités et des féminités selon leur « opposition nécessaire ». Loin de se limiter à définir le pouvoir hégémonique de l'hétérosexualité et le désir sexuel pour une personne de sexe opposé, l'hétéronormativité est une force complexe qui hiérarchise les sexes et les sexualités au sein d'un ensemble plus vaste de relations et rapports sociaux.

Néanmoins, cette recherche a montré également que l'hétéronormativité se configure comme un impensé. Sa capacité de rendre l'hétérosexualité « normale » façonne les récits des sujets et construit leurs actions. Mais ce pouvoir normalisateur est avant tout une évidence qui n'est pas nommée. Comme l'écrit Louis-Georges Tin, l'hétérosexualité semble rester « *transparente à elle-même, comme si elle était en deçà* »

de toute réflexivité »¹. Cet aspect a été saisi notamment au plan du langage. Si, par exemple, l'expression « homosexualité » a été énoncée à plusieurs reprises par les interviewés – et ce notamment pour en dessiner les traits en tant que modèle repoussoir de la sexualité prétendue « normale » –, les mots « hétérosexualité » et « hétéronormativité » n'ont presque jamais été évoqués par ces jeunes hommes, sauf que dans les rares cas où j'ai moi-même mobilisé ces expressions pendant les conversations auxquelles j'ai participé². C'est le travail d'analyse des données empiriques recueillies qui a permis de nommer l'hétérosexualité et l'hétéronormativité, d'en faire des objets d'étude, de les saisir dans les vécus et les récits des interviewés et, par là, d'en interroger la force hiérarchisante : j'ai ainsi compris que c'est précisément leur pouvoir de mise en ordre silencieux et ordinaire qui en tisse les traits hégémoniques.

L'étude de cette force, à la fois plurielle et silencieuse, a permis de mettre en évidence un autre aspect. Il a été montré que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'hétérosexualité – et la complémentarité asymétrique qu'elle construit entre masculinité et féminité – ne révèle pas son pouvoir hiérarchisant à travers la seule opposition entre hommes et femmes ou entre hétérosexualité et homosexualité. L'hétérosexualité se construit *aussi* – et, dans les récits qui ont été recueillis dans cette étude, *surtout* – à travers le rapport entre hétérosexualités et entre récits hétérosexuels. En ce sens, l'observation de la masculinité dans les espaces homosociaux a permis de montrer comment les hétérosexualités se confrontent, se défient, sont jugées réciproquement, et sont mises à l'épreuve de l'ordre du genre.

Saisir l'hétéronormativité à travers les particularités de la population d'étude

Comme j'ai pu le rappeler dans l'introduction de ce travail, le choix de la population d'enquête relève avant tout de la volonté d'inscrire cette recherche dans la continuité de mon parcours scientifique, pour interroger un objet d'étude dont je

¹ L.-G. Tin, 2008, *L'invention de la culture hétérosexuelle*, *op. cit.*, p. 6.

² Seuls les deux jeunes hommes homosexuels rencontrés au cours de l'étude ont mobilisé l'expression « hétéronormativité » sans que j'en évoque préalablement le sens. Il faut néanmoins reconnaître que le terme « hétéronormativité » est une expression peut-être moins courante et moins répandue dans le langage commun que celui d'« hétérosexualité ».

connaissais déjà certains contours. À la fin de mon enquête, les véritables enjeux d'un tel choix, et le rôle qu'un tel choix a eu sur l'évolution de la recherche, se révèlent surtout au plan d'une réflexion épistémologique plus large sur le rapport entre le chercheur et son terrain que j'essaierai de retracer brièvement ici.

Même si j'avais pu réaliser un travail d'exploitation secondaire d'enquêtes portant sur la jeunesse marocaine contemporaine, avant d'élaborer cette thèse je ne m'étais jamais confronté avec une recherche ethnographique. L'approche adoptée dans la présente étude a bientôt mis en évidence la nécessité de remettre à zéro les conjectures théoriques que j'avais formulées préalablement – à travers mes études précédentes – pour faire du terrain le seul objet de mes analyses. On a pu le voir notamment lorsque j'ai discuté les difficultés rencontrées pour déconstruire le récit normatif des interviewés : le fait d'accorder une importance excessive au facteur religieux dans l'analyse du discours des interlocuteurs était probablement révélateur d'une volonté inconsciente de faire adhérer les récits de ces jeunes hommes à des réflexions que j'imposais aveuglément à mon objet d'étude.

De surcroît, le regard porté sur une population marocaine, et donc étrangère à mes yeux de jeune Italien – immigré en France mais aussi émigré de l'Italie, tantôt majoritaire, tantôt minoritaire, tantôt Européen, tantôt Méditerranéen – m'a obligé à devoir questionner de manière permanente ma posture d'observateur et ma place au sein des relations auxquelles je participais. Je me suis confronté quotidiennement avec des jeunes dont je ne connaissais pas véritablement les scénarios culturels, les croyances, les codes d'interaction. Cela a demandé un apprentissage continu qui m'a amené à toujours problématiser l'« évidence » de mes observations pour ne pas tomber dans les pièges essentialistes et culturalistes que je me proposais de déconstruire pour analyser les récits des interviewés. Or, bien entendu, je me suis bientôt rendu compte que les habitudes de ces jeunes hommes n'étaient pas nécessairement différentes des miennes. Ainsi, il ne s'agit pas d'affirmer que toute étape de la recherche a signifié pour moi l'expérimentation d'un total dépaysement vis-à-vis de mon objet d'étude. Je dirais plutôt que mon statut de chercheur non marocain qui se confronte avec des jeunes étrangers et ma position d'apprenti chercheur qui aborde son premier terrain, m'ont fait me sentir en quelque sorte « inadéquat » pour saisir les caractéristiques de la population étudiée et donc devant toujours combler des vides dans ma connaissance de l'objet et du contexte de recherche. Ne jamais tenir quelque chose pour acquis, par crainte de tomber

dans le piège de l'essentialisation, a probablement été le principal outil du travail de déconstruction qui a caractérisé les différentes phases de l'enquête, scandées par la présence constante du chercheur sur le terrain auprès de ses enquêtés. À travers ce travail minutieux de déconstruction, les questions principales de la recherche – et donc l'intérêt pour les formes de manifestation de l'hétéronormativité, leur force assujettissante et leur pouvoir hiérarchisant sur les conduites sexuelles et les pratiques de la masculinité – se sont révélées à mes yeux de manière patente, en se rendant à la fois indépendantes des spécificités de la population d'étude et intrinsèquement liées à celle-ci. Autrement dit, elles étaient analysées en cherchant à ne pas en faire l'exclusivité de la population d'enquête mais, en même temps, elles se donnaient à voir en fonction des acteurs qui en exprimaient le sens sur le terrain.

Mais, alors, qu'est-ce qui fait la spécificité d'une étude sur l'hétéronormativité auprès de jeunes Marocains, plutôt qu'auprès de jeunes Français, Italiens ou Espagnols ? Qu'y a-t-il donc de « marocain » dans les analyses produites ? La réponse que je serais tenté de donner – en faisant abstraction, pendant quelques instants, de la valeur pourtant cruciale que revêtent les « traditions » et les habitudes familiales racontées par les interviewés, les expériences migratoires de ces jeunes Marocains en France et en Italie, leurs origines différentes en fonction des villes de provenance au Maroc, leur usage de la référence à l'islam – est la suivante : probablement rien. Néanmoins, la réflexion qui sous-tend cette réponse est bien plus complexe que cela. Une remarque m'a été adressée à plusieurs reprises : « On pourrait remplacer ta population d'étude par d'autres populations et probablement tes résultats ne seraient pas différents. » Une telle observation semblait confirmer le sens de ma démarche : montrer la force hégémonique et transversale de l'hétéronormativité. Cela ne signifie pas faire tomber toute analyse présentée ici dans un universalisme qui, par exemple, peut conduire à affirmer que les jeunes Marocains interrogés reproduisent un modèle de la masculinité hétérosexuelle « typique » (aussi) d'autres populations. Cela signifierait aller à l'encontre des réflexions critiques avancées sur le modèle essentialiste de « l'homme de la Méditerranée » et « islamique » et ses traits figés et atemporels. Au contraire, il s'agit d'affirmer que les jeunes interviewés dans cette recherche ne sont qu'un point d'observation, parmi bien d'autres possibles, pour interroger le pouvoir de l'hétéronormativité et ses multiples formes d'expression sur les constructions sociales de la sexualité et de la masculinité.

Les scénarios pluriels de l'hétéronormativité se sont ainsi révélés en fonction des expériences particulières de ces jeunes Marocains, musulmans, immigrés en France et en Italie. Par exemple, en interrogeant la force normative de l'idéal du mariage en tant que cadre pour réaliser la masculinité et « devenir adulte », les formes de négociation de l'interdit religieux de la sexualité non conjugale entre homme et femme, ont révélé leur influence sur l'organisation des relations intrafamiliales et sur les comportements de différents acteurs devant s'arranger simultanément avec la valeur de cet interdit. Ou encore, il a été montré comment au sein de l'ordre hétéronormatif s'expriment les formes diverses d'une sexualité transactionnelle, où les significations attribuées à l'origine des partenaires et au milieu migratoire dont ils/elles sont issu-e-s deviennent l'objet d'échanges dont la valeur symbolique met au second plan les désirs érotiques de l'acte sexuel *stricto sensu*. La démarche comparative adoptée, qui a permis de définir une population d'étude spécifique de jeunes Marocains en France et en Italie, a révélé aussi bien les continuités que les ruptures par lesquels le pouvoir de l'hétéronormativité s'exprime. Pour se limiter aux deux exemples que l'on vient d'évoquer, il a été observé que les rapports entre fils et parents, articulés sur les stratégies d'arrangement avec l'interdit religieux, mettent en évidence des enjeux différents si le scénario prévoit la coprésence simultanée des membres de la famille, comme on a pu le voir surtout en Italie – les jeunes hommes marocains interviewés en Toscane vivant beaucoup plus souvent avec leurs parents à l'étranger que les jeunes Marocains rencontrés en Alsace – ou si le scénario ne prévoit pas la coprésence entre acteurs, comme on a pu le voir surtout en France – dans ce pays, les jeunes Marocains interviewés étant arrivés généralement à un âge plus avancé et notamment pour poursuivre leurs études universitaires, autant de facteurs favorisant la décohabitation du domicile parental. De la même manière, l'approche comparative a pu mettre en évidence comment, sur les deux terrains d'étude, les logiques de la sexualité transactionnelle se traduisent en une menace commune mais différemment déclinée pour les masculinités des interviewés, et cela notamment à travers l'identification de deux typologies de partenaires sexuelles décrites comme « dangereuses » : les descendantes d'immigrés marocains, en Alsace, et les jeunes femmes marocaines arrivées à l'étranger pendant leur enfance, en Toscane. Le dialogue entre les deux terrains d'étude a ainsi montré les particularités de deux expériences migratoires différentes, et les implications dont elles sont porteuses pour les jeunes Marocains ayant fait l'objet de cette recherche.

De surcroît, l'observation de ces différents scénarios a permis de problématiser également le rôle d'autres acteurs qui participent à la construction des masculinités, comme par exemple le rôle des femmes. Comme le souligne R. Connell, quand l'on interroge la masculinité, l'on interroge aussi son image inversée¹. Et, en effet, à travers les descriptions que les interviewés ont données de leurs copines marocaines et non marocaines, des profils de la partenaire passagère ou de la « femme à marier », de la descendante d'immigrés ou de la fille originaire de la même ville au Maroc – pour ne citer que quelques exemples – les femmes ont fini par être toujours présentes dans les récits des interviewés, en se révélant des actrices déterminantes des constructions masculines au sein de l'ordre hétéronormatif.

Performativité du genre, âges, corps et rapports sociaux

L'enquête s'est attachée à analyser la masculinité en tant que pratique souple et changeante. Ainsi, il a été montré que, dans l'échiquier des masculinités, le rôle hégémonique peut être joué par plusieurs acteurs, et que, toujours en raison du caractère dynamique des constructions de genre, ce rôle hégémonique n'est pas permanent, mais il peut aussi se transformer en rôle subalterne (ou, vice versa, il peut passer d'une position subalterne à une position dominante) en fonction des relations et des acteurs en jeu.

En interrogeant les modèles hétéronormatifs de la masculinité et leur inscription dans l'ordre du genre, les processus de l'identification masculine ont été lus comme performatifs et non seulement expressifs de la distinction entre les sexes. En ce sens, il a été avancé l'hypothèse qu'il n'est pas nécessaire de troubler l'ordre binaire de cette distinction pour qu'un acte performatif ait lieu. Au contraire, j'ai proposé d'observer comment certains modèles hégémoniques de la masculinité sont « habités » par les sujets – et habitent, à leur tour, les sujets – en inscrivant les logiques de la performativité dans la confirmation de l'ordre hétéronormatif qui s'exprime à travers les relations entre masculinités et féminités, et entre masculinités. Ainsi, nous avons vu que l'action performative dépend surtout des cadres d'interaction où elle s'inscrit. Néanmoins, l'analyse de différents récits de la masculinité a montré également que le

¹ R. Connell, 2005, *Masculinities*, *op. cit.*

pouvoir des modèles hégémoniques du genre agit aussi avant leur mise en action. Leur impact normatif traverse les scénarios de la socialisation ayant accompagné les parcours biographiques de ces jeunes hommes, leur éducation, l'observation des modèles masculins qui se déploient autour d'eux par l'action des parents, d'autres membres de la famille ou des amis. C'est exactement au sein de ces relations et de cette socialisation que les normes de genre forment leur pouvoir car elles se configurent comme les outils, socialement construits et collectivement partagés, à adopter pour se rendre intelligibles aux autres. Les manifestations de la performativité des idéaux de genre ne sont donc que la dernière étape, la plus visible, d'un parcours de socialisation à ces idéaux qui commence bien avant et qui, finalement, ne cesse jamais.

Ainsi, il a été montré que les regards d'autrui jouent un rôle fondamental dans la construction des masculinités qui s'expriment au prisme des rapports d'âge, des relations intra et interculturelles, et au sein de l'ordre du genre. Les regards des autres, en effet, produisent des attentes à travers lesquelles les interviewés eux-mêmes donnent sens à leurs conduites. La démarche ethnographique adoptée a permis d'analyser cette dialectique en interrogeant l'étroite relation qui existe entre représentations des catégories d'âge, performances de la masculinité et constructions des corps masculins.

Ces corps ont parfois raconté le profil d'une masculinité « hormonale juvénile » lorsque la puissance (hétéro)sexuelle était biologisée par les interviewés à travers la mise en scène d'un profil prédateur à la virilité débordante, décrit comme propre à la jeunesse et capable de produire l'identification de ces jeunes hommes à une classe d'âge de référence, notamment celle des pairs.

Diversément, ces corps se sont affichés comme plus « disciplinés » lorsqu'il s'agissait de mettre en scène une masculinité « plus adulte » et « conjugale », considérée par les interviewés comme « plus réfléchie » et capable de prendre en charge les responsabilités d'un âge plus mûr – identifié notamment à travers l'étape du mariage et la construction d'une stabilité économique personnelle. Dans ce cadre, les profils de la masculinité responsable, conjugale, indépendante, permettaient à ces jeunes hommes de jouer un rôle hégémonique et « plus adulte » vis-à-vis des masculinités des pairs ayant le même âge mais considérés comme « encore jeunes » car non encore mariés, ou non encore indépendants de leurs parents.

Et, finalement, les corps masculins ont été parfois « culturalisés » par ces jeunes hommes afin de rendre leurs appartenances – leur « marocanité », leur socialisation

musulmane, leurs habitudes familiales, leurs lieux d'origine au Maroc, etc. – des appuis rhétoriques pour différencier leur statut et leur âge par rapport à d'autres profils d'immigrés (marocains ou non), pour négocier une authenticité culturelle à l'étranger vis-à-vis des jeunes des populations majoritaires, ou encore pour légitimer les conduites sexuelles adoptées et les partenaires choisies.

Ainsi, cette étude s'est attachée à discuter les liens entre constructions de la masculinité et des expériences sexuelles et l'action des rapports de pouvoir définissant la transition vers l'âge adulte. La présente recherche n'a pas voulu offrir une énième description des dynamiques d'allongement de cette transition ni n'a voulu définir les contours et les seuils d'un nouvel âge qui se dessine entre l'adolescence et la vie adulte. Les catégories de « jeunesse » et d'« âge adulte » ont été pensées surtout en fonction de l'impact qu'elles exercent sur les vécus des interviewés et sur leur identification au sein de l'ordre du genre.

Dans ce cadre, ce qui a émergé est surtout le caractère social des âges et de leurs perceptions subjectives et collectives, qui varient, encore une fois, en fonction des interactions, des scénarios racontés et vécus, et des acteurs en jeu. Ce caractère social de l'âge a été analysé à travers son inscription dans une phase de la vie qui exerce une action de fort rappel des normes – de genre, surtout, à travers la définition d'attentes masculines et féminines, « juvéniles » ou « adultes ». En ce sens, j'ai observé que ces normes ne sont pas seulement appropriées, reproduites et négociées par les interviewés, mais qu'elles sont aussi resignifiées et réinventées par les acteurs qui les utilisent. Je l'ai montré, par exemple, en analysant les cas des jeunes devant, d'une part, composer avec la construction de leur autonomie et de leur indépendance et, d'autre part, se confronter avec le regard envahissant des parents sur leurs conduites sexuelles et leurs relations de couple. Le pouvoir des attentes parentales qui invitent ces jeunes à « devenir hommes » à travers la construction de leur noyau conjugal a confirmé le pouvoir du modèle du mariage sur les formes d'expression de la masculinité « adulte », et sur la construction des scénarios sexuels à la jeunesse. Mais il a été montré également que le modèle du passage à la vie adulte à travers le mariage peut produire d'autres interprétations des scénarios sexuels de couple et de l'union conjugale – comme dans le cas de la réinterprétation du Pacs – qui inventent d'autres normes d'action, sur lesquelles se réorganisent les relations intergénérationnelles et par lesquelles les perceptions de l'âge s'arrangent avec les vécus quotidiens des interviewés et de leurs proches.

Ainsi, « jeunesse » et « âge adulte » ont été pensés comme deux discours ayant le pouvoir d'orienter le rapport du sujet à ses actions et, notamment, aux temps de ses actions, afin de leur attribuer des significations variées. Les catégories d'âge se sont alors révélées des opérateurs hiérarchiques qui agissent au sein d'un ensemble de rapports sociaux et qui participent à définir les temporalités de la sexualité réputée « juvénile » ou « adulte » ainsi que les attentes genrées, masculines et féminines, dont ces deux temporalités sont porteuses.

L'étude des constructions de l'hétéronormativité a montré l'intérêt de sonder les questions du genre et de la sexualité en intersection, et ce pour interroger un vaste ensemble de tensions et sphères sociales définissant la condition des jeunes hommes rencontrés. Il ne s'agit certainement pas d'affirmer que les thèmes du genre et de la sexualité sont les seuls pouvant interroger les vécus de ces jeunes Marocains en France et en Italie. Du point de vue de cette recherche, il s'est agi plutôt d'adopter une telle posture pour saisir comment les normes qui alimentent l'ordre du genre et les constructions sociales de la sexualité se traduisent en dispositifs produisant les expériences des interviewés. Cette approche peut sans doute être appliquée à d'autres cas d'étude. Il serait intéressant, par exemple, d'aller voir du côté des jeunes femmes marocaines immigrées pour interroger leurs relations à l'hégémonie hétéronormative. Cela permettrait non seulement de lire de manière plus complète les récits masculins recueillis, mais aussi de questionner les rapports entre féminités et de repérer les tensions qui les produisent. Ou, encore, en imaginant une poursuite de cette étude, il serait intéressant de questionner les évolutions du rapport à la masculinité et à la sexualité chez les personnes interrogées dans une perspective longitudinale, pour saisir les éventuelles transformations de ce rapport, au fil des ans et au prisme des âges, et pour montrer aussi comment les pratiques sexuelles elles-mêmes peuvent changer et peuvent être réinterprétées en fonction des évolutions biographiques des interviewés.

En montrant comment le pouvoir des normes ne saurait pas être pensé en dehors d'une analyse qui en articule les trajectoires d'expression subjectives à ses constructions au sein des cadres sociaux, l'approche adoptée dans cette recherche invite, plus généralement, à poursuivre l'étude de l'hétéronormativité chez d'autres populations,

dans d'autres contextes et milieux sociaux, en continuant à questionner les formes plurielles de l'hétérosexualité ainsi que leur « ordinaire complexité ».

Bibliographie

ABU-LUGHOD Lila, 1993, « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », *American Ethnologist*, vol. 17, n° 1, pp. 41-55.

ABU-LUGHOD Lila, 2002, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, vol. 104, n° 3, pp. 783-790.

ACHIN Catherine, OUARDI Samira, RENNES Juliette, 2009, « Âge, intersectionnalité, rapports de pouvoir. Table ronde avec Christelle Hamel, Catherine Marry et Marc Bessin », *Mouvements*, vol. 3, n° 59, pp. 91-101.

AHMED Leila, 1992, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press.

AJBILOU Aziz, BOUDARBAT Brahim, 2007, *Youth Exclusion in Morocco: Context, Consequences and Policies*, Middle East Youth Initiative Working Paper, n° 5.

ALBERA Dionigi, BLOK Anton, BROMBERGER Christian (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean*, Paris-Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose-MMSH.

ALLEN Louisa, 2003, « Girls Want Sex, Boys Want Love: Resisting Dominant Discourses of (Hetero)Sexuality », *Sexualities*, vol. 6, n° 2, pp. 215–236.

ALLEN Louisa, 2007, « Sensitive and Real Macho all at the Same Time : Young Heterosexual Men and Romance », *Men and Masculinities*, vol. 10, n° 2, pp. 137-152.

ALLIEVI Stefano, 2003, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del Paese*, Turin, Einaudi.

AMARI Salima, 2012, « Des lesbiennes en devenir. Coming-out, loyauté filiale et hétéronormativité chez des descendantes d'immigrant.e.s maghrébin.e.s », *Les Cahiers du Genre*, n° 53, pp. 55-75.

ANDERSON Eric, McCORMACK Marck, 2014, « Cuddling and Spooning Heteromascularity and Homosocial Tactility among Student-athletes », *Men and Masculinities*, OnlineFirst, 12 March 2014, pp. 1-17.

ANDRO Armelle, 2008, « Les jeunes qui n'ont pas encore eu de rapport sexuel, entre normes sociales et manque d'opportunités », in N. Bajos, M. Bozon (dir.), 2008, *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, pp. 149-161.

APPADURAI Arjun, 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot (édition originale : *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1996).

AUSTIN John Langshaw, 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press (traduction française : *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1978).

BADINTER Élisabeth, 1992, *XY, de l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob.

BAHBA Homi K., 2007, « L'autre question : stéréotype, discrimination et discours du colonialisme », in H. K. Bahba, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, pp. 121-146 (édition originale : *The Location of Culture*, Abingdon-Oxon, Routledge, 1994).

BAJOS Nathalie, BOZON Michel (dir.), 2008, *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris, La Découverte.

BAJOS Nathalie, BOZON Michel, FERRAND Alexis, GIAMI Alain, 1993, « Orientation de la démarche de recherche », in A. Spira, N. Bajos et le groupe ACSF, *Les comportements sexuels en France*, Paris, La Documentation française, pp. 27-44.

BAJOS Nathalie, BOZON Michel, FERRAND Alexis, GIAMI Alain, SPIRA Alfred (dir.), 1998, *La sexualité aux temps du sida*, Paris, PUF.

BAJOS Nathalie, BOZON Michel, GIAMI Alain, DORÉ Véronique, SOUTEYRAND Yves (dir.), 1995, *Sexualité et sida. Recherches en sciences sociales*, Paris, Agence nationale de la recherche sur le sida (ANRS).

BAKASS Fatima, FERRAND Michèle, 2013, « L'entrée en sexualité à Rabat : les nouveaux 'arrangements' entre les sexes », *Population*, vol. 68, n° 1, pp. 41-65.

BANENS Maks, 2010, « Gagnon et Simon et la théorie des scripts sexuels », *Canal psy*, n° 92, pp 11-13.

BARTHÉLEMY Tiphaine, COMBESSIE Philippe, FOURNIER Laurent-Sébastien, MONJARET Anne (dir.), *Ethnographies plurielles. Déclinaisons selon les disciplines*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS).

BATTAGLIOLA Françoise, 2001, « Les modes sexués d'entrée dans la vie adulte », in T. Blöss (dir.), *La dialectique des rapports hommes-femmes*, Paris, PUF, pp. 177-195.

BAZIN Laurent, MENDES-LEITE Rommel, QUIMINAL Catherine, 2000, « Déclinaisons anthropologiques des sexualités », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, dossier « Anthropologie des sexualités », 2000, pp. 9-24.

BEAUD Stéphane, 1996, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'«entretien ethnographique» », *Politix*, vol. 9, n° 35, pp. 226-257.

BEAUD Stéphane, WEBER Florence, 2010, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte.

BEAUVOIR Simone (de), 1949, *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard.

BÉJIN André, POLLAK Michael, 1977, « La rationalisation de la sexualité », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 62, pp. 105-125.

BELLASSAI Sandro, 2004, *La maschilità contemporanea*, Rome, Carocci.

BEN DRIDI Ibtissem, 2013, « Bris-collages des vertus et accommodements religieux en terres d'Islam », in F. Rochefort et M. E. Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, pp. 153-163.

BEN JELLOUN Tahar, 1977, *La plus haute des solitudes. Misère sexuelle d'émigrés nord-africains*, Paris, Seuil.

BEN JELLOUN Tahar, 2009, « Lettre de Tahar Ben Jelloun », in A. Taïa (dir.), *Lettres à un jeune Marocain*, Paris, Seuil, pp. 15-26.

BENKHEIRA Mohammed Hocine, 1997, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en Islam*, Paris, PUF.

BENNANI-CHRAÏBI Mounia, 1994, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions.

BENQUET Marlène, TRACHMAN Mathieu, 2009 « Actualité des échanges économique-sexuels », *Genre, sexualité & société*, n° 2, automne 2009 [en ligne : <http://gss.revues.org/1234>].

BENSLAMA Fethi, TAZI Nadia (dir.), 2004, *La virilité en Islam*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre, REVILLARD Anne, 2008, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck.

BERGEAUD-BLACKLER Florence, 2006, « *Halal* : d'une norme communautaire à une norme institutionnelle », *Journal des anthropologues*, n° 106-107, pp. 77-103.

BERGEAUD-BLACKLER Florence, 2014, « Normes islamiques de sexualité : l'émergence des "Gay Muslims" en Europe », in F. Rochefort, M. E. Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations (XIX^e-XXI^e siècle)*, pp. 231-242.

BERGEAUD-BLACKLER Florence, 2015, « Le halal : du rituel alimentaire à l'espace normatif », in F. Bergeaud-Blackler (dir.), *Les sens du halal. Une norme dans un marché mondial*, Paris, Éditions CNRS Alpha, pp. 9- 22.

BESSIN Marc, 1994, « Les seuils d'âge à l'épreuve de la flexibilité temporelle », in É. Vilquin (dir.), *Le temps et la démographie*, chaire Quetelet 1993, Louvain-la-Neuve, Éditions Academia, pp. 219-230.

BESSIN Marc, 2002, « Le recours au rite : l'exemple du service militaire », *Agora débats/jeunesses*, n° 28, 2002/2, pp. 34-45.

BESSIN Marc, 2002, « Les transformations des rites de la jeunesse », *Agora débats/jeunesses*, n° 28, 2002/2, pp. 12-20.

BESSIN Marc, 2009, « Les âges de la sexualité. Entretien avec Michel Bozon », *Mouvements*, vol. 3, n° 59, pp. 123-132.

BESSIN Marc, 2014, « Présences sociales : une approche phénoménologique des temporalités sexuées du *care* », *Temporalités*, n° 20 [en ligne : <http://temporalites.revues.org/2944>].

BESSIN Marc, BIDART Claire, GROSSETTI Michel (dir.), 2010, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.

BESSIN Marc, BLIDON Marianne, 2011, « Déprises sexuelles : penser le vieillissement et la sexualité », *Genre, sexualité & société*, n° 6 [en ligne : <http://gss.revues.org/2241>].

BIDART Claire, 1997, *L'amitié. Un lien social*, Paris, La Découverte.

BIDART Claire, 2005, « Les temps de la vie et les cheminements vers l'âge adulte », *Lien social et politiques*, n° 54, pp. 51-63.

BIDART Claire, 2006, « Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 120, 2006/1, pp. 29-57.

BIDART Claire, 2006, « Les transitions vers l'âge adulte. Différenciations sociales et culturelles », in C. Bidart (dir.), *Devenir adulte aujourd'hui : perspectives internationales*, Paris, L'Harmattan, pp. 9-19.

BIRD Sharon R., 1996, « Welcome to the Men's Club: Homosexuality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity », *Gender & Society*, vol. 10, n° 2, pp. 120-132.

BIZEUL Daniel, 1998, « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », *Revue française de sociologie*, vol. 39, n° 4, pp. 751-787.

BLANCHET Alain, GOTMAN Anne, 1992, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan.

BOLOGNE Jean-Claude, 2010, *L'invention de la drague. Une histoire de la conquête amoureuse*, Paris, Seuil.

BONTE Pierre, BRISEBARRE Anne-Marie, GOKALP Altan (dir.), 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions.

BOUHDIBA Abdelwahab, 1975, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF.

BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

BOURDIEU Pierre, 1984, « La jeunesse n'est qu'un mot. Entretien avec Anne-Marie Métailié », in *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 143-154.

BOURDIEU Pierre, 1990, « La domination masculine », n° 84, septembre 1990, *Masculin/féminin-2*, pp. 3-31.

BOURDIEU Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil.

BOURDIEU Pierre, 2000, « La maison ou le monde renversé », in *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, pp. 61-82.

BOURDIEU Pierre, 2000, « Le sens de l'honneur », in *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, pp. 19-60.

BOURDIEU Pierre, 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil.

BOURQIA Rahma (dir.), 2000, *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, EDDIF.

BOURQIA Rahma, EL HARRAS Mokhtar, BENSALD Driss, 1995, *Jeunesse estudiantine marocaine. Valeurs et stratégies*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.

BOUSQUET Georges-Henri, 1966[1953], *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose (2^e édition).

BOZON Michel, 1981, *Les conscrits*, Paris, Berger-Levrault.

BOZON Michel, 1992, « Sociologie du rituel du mariage », *Population*, vol. 47, n° 2, pp. 409-434.

BOZON Michel, 1993, « L'entrée dans la sexualité adulte : le premier rapport et ses suites », *Population*, vol. 48, n° 5, pp. 1317-1352.

BOZON Michel, 1995, « Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle », in N. Bajos, M. Bozon, A. Giami, V. Doré, Y. Souteyrand (dir.), *Sexualité et sida. Recherches en sciences sociales*, Paris, Agence nationale de la recherche sur le sida (ANRS), pp. 39-56.

BOZON Michel, 1998, « Amour, désir et durée. Cycle de la sexualité conjugale et rapports entre hommes et femmes », in N. Bajos, M. Bozon, A. Ferrand, A. Giami, A. Spira (dir.), *La sexualité aux temps du sida*, Paris, PUF, pp. 175-234.

BOZON Michel, 1998, « La sexualité a-t-elle changé ? Regards sur l'activité sexuelle et sur ses significations à l'ère du sida », in N. Bajos, M. Bozon, A. Ferrand, A. Giami, A. Spira (dir.), *La sexualité aux temps du sida*, Paris, PUF, pp. 11-34.

BOZON Michel, 1999, « Les significations sociales des actes sexuels », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 128, pp. 3-23.

BOZON Michel, 2001, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, n° 41-42, pp. 11-40.

BOZON Michel, 2001, « Sexualité et genre », in J. Laufer, C. Marry, M. Maruani (dir.), *Masculin-Féminin : questions pour les sciences de l'homme*, Paris, PUF, pp. 169-180.

BOZON Michel, 2002, « Des rites de passage aux “premières fois”. Une expérimentation sans fins », *Agora débats/jeunesses*, n° 28, 2002/2, pp. 22-33.

BOZON Michel, 2003, « Sexualité, genre et sciences sociales. Naissance d'un objet », in G. Ignasse, D. Welzer-Lang (dir.), *Genre et sexualités*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-26.

BOZON Michel, 2004, « La nouvelle normativité des conduites sexuelles, ou la difficulté de mettre en cohérence les expériences intimes », in J. Marquet (dir.), *Normes et conduites sexuelles. Approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, pp.15-33.

BOZON Michel, 2009, « Jeunesse et sexualité (1950-2000). De la retenue à la responsabilité de soi », in L. Bantigny, I. Jablonka (dir.), *Jeunesse oblige. Histoire des jeunes en France, XIX^e-XXI^e siècle*, Paris, PUF, pp. 225-243.

BOZON Michel, 2012, « Autonomie sexuelle des jeunes et panique morale des adultes. Le garçon sans frein et la fille responsable », *Agora débats/jeunesses*, n° 60, 2012/1, pp. 121-134.

BOZON Michel, 2013, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Armand Colin (3^e édition).

BOZON Michel, François HÉRAN, 2006, *La formation du couple*, Paris, La Découverte.

BOZON Michel, GIAMI Alain, 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, pp. 68-72.

BOZON Michel, HEILBORN Maria-Luiza, 1996, « Les caresses et les mots. Initiations amoureuses à Rio de Janeiro et à Paris », *Terrain*, n° 27, pp. 37-58 [en ligne : <http://terrain.revues.org/3382>].

BOZON Michel, LERIDON Henri, 1993, « Les constructions sociales de la sexualité », *Population*, vol. 48, n° 5, pp.1173-1196.

BOZON Michel, VILLENEUVE-GOKALP Catherine, 1994, « Les enjeux des relations entre générations à la fin de l'adolescence », *Population*, n° 6, pp. 1527-1556.

BRANCA-ROSOFF Sonia, RAMOGNINO Nicole, 2007, « Normes et sciences humaines. Pratiques expertes/pratiques profanes », *Langage et société*, vol. 1, n° 119, pp. 7-11.

BROQUA Christophe, 2000, « Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, pp. 129-155.

BROQUA Christophe, DESCHAMPS Catherine (dir.), 2014, *L'échange économique-sexuel*, Paris, Éditions EHESS.

BROQUA Christophe, DESCHAMPS Catherine, 2014, « Transactions sexuelles et imbrication des rapports de pouvoir », in C. Broqua, C. Deschamps (dir.), *L'échange économique-sexuel*, pp. 7-16.

BURAWOY Michael, 2012, « La domination culturelle : quand Gramsci rencontre Bourdieu », par Grégory Bekhtari, Mathieu Bonzom et Ugo Palheta, in *Contretemps* [en ligne : <http://www.contretemps.eu/lectures/domination-culturelle-quand-gramsci-rencontre-bourdieu>]

BUSCATTO Marie, 2010, *La fabrique de l'ethnologue. Dans les rouages du travail organisé*, Toulouse, Éditions Octarès.

BUSCATTO Marie, 2012, « Des “études de cas” aux généralisations fondées », *SociologieS* [en ligne : <http://sociologies.revues.org/3939>].

BUTLER Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Politics of Subversion*, New York et Londres, Routledge (traduction française : 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte).

BUTLER Judith, 1999, « Revisiting Bodies and Pleasures », *Theory, Culture and Society*, vol. 16, n° 2, pp. 11-20.

BUTLER Judith, 2002, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Éditions Léo Scheer (édition originale : *The Psychic Life of Power*, Stanford CA, Stanford University Press, 1997).

BUTLER Judith, 2004, « Faire et défaire le genre », conférence donnée le 25 mai 2004 à l'Université de Paris X-Nanterre [en ligne : <http://www.passant-ordinaire.com/revue/50-701.asp>].

BUTLER Judith, 2009, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam (édition originale : *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York et Londres, Routledge, 1993).

BUTLER Judith, 2012, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam (édition originale : *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004).

BUZZI Carlo, CAVALLI Alessandro, DE LILLO Andrea (dir.), 2007, *Rapporto Giovani. Sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologne, Il Mulino.

CALOGIROU Claire, 1989, *Sauver son honneur. Rapports sociaux en milieu urbain défavorisé*, Paris, L'Harmattan.

CALVANESE Ernesto, 2011, *Media e immigrazione tra stereotipi e pregiudizi. La rappresentazione dello straniero nel racconto giornalistico*, Milan, FrancoAngeli.

CALVÈS Anne-Emmanuelle, BOZON Michel, DIAGNE Alioune, KUÉPIÉ Mathias, 2006, « Le passage à l'âge adulte : repenser la définition et l'analyse des premières fois », in P. Antoine, É. Lelièvre et le Groupe de réflexion sur l'approche biographique (GRAB) (dir.), *États flous et trajectoires complexes. Observation, modélisation, interprétation*, Paris, INED, pp. 137-156.

CARNASSALE Dany, 2013, « La 'diversità' imprevista. Negoziations della maschilità, fluttuazioni identitarie e traiettorie alternative di migranti africani in Italia », *Mondi Migranti - Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali*, n° 3/2013, pp. 67-94.

CARRIGAN Tim, CONNELL Raewyn, LEE John, 1985, « Toward a New Sociology of Masculinity », *Theory and Society*, vol. 14, n° 5, pp. 551-604.

CASTELAIN-MEUNIER Christine, 1988, *Les hommes aujourd'hui. Virilité et identité*, Paris, Acropole.

CASTELAIN-MEUNIER Christine, 2005, *Les métamorphoses du masculin*, Paris, PUF.

CAVALLI Alessandro, GALLAND Olivier (dir.), 1993, *L'allongement de la jeunesse*, Arles, Actes Sud.

CAVALLI Alessandro, CICCHELLI Vincenzo, GALLAND Olivier (dir.), *Deux pays, deux jeunesses ?*, Rennes, PUR.

CEFAÏ Daniel, 2012, « Comment généralise-t-on ? Chronique d'une ethnographie de l'urgence sociale », in E. Désveaux, M. de Fornel (dir.), *Faire des sciences sociales. Généraliser*, Paris, Éditions EHESS, pp. 31-57.

CÉSARI Jocelyne, 1998, *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Paris, Complexe.

CHALAND Karine, 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*, tome 2, Paris, L'Harmattan, pp. 31-43.

CHAMBOREDON Jean-Claude, 1985, « Adolescence et post-adolescence : la "juvénisation". Remarques sur les transformations récentes des limites et de la définition sociale de la jeunesse », in A.-M. Alléon, O. Morvan, S. Lebovici (dir.), *Adolescence terminée, adolescence interminable*, Paris, PUF, pp. 13-28.

CHAMBOREDON Jean-Claude, 1991, « Classes scolaires, classes d'âge, classes sociales. Les fonctions de scansion temporelle du système de formation », *Enquête*, n° 6 [en ligne : <http://enquete.revues.org/144>].

CHEBEL Malek, 1988, *L'esprit de sérail. Mythes et pratiques sexuelles au Maghreb*, Paris, Payot.

CHEBEL Malek, 1995, *Encyclopédie de l'amour en islam. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe*, en Perse et en Turquie, Paris, Payot.

CHEBEL Malek, 2002, *Le sujet en islam*, Paris, Seuil.

CHETCUTI Natacha, 2006, « Hétérosexualité », in B. Andrieu (dir.), *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, Éditions CNRS, pp. 229-231.

CHETCUTI Natacha, 2010, *Se dire lesbienne. Vie de couple, sexualité, représentation de soi*, Paris, Payot.

CICCHELLI Vincenzo, 2001, *La construction de l'autonomie. Parents et jeunes adultes face aux études*, Paris, PUF.

CLAIR Isabelle, 2005, *Amours sous silence. La socialisation amoureuse des jeunes de milieux populaires*, thèse de doctorat en sociologie, université Paris V-Descartes.

CLAIR Isabelle, 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, Paris, Armand Colin.

CLAIR Isabelle, 2012, « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *Agora débats/jeunesses*, n° 60, 2012/1, pp. 67-78.

CLAIR Isabelle, 2012, *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin.

CLAIR Isabelle, 2013, « Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? Retour sur quarante ans de réticences », *Cahiers du genre*, n° 54, pp. 93-120.

CLAIR Isabelle, DESCOUTURES Virginie, 2009, *Filles et garçons d'un quartier populaire parisien*, Enquête financée par la Délégation à la politique de la ville et à l'intégration, Mairie de Paris, et le Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

COLLET Beate, SANTELLI Emmanuelle, 2012, « Les descendants d'immigrés en couple mixte au prisme de l'enquête "Trajectoires et origines" », *Enfances, familles, générations*, n° 17, pp. 75-97.

COLLET Beate, SANTELLI Emmanuelle, 2012, *Couples d'ici, parents d'ailleurs. Parcours de descendants d'immigrés*, Paris, PUF.

COMBESSIE Philippe, 2008, « Le partage de l'intimité sexuelle. Pistes pour une analyse du pluripartenariat au féminin », in D. Le Gall (dir.), *Identités et genres de vie. Chroniques d'une autre France*, Paris, L'Harmattan, pp. 261-290.

COMBESSIE Philippe, 2013, « Quand une femme aime plusieurs hommes : le taire ou le dire ? », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 3, pp. 399-407.

COMBESSIE Philippe, 2014, « Femmes seules en milieu "libertin". France, Allemagne, Belgique, Espagne », in C. Broqua, C. Deschamps (dir.), 2014, *L'échange économico-sexuel*, Paris, Éditions EHESS, pp. 267-289

COMBESSIE Philippe, 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, pp. 217-235.

COMBESSIE Philippe, 2014, « Quand les femmes "libertines" parlent de leur sexualité. Analyse des écarts entre discours entendus et pratiques observées », in T. Barthélemy, P. Combessie, L.-S. Fournier, A. Monjaret (dir.), *Ethnographies plurielles*.

Déclinaisons selon les disciplines, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), pp. 259-284.

COMBESSIE Philippe, 2015, « L'argent en milieu "libertin" : entre mise en scène et occultation. Jeux de séduction et mobilité sociale au féminin », *Terrains/Théories*, n° 1/2015 [en ligne : <http://teth.revues.org/422>].

COMBESSIE Philippe, MAYER Sibylla, 2013, « Une nouvelle économie des relations sexuelles ? », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 3, pp. 381-389.

CONNELL Raewyn, 1987, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford CA, Stanford University Press.

CONNELL Raewyn, 1996, « New Directions in Gender Theory, Masculinity Research, and Gender Politics », *Ethnos. Journal of Anthropology*, vol. 61, n° 3-4, pp. 157-176.

CONNELL Raewyn, 2000, « Masculinités et mondialisation », in D. Welzer-Lang (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 195-219.

CONNELL Raewyn, 2000, *The Men and the Boys*, Cambridge (Massachusetts), Polity Press.

CONNELL Raewyn, 2002, *Gender*, Cambridge (Massachusetts), Polity Press.

CONNELL Raewyn, 2005, *Masculinities*, Berkeley, University of California Press (2^e édition ; 1^{re} édition : 1995).

CONNELL Raewyn, 2014, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éditions Amsterdam.

CONNELL Raewyn, MESSERSCHMIDT James W., 2005, « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *Gender & Society*, vol. 19, n° 6, pp. 829-859.

CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques, VIGARELLO Georges, 2011, *Histoire de la virilité*, Paris, Seuil.

CORIJIN Martine, KLIJZING Erik (dir.), 2001, *Transitions to Adulthood in Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

CRAPANZANO Vincent, 1980, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.

CRAWFORD Mary, POPP Danielle, 2003, « Sexual Double Standards: A Review and Methodological Critique of Two Decades of Research », *Journal of Sex Research*, vol. 40, n° 1, pp. 13-26.

CRENSHAW Kimberlé Williams, 2005, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39, pp. 51-82 (édition originale : « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, 1991, pp. 1241-1299).

CUCHE Denys, 2004, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte (3^e édition).

DAKHLIA Jocelyne, 1999, « Entrées dérobées : l'historiographie du harem », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 9 [en ligne : <http://clio.revues.org/282>].

DAKHLIA Jocelyne, 2001, « La “culture nébuleuse”, ou l'Islam à l'épreuve de la comparaison », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2001, vol. 56, n° 6, pp. 1177-1199.

DAKHLIA Jocelyne, 2005, *Islamicités*, Paris, PUF.

DAOUD Zakia, 1994, *Féminisme et politique au Maghreb. Soixante ans de lutte*, Paris, Maisonneuve et Larose.

DAUMAS Maurice, 1996, *La tendresse amoureuse, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Perrin.

DAVIS John, 1977, *People of the Mediterranean: An Essay on Comparative Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

DAYAN-HERZBRUN Sonia, 1991, « La sexualité au regard des sciences sociales », *Sciences sociales et santé*, vol. IX, n° 4, pp. 7-22.

DE LAURETIS Teresa, 1991, « Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: an Introduction », *Differences*, 3 (2) : III-XVIII (traduction française : 2007, « Théorie queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction », in de Lauretis T., *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, pp. 95-122).

DE LAURETIS Teresa, 2007, « La technologie du genre », in T. de Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, pp. 37-94.

DE LAURETIS Teresa, 2007, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute.

DELLA PUPPA Francesco, 2013, « Tensioni e ambivalenze nel cammino verso l'età adulta. Uomini bangladesi in Italia e ricongiungimento familiare », *Mondi Migranti - Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali*, n° 3/2013, pp. 121-143.

DELPHY Christine, 1991, « Penser le genre : quels problèmes », in M. C. Hurtig , M. Kail, H. Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Éditions CNRS, pp. 89-101.

DELPHY Christine, 1998, *L'ennemi principal*, tome 1, *Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse.

DELPHY Christine, 2001, *L'ennemi principal*, tome 2, *Penser le genre*, Paris, Syllepse.

DEMETRIOU Demetrakis Z., 2001, « Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique », *Theory and Society*, vol. 30, n° 3, pp. 337-361 (traduction française : 2015, Demetriou D. Z., « La masculinité hégémonique : lecture critique d'un concept de Raewyn Connell », *Genre, sexualité & société*, n° 13 [en ligne : <http://gss.revues.org/3546>]).

DESCHAMPS Catherine, GAISSAD Laurent, 2008, « Pas de quartier pour le sexe ? », *EchoGéo*, n° 5 [en ligne : <http://echogeo.revues.org/4833>].

DESCHAMPS Catherine, GAISSAD Laurent, TARAUD Christelle (dir.), 2009, *Hétéros. Discours, lieux, pratiques*, Paris, Epel.

DETIENNE Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil.

DEVEREUX Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.

DEVIEILHE Élise, 2013, *Représentations du genre et des sexualités dans les méthodes d'éducation à la sexualité élaborées en France et en Suède*, thèse de doctorat en sociologie, université de Caen.

DIALMY Abdessamad, 2000, *Jeunesse, sida et Islam au Maroc. Les comportements sexuels des Marocains*, Casablanca, EDDIF.

DIALMY Abdessamad, 2008, « La masculinité au Maroc entre traditions, modernité et intégrisme », in E. Uchendu (dir.), *Masculinities in Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA, pp. 73-87.

DIALMY Abdessamad, 2009, *Vers une nouvelle Masculinité au Maroc*, Dakar, CODESRIA.

DIASIO Nicoletta, 2001, *Patrie provisoire. Roma, anni '90 : corpo, città, frontiere*, Milan, FrancoAngeli.

DIASIO Nicoletta, 2010, *Le gouvernement de l'incertitude. Corps, culture matérielle et maillage des temps à l'enfance*, Mémoire de synthèse en vue d'une candidature à l'HDR, université Paris Descartes.

DIASIO Nicoletta, 2012, « Maillage des temps et gouvernement des corps dans la construction des rapports d'âge et de genre », *SociologieS*, [en ligne : <http://sociologies.revues.org/4118>].

DIASIO Nicoletta, VINEL Virginie, 2014, « La préadolescence : un nouvel âge de la vie ? », *Revue des sciences sociales*, n° 51, pp. 8-13.

DODIER Nicolas, 1993, « Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique », *Réseaux*, vol. 11, n° 62, pp. 63-85.

DONALDSON Mike, 1993, « What is Hegemonic Masculinity? », *Theory and Society*, vol. 22, n° 4, pp. 643-657.

DONALDSON Mike, HIBBINS Raymond, HOWSON Richard, PEASE Bob (dir.), 2009, *Migrant Men: Critical Studies of Masculinities and the Migration Experience*, Londres, Routledge.

DONNET Claire, 2013, *Des mobilisations autour de la reconnaissance de l'islam en France : étude de la puissance d'agir de sujets musulmans intégralistes*, thèse de doctorat en sociologie, université de Strasbourg.

DORAIS Michel, 1991, *Tous les hommes le font. Parcours de la sexualité masculine*, Montréal, VLB.

DOUGLAS Mary, 1979, « Les structures du culinaire », *Communications*, n° 31, pp. 145-170.

DOUGLAS Mary, 1998, « La pureté du corps », *Terrain*, n° 31, pp. 5-12 [en ligne : <http://terrain.revues.org/3131>].

DOUGLAS Mary, 2001, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte (édition originale : *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1966).

DURKHEIM Émile, 1911, « Débat sur l'éducation sexuelle », *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 11, pp. 33-47.

DURKHEIM Émile, 1968[1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF.

DURKHEIM Émile, 1969, « La prohibition de l'inceste et ses origines », in *Journal sociologique*, Paris, PUF, pp. 37-101.

EL AYADI Mohammed, RACHIK Hassan, TOZY Mohamed (dir.), 2007, *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Éditions Prologues.

ELIAS Norbert, 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy (édition originale : *Über den Prozess der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle, Haus zum Falken, 1939).

ERIKSON Erik, 1972, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion (édition originale : *Identity Youth and Crisis*, New York, W. W. Norton Company, 1968).

FARRELL Warren, 1974, *The Liberated Man*, New York, Bantam Books.

FASSIN Éric, 1999, « Le "outing" de l'homophobie est-il de bonne politique ? Définition et dénonciation », in D. Borrillo, P. Lascoumes (dir.), *L'homophobie. Comment la définir, comment la combattre*, Paris, ProChoix Éditions, pp. 29-38.

FASSIN Éric, 2005, « Préface à l'édition française (2005), Trouble-genre », in J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, pp. 5-19.

FASSIN Éric, 2005, *L'inversion de la question homosexuelle*, Paris, Éditions Amsterdam.

FASSIN Éric, 2006, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, vol. 3, n° 26, pp. 123-131.

FASSIN Éric, 2008, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », *L'Homme*, 2008/3-4, n° 187-188, pp. 375-392.

FASSIN Éric, 2009, « Conclusion. Le choix de l'hétérosexualité », in C. Deschamps, L. Gaissad, C. Taraud (dir.), *Hétéros. Discours, lieux, pratiques*, Paris, Epel, pp. 215-220.

FASSIN Éric, MEMMI Dominique, 2004, « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », in D. Fassin, D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions EHESS, pp. 9-33.

FASTEAU Marc Feigen, 1975, *The Male Machine*, New York, Doll.

FERRERO CAMOLETTO Raffaella, 2013, « Ridere e parlare di sesso : una costruzione plurale delle maschilità eterosessuali », in *Salute e società*, n° 2/2013, pp. 59-76.

FERRERO CAMOLETTO Raffaella, BERTONE Chiara, 2009, « Like a sex machine? La naturalizzazione della sessualità maschile », in E. Ruspini (dir.), *Uomini e corpi. Una riflessione sui rivestimenti della mascolinità*, Milan, FrancoAngeli, pp. 133-150.

FERRIÉ Jean-Noël, 2004, *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites, règles et routine*, Paris, Karthala.

FLOOD Michael, 2008, « Men, Sex and Homosociality. How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *Men and Masculinities*, vol. 10, n° 3, pp. 339-359.

FLOOD Michael, GARDINER Judith Kegan, PEASE Bob, PRINGLE Keith (dir.), 2007, *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, Routledge, New York et Londres.

FOUCAULT Michel, 1994, « Non au sexe roi », in *Dits et écrits*, Tome III, pp. 256-269.

FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1976, *Histoire de la sexualité*, tome I. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1977, « Corso del 7 gennaio 1976 », in A. Fontana , P. Pasquino (dir.), *Microfisica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 163-177 (repris in « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard-Seuil, « Cours du 7 janvier 1976 », pp. 21-36, 1997).

FOUCAULT Michel, 1982, « Le combat de la chasteté », *Communications*, n° 35, pp. 15-25.

FOUCAULT Michel, 1984, *Histoire de la sexualité*, tome II. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1984, *Histoire de la sexualité*, tome III. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1988, « Technologies of the self », in P. H. Hutton, H. Gutman , L. H. Martin (dir.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Anherst, The University of Massachusetts Press, pp. 16-49.

FOUCAULT Michel, 1992, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard (édition originale : *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982).

FOUCAULT Michel, 1994, « Choix sexuel », in *Dits et écrits*, tome IV, pp. 320-335.

FOUCAULT Michel, 1994, « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A Miller, C. Millot, G. Wajeman), in *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, pp. 298-329.

FOUCAULT Michel, 1994, « Le vrai sexe », in *Dits et écrits*, tome IV, pp. 115-123.

FOUCAULT Michel, 1994, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », in *Dits et écrits*, tome IV, pp. 735-746.

FOUCAULT Michel, 1994, « Sexualité et solitude », in *Dits et écrits*, tome IV, pp. 168-178.

FOUCAULT Michel, 1994, *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1994, *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1994, *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1997, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1999, « *Les anormaux* ». *Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil-Gallimard.

FOUQUET Thomas, 2014, « Penser au-delà du “terrain sexuel” à Dakar : éléments d’une épistémologie située », *Questions de recherche*, n° 44, pp. 1-20.

FREUD Sigmund, 1988, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot (édition originale : *Totem und Tabu : einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Vienne, Hugo Heller, 1913).

FREUD Sigmund, 1989, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard (édition originale : *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig et Vienne, Franz Deuticke, 1905).

FREY Yves, 2008, « Les Alsaciens venus d’ailleurs », *Hommes et migrations*, n° 1273, pp. 52-73.

GAGNON John H., SIMON William, 2005 [1973], *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, Brunswick (New Jersey), Transactions Publishers.

GAGNON John H., SIMON William, 2008, « Les origines sociales du développement sexuel », in Gagnon J., *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot, pp. 37-68 (édition originale : J. H. Gagnon, W. Simon, 2005[1973], « The Social Origins of Sexual Development », in J. H. Gagnon, W. Simon., *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, Brunswick [New Jersey], Transactions Publishers, pp. 1-20).

GAGNON John, 2008, « L’utilisation explicite et implicite de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », in J. Gagnon, *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot, pp. 69-135 (édition originale : « The Implicit and Explicit Use of the Scripting Perspective in Sex Research », *Annual Review of Sex Research*, 1990, n° 1, pp. 1-43).

GAGNON John, 2008, *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot.

GALLAND Olivier, 2001, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *Revue française de sociologie*, vol. 42, n° 4, pp. 611-640.

GALLAND Olivier, 2009, *Les jeunes*, Paris, La Découverte.

GALLAND Olivier, 2011, *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin (5^e édition).

GHOUSSOUB Mai, SINCLAIR-WEBB Emma (dir.), 2000, *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Londres, Saqi Books.

GIAMI Alain, 1999, « Cent ans d'hétérosexualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 128, pp. 38-45.

GIAMI Alain, 2008, « John Gagnon et la perspective des scripts de la sexualité. Préface », in J. Gagnon, *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot, pp. 7-36.

GIDDENS Anthony, 1987, *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF (édition originale : *The Constitution of Society: Introduction of the Theory of Structuration*, Berkeley CA, University of California Press, 1984).

GIDDENS Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press.

GIDDENS Anthony, 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan (édition originale : *The Consequences of Modernity*, Cambridge [Massachusetts], Polity Press, 1990).

GILMORE David D. (dir.), 1987, *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D. C., American Anthropological Association.

GILMORE David D., 1982, « Anthropology of the Mediterranean Area », *Annual Review of Anthropology*, n° 11, pp. 175-205.

GILMORE David D., 1990, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven Yale University Press.

GILMORE David D., 2001, « Why Sexual Segregation? », in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean*, Paris-Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose-MMSH, pp. 111-132.

GIRAUD Colin, 2012, « Structurer la comparaison par l'expérience de l'écriture », *Revue internationale de politique comparée*, n° 19, pp. 95-113.

- GLOWCZEWSKI Barbara, 1995, *Adolescence et sexualité. L'entre-deux*, Paris, PUF.
- GODELIER Maurice, 1982, *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
- GODELIER Maurice, 1992, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 94, n° 94, pp. 3-24.
- GODELIER Maurice, 2001, « La sexualité est toujours autre chose qu'elle-même », *Esprit*, mars-avril 2001, pp. 96-104.
- GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *Interactional Ritual: Essays in the Face-to-Face Behavior*, New York, Doubleday Anchor, 1967).
- GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963).
- GOFFMAN Erving, 1987, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1, La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *The Presentation of the Self in Everyday Life*, New York, Doubleday Anchor, 1959).
- GOFFMAN Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *Frame Analysis: an Essay of the Organization of Experience*, New York, Harper & Row, 1974).
- GOUIRIR Malika, 1998, « L'observatrice, indigène ou invitée ? Enquêter dans un univers familier », *Genèses*, vol. 32, n° 32, pp. 110-126.
- GOURARIER Mélanie, 2012, *Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes. Une ethnographie des sociabilités masculines hétérosexuelles au sein de la Communauté de la séduction en France*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales.
- GOURARIER Mélanie, 2013, « La Communauté de la séduction en France. Des apprentissages masculins », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 3, pp. 425-432.
- GOURARIER Mélanie, REBUCINI Gianfranco, VÖRÖS Florian, 2015, « Penser l'hégémonie », *Genre, sexualité & société*, n° 13, [en ligne : <http://gss.revues.org/3530>].

GRAMSCI Antonio, 1970, *La questione meridionale*, F. De Felice et V. Parlato (dir.), Rome, Editori Riuniti.

GRAMSCI Antonio, 1971, « Alcuni temi della questione meridionale », in *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Turin, Einaudi, pp. 137-158.

GRAMSCI Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, V. Gerratana, (dir.) Turin, Einaudi.

GRAMSCI Antonio, 2012, *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique.

GREEN Adam Isaiah, 2008, « Erotic Habitus: Toward a Sociology of Desire », *Theory and Society*, vol. 37, n° 6, pp. 597-626.

GREEN Adam Isaiah, 2014, « The Sexual Fields Framework », in A.I. Green, *Sexual Fields: Toward a Sociology of Collective Sexual Life*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 25-56.

GROSS Neil, 2005, « The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered », *Sociological Theory*, vol. 3, n° 3, pp. 286-311.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2000, *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrés nord-africains*, Paris, Grasset/Le Monde.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2004, « De nouveaux ennemis intimes : le garçon arabe et la fille beurette », in N. Guénif-Souilamas, É. Macé, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*, pp. 59-95.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2005, « La réduction à son corps de l'indigène de la république », in N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, pp. 199-208.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, MACÉ Éric, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

GUILLAUMIN Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes.

HAMEL Christelle, 2002, « En milieu maghrébin, une question d'honneur », in R.-M. Lagrave, A. Gestin, E. Lepinard, G. Pruvost (dir.), *Dissemblances : jeux et enjeux du genre*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 37-50.

HAMEL Christelle, 2002, « La masculinité dans le contexte de la galère : le cas de garçons français maghrébins face aux risques d'infection par le VIH », in ANRS, *Sida, immigration et inégalités. Nouvelles réalités, nouveaux enjeux*, Paris, Éditions de l'Agence nationale de recherche sur le sida, pp. 85-98.

HAMEL Christelle, 2003, « "Faire tourner les meufs". Les viols collectifs : discours des médias et des agresseurs », *Gradhiva*, n° 33, pp. 85-92

HAMEL Christelle, 2003, « Maghreb », in L.-G. Tin (dir.), *Dictionnaire de l'homophobie*, pp. 274-277.

HAMEL Christelle, 2003, *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

HAMEL Christelle, 2005, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *Migrations société*, vol. 17, n° 99-100, pp. 91-104.

HAMEL Christelle, 2006, « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendant-e-s de migrant-e-s originaires du Maghreb et la virginité », *Nouvelles questions féministes*, vol. 25, n° 1, pp. 41-58.

HAMEL Christelle, 2012, « Devenir lesbienne : le parcours de jeunes femmes d'origine maghrébine », *Agora débats/jeunesses*, n° 60, 2012/1, pp. 93-105.

HARRAMI Noureddine, MELLITI Imed (dir.), 2012, *Visions du monde et modernités religieuses. Regards croisés*, Paris, Publisud.

HEARN Jeff, 1991, *Men in the Public Eye: The Construction and Deconstruction of Public Men and Public Patriarchies*, Londres, Harper Collins.

HÉRITIER Françoise, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

HÉRITIER Françoise, 2002, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob.

HERTZ Ellen, MARTIN Hélène, REY Séverine, 2002, « Composer avec l'égalité : re(ma)niements masculins », in *Nouvelles questions féministes*, vol. 21, n° 3, pp. 4-13.

HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

HERZFELD Michael, 1980, « Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems », *Man*, n° 15, pp. 339-351.

HERZFELD Michael, 2007, *L'intimité culturelle. Poétique sociale de l'État nation*, Québec, PUL, 2007 (édition originale : *Cultural Intimacy: The Social Poetics in the Nation-State*, New York et Londres, Routledge, 1997).

HOARE George, SPERBER Nathan, 2013, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte.

HOBBSAWM Eric, 1983, « Introduction: Inventing Traditions », in E. Hobsbawm, T. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14.

HOLLAND Janet, RAMAZANOGLU Caroline, SHARPE Sue, THOMSON Rachel, 1998, *The Male in the Head: Young People, Heterosexuality and Power*, Londres, Tufell Press.

HOLLAND Janet, RAMAZANOGLU Caroline, SHARPE Sue, THOMSON Rachel, 2002, « Le mâle dans la tête : réputation sexuelle, genre et pouvoir », *Mouvements*, vol. 2, n° 20, pp. 75-83.

IGNASSE Gérard, WELZER-LANG Daniel (dir.), 2003, *Genre et sexualités*, Paris, L'Harmattan.

JACKSON Stevi, 1999, *Heterosexuality in question*, Londres, Sage.

JACKSON Stevi, SCOTT Sue, 2004, « Sexual Antinomies in Late Modernity », *Sexualities*, vol. 7, n° 2, pp. 233-248.

JACKSON Susan M., CRAM Fiona, 2003, « Disrupting the Sexual Double Standard: Young Women's Talk about Heterosexuality », in *British Journal of Social Psychology*, vol. 42, n° 1, pp. 113-127.

JAUNAIT Alexandre, LE RENARD Amélie, MARTEU Élisabeth, 2013, « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 49, pp. 5-23.

JUNTUNEN Marko, 2002, *Between Morocco and Spain: Men, Migrant Smuggling and a Dispersed Moroccan Community*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki.

KKATZ Jonathan Ned, 2001, *L'invention de l'hétérosexualité*, Paris, Epel (édition originale : *The Invention of Heterosexuality*, New York, Dutton, 1995).

KAUFMANN Jean-Claude, 1996, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan.

KEBABZA Horia, WELZER-LANG Daniel, 2003, *Jeunes filles et garçons des quartiers : une approche des injonctions de genre*, Toulouse, Rapport GIP Justice et Délégation interministérielle à la ville.

KEHILY Mary Jane, 2007, « Masculinities and Humour », in M. Flood, J. K. Gardiner B. Pease, K. Pringle (dir.), *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, Routledge, New York et Londres, pp. 320-321.

KERGOAT Danièle, 1995, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Sénotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, pp. 35-44.

KHARMOUDI Mustapha, 2009, *Ô Besançon, une jeunesse 70*, Paris L'Harmattan.

KHOSROKHAVAR Farhad, 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.

KIMMEL Michael Scott, 1995, *The Politics of Manhood*, Philadelphia, Temple University Press.

KIMMEL Michael Scott, 1996, *Manhood in America: A Cultural History*, New York, Free Press.

KIMMEL Michael Scott, 2005, « Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity », in M. S. Kimmel (dir.), *The Gender of Desire: Essays on Male Sexuality*, Albany (NY), State University of New York Press, pp. 25-42.

KIMMEL Michael Scott, PLANTE Rebecca, 2005, « The Gender of Desire: The Sexual Fantasies of Women and Men », in M. S. Kimmel (dir.), *The Gender of Desire: Essays on Male Sexuality*, Albany (NY), State University of New York Press, pp. 45-64.

KINSEY Alfred Charles *et al.*, 1948, *Le comportement sexuel de l'homme*, Paris, Éditions du Pavois (édition originale : A. C. Kinsey, W. B. Pomeroy, C. E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1948).

KOROBOV Neill, 2008, « Expanding Hegemonic Masculinity: The Use of Irony in Young Men's Stories about Romantic Experiences », *American Journal of Men's Health*, vol. 3, n° 4, pp. 286-299.

KOSOFSKY SEDGWICK Eve, 1985, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press.

KOSOFSKY SEDGWICK Eve, 1990, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press (traduction française : 2008, *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam).

KRAFFT-EBING Richard, 1990, *Psychopatia sexualis. Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes*, édition refondue par Albert Moll, Paris, Éditions Climats et Librairie Thierry Garnier.

KRAUS Cynthia, 2005, « Note sur la traduction », in J. Butler, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, pp. 21-24.

LA CECLA Franco, 2010, *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, Milan, Elèuthera.

LA SOUDIÈRE Martin (de), 1988, « L'inconfort du terrain. "Faire" la Creuse, le Maroc, la Lozère... », *Terrain*, n° 11, [en ligne : <http://terrain.revues.org/3316>].

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1987, « Discriminations garçon/fille à la naissance et dans la petite enfance au Maghreb », *Littérature orale arabo-berbère*, n° 18, 1987, pp. 127-158.

LAGRANGE Frédéric, 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, université Paris Sorbonne/Paris IV.

LAGRANGE Hugues, LHOMOND Brigitte, 1997, *L'entrée dans la sexualité. Le comportement des jeunes dans le contexte du sida*, Paris, La Découverte.

LAPEYRONNIE Didier, 2005, « La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers », in N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, pp. 209-218.

LAPEYRONNIE Didier, 2008, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont.

LAQUEUR Thomas W., 1992, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard (édition originale : *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge [Massachusetts], Harvard University Press, 1990).

LAUFER Jacqueline, MARRY Catherine, MARUANI Margaret (dir.), *Masculin-Féminin : questions pour les sciences de l'homme*, Paris, PUF.

LE BRAS Hervé, « Les politiques de l'âge », *L'Homme*, n° 167-168, 2003/3, pp. 25-48

LE BRETON David, 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.

LE BRETON David, 2004, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF.

LEBRUN Aurélie, 2003, *Prendre et trouver sa place : discours hétéronormatifs et pratiques hétérosexuelles dans un cruising bar de Montréal*, thèse présentée au département de géographie de l'Université McGill, Montréal.

LECCARDI Carmen, 2002, « Ruoli di genere e immagini della vita di coppia », in C. Buzzi, A. Cavalli, A. De Lillo (dir.), *Giovani del nuovo secolo. V rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologne, Il Mulino, pp. 229-255.

LECCARDI Carmen, 2006, « Ridefinizione del futuro e nuove individualità giovanili », *La società degli individui*, n° 25, 2006/1, pp. 79-98.

LECCARDI Carmen, 2006, « Les ambivalences de la mise en couple en Italie. Nouvelles tendances et échos du passé », in A. Cavalli, V. Cicchelli, O. Galland (dir.), *Deux pays, deux jeunesse ?*, Rennes, PUR, pp. 69-76.

LECCARDI Carmen, 2009, *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, Laterza, Rome-Bari.

LECCARDI Carmen, 2014, « Young People and the New Semantics of the Future », *Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia*, vol. 5, n° 10, pp. 41-54.

LEGRAND Monique, VOLERY Ingrid, 2012, « Introduction au dossier “Genre et vieillissement” », *SociologieS* [en ligne <http://sociologies.revues.org/4116>].

LEMERCIER Élise, 2010, « Garçons et filles – L’expérimentation des rencontres affectives », in F. Lorcerie (dir.), *Pratiquer les frontières : jeunes migrants et descendants de migrants dans l’espace franco-maghrébin*, Paris, CNRS Éditions.

LENCLUD Gérard, 1987, « La tradition n’est plus ce qu’elle était... Sur la notion de “tradition” et de “société traditionnelle” en ethnologie », *Terrain*, n° 9 [en ligne : <http://terrain.revues.org/3195>].

LEPOUTRE David, 1997, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.

LEVY Donald P., 2007, « Hegemonic Masculinity », in M. Flood, J. K. Gardiner, B. Pease, K. Pringle (dir.), *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, Routledge, New York et Londres, pp. 253-255.

LINDISFARNE Nancy, 1994, « Variant Masculinities, Variant Virginites: Rethinking ‘honour and shame’ », in A. Cornwall, N. Lindisfarne (dir.), 1994, *Dislocating Masculinity : Comparative Ethnographies*, New York et Londres, Routledge, pp. 82-96.

LÖWY Ilana, 2006, *L’emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*, Paris, La Dispute.

LUHMAN Niklas, 1996, *Amour comme passion. De la codification de l’intimité*, Paris, Auber (édition originale : *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986).

LUSHER Dean, ROBINS Garry, 2009, « Hegemonic and Other Masculinities in Local Social Contexts », *Men and Masculinities*, vol. 11, n° 4, pp. 387-423.

MACHEREY Pierre, 2009, « Pour une histoire naturelle des normes », in P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique, Paris, pp. 71-97.

MADDANU Simone, 2013, *Musulmans européens en mouvement. Pratiques et expériences quotidiennes chez les jeunes musulmans italiens*, Paris, Halfa.

MAHER Vanessa, 2001, « How do you Translate Pudeur? From Table Manners to Eugenics », in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean*, Paris-Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose-MMSH, pp. 157-177.

MAHFOUD-DRAOUI Dorra, MELLITI Imed, 2006, *De la difficulté de grandir. Pour une sociologie de l'adolescence en Tunisie*, Tunis, Centre de publication universitaire.

MAHMOOD Saba, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte (édition originale : *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005).

MALINOWSKI Bronislaw, 1967, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot (édition originale : *Sex and Repression in Savage Society*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1927).

MALINOWSKI Bronislaw, 1980, « Le crime et la coutume dans les sociétés primitives », in B. Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, pp. 5-93.

MARCUSE Herbert, 1968, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éditions de Minuit (édition originale : *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964).

MAROUANE Leila, 2007, *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, Paris, Albin Michel.

MASSAD Joseph A., 2007, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press.

MASTERS William, JOHNSON Virginia, 1966, *Human Sexual Response*, Toronto et New York, Bantam Books (traduction française : 1968, *Les réactions sexuelles*, Paris, Robert Laffont).

MASTERS William, JOHNSON Virginia, 1970, *Human Sexual Inadequacy*, Boston, Little, Brown (traduction française : 1971, *Les mésententes sexuelles et leur traitement*, Paris, Robert Laffont).

MATHIEU Nicole-Claude, 1985, *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

MATHIEU Nicole-Claude, 1991, « Différenciation des sexes », in P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 660-664.

MATHIEU Nicole-Claude, 1991, « Identité sexuelle, sexuée, de sexe ? Trois modes de conceptualisation de la relation entre sexe et genre », *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, pp. 227-266.

MATHIEU Nicole-Claude, 1999, « Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine », *Les temps modernes*, n° 604, mai-juin-juillet, pp. 286-324.

MAUGER Gérard, 1991, « Enquêter en milieu populaire », *Genèse*, vol. 6, n° 6, pp. 125-143.

MAUGER Gérard, 2010, « Jeunesse : essai de construction d'objet », *Agora débats/jeunesses*, n° 56, 2010/3, pp. 9-24.

MAUNAYE Emmanuelle, MOLGAT Marc (dir.), 2003, *Les jeunes adultes et leurs parents. Autonomie, liens familiaux et modes de vie*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval et Éditions de l'IQRC.

MAUSS Marcel, 1950 [1936], « Les techniques du corps », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 364-386.

MEAD Margaret, 1969, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon.

MELLITI Imed, 2002, « Seuils, passages et transitions. La liminarité dans la culture maghrébine », in M. Kerrou (dir.), *Public et privé en Islam. Espaces, autorités et libertés*, Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 177-199.

MELLITI Imed, 2008, « Les jeunes et la religion au Maghreb : entre individualisation et retour à la communauté », in I. Melliti, D. Mahfouhd-Draoui, R. Ben Amor, S. Ben Fredj (dir.), *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*, Tunis, UNICEF, pp. 63-73.

MELLITI Imed, 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, pp. 27-46, pp. 29-32.

MELLITI Imed, 2012, « Le mariage en terre d'Islam », in N. Harrami, I. Melliti (dir.), *Visions du monde et modernités religieuses. Regards croisés*, pp. 182-183.

MELLITI Imed, HARRAMI Nouredine, 2012, « Introduction », in N. Harrami, I. Melliti (dir.), *Visions du monde et modernités religieuses. Regards croisés*, pp. 9-24.

MEMMI Dominique, 2014, *La revanche de la chair. Essai sur les nouveaux supports de l'identité*, Paris, Seuil.

MENDÈS-LEITE Rommel, PROTH Bruno, 2000, « D'une norme à l'autre ? De quelques conséquences de l'assignation sexuelle », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, pp. 71-90.

MERNISSI Fatima, 1983, *Sexe, idéologie, Islam*, Paris, Tierce (édition originale : *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Londres, Saqi, 1975).

MERNISSI Fatima, 2001, *Le harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel.

MESSNER Michael A., 1997, *Politics of Masculinities: Men in Movements*, Thousand Oaks CA, Sage.

MESSNER Michael A., 2012, « Les limites du "rôle de sexe masculin". Une analyse du Men's Liberation et du discours des mouvements des droits des hommes », in D. Dulong, C. Guionnet, É. Neveu (dir.), *Boys Don't Cry ! Les coûts de la domination masculine*, Rennes, PUR, pp. 143-165.

MITCHELL Jon P., 2002, « Honour and Shame », in A. Barnard, J. Spencer (dir.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York et Londres, Routledge, pp. 424-425.

MONJARET Anne, PUGEAULT Catherine (dir.), 2014, *Le sexe de l'enquête : approches sociologiques et anthropologiques*, Lyon, ENS Éditions.

MONJARET Anne, PUGEAULT Catherine, 2014, « Le travail du genre sur le terrain. Retours d'expériences dans la littérature méthodologique en anthropologie et en sociologie », in A. Monjaret, C. Pugeault (dir.), *Le sexe de l'enquête : approches sociologiques et anthropologiques*, Lyon, ENS Éditions, pp. 19-78.

MOSSE George L., 1996, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, New York, Oxford University Press (traduction française : *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbeville, 1997).

MOSSUZ-LAVAU Janine, 2002, *La vie sexuelle en France*, Paris, La Martinière.

MOUJOURD Nasima, 2008, « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe. Au-delà des visions binaires », *Les cahiers du Cedref*, n° 16, [en ligne : <http://cedref.revues.org/577>].

MUCCHIELLI Laurent, 1998, « Lepoutre (David), Cœur de banlieue. Codes, rites et langages », *Revue française de sociologie*, 1998, vol. 39, n° 3, pp. 616-619.

MUCCHIELLI Laurent, 2005, *Le scandale des « tournantes ». Dérives médiatiques, contre-enquête sociologique*, Paris, La Découverte.

NAÂMANE-GUESSOUS Soumaya, 1996, *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca, EDDIF.

NAÂMANE-GUESSOUS Soumaya, GUESSOUS Chakib, 2005, *Grossesses de la honte. Enquête raisonnée sur les filles mères et les enfants abandonnés au Maroc*, Casablanca, Le Fennec.

OAKLEY Ann, 1972, *Sex, Gender and Society*, Londres, Temple Smith.

OUARDANI Mohamed, 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, Université Marc-Bloch – Strasbourg II.

OUTHWAITEL William, 1998, « L'actualité du paradigme herméneutique », *Intellectica*, 1998/1-2, n° 26-27, pp. 135-148.

OUZGANE Lahoucine, 2006, « Islamic Masculinities: an Introduction », in L. Ouzgane (dir.), *Islamic Masculinities*, Londres, Zed Books.

OUZGANE Lahoucine., 2003, « Islamic Masculinities: an Introduction », *Men and Masculinities*, vol. 5, n° 3, pp. 231-235.

PASCOE C. J., 2007, *Dude, You're a Fag. Masculinity and Sexuality in High School*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.

PERISTIANY Jean G. (dir.), 1965, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld & Nicholson.

PIÑA-CABRAL João, 1989, « The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: a Critical View », *Current Anthropology*, vol. 30, n° 3, pp. 399-406.

PITT-RIVERS Julian A., 1997, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Hachette (édition originale : *The Fate of Shechem or The Politics of Sex. Essay in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977).

PLUMMER David, 1999, *One of the Boys: Masculinity, Homophobia and Modern Manhood*, New York, Harrington Park Press.

POLLAK Michael, 1982, « L'homosexualité masculine, ou le bonheur dans le ghetto? », *Communications*, n° 35, pp. 37-55.

POUILLON Jean, 1977, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 15, pp. 203-211.

PROTH Bruno, 2002, *Lieux de drague. Scènes et coulisses d'une sexualité masculine*, Toulouse, Octares Éditions.

PUAR Jasbir K., 2012, *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 Septembre*, Paris, Éditions Amsterdam.

RABINOW Paul, 1988, *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette (édition originale : *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1977).

RADIMSKA Radka, 2003, « La différence des sexes en tant que fondement de la vision et de la division du monde », *Sens Public*, Octobre 2003 [en ligne : <http://www.sens-public.org/spip.php?article51>].

RAULT Wilfred et le groupe CSF, 2011, « Les orientations intimes des premier.e.s pacsé.e.s », *Population*, vol. 66, n° 2, pp. 343-372.

RAULT Wilfred, 2007, « Entre droit et symbole. Les usages sociaux du pacte civil de solidarité », *Revue française de sociologie*, vol. 48, n° 3, pp. 555-586.

RAULT Wilfred, 2007, « Nouvelles formes d'union, nouveaux rituels. Le PACS comme expression d'un engagement privé ? », *Informations sociales*, vol. 8, n° 144, pp. 86-94.

REBUCINI Gianfranco, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

REBUCINI Gianfranco, 2013, « Masculinités hégémoniques et “sexualités” entre hommes au Maroc. Entre configurations locales et globalisation des catégories de genre et de sexualité », *Cahiers d'études africaines*, 2013/1, n° 209-210, pp. 387-415.

RENNES Juliette, 2009, « Dossier. La tyrannie de l'âge », *Mouvements*, vol. 3, n° 59, pp. 7-10.

RICH Adrienne, 1981, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles questions féministes*, n° 1, pp. 15-43 (édition originale : « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs*, vol. 5, n° 4, 1980, pp. 631-660).

RICH Adrienne, 2010, *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, Genève-Lausanne, Mamamélis-Nouvelles questions féministes.

RICŒUR Paul, 1983, *Temps et récit*, tome I, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil.

RIOT-SARCEY Michèle, 2010, « Michel Foucault pour penser le genre : sujet et pouvoir », in D. Chaubaud-Rychter, V. Descoutures, A.-M. Devreux, E. Varikas (dir.), *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*, Paris, La Découverte, pp. 485-498.

ROBINSON Victoria, 2007, « Heterosexuality », in M. Flood, J. K. Gardiner, B. Pease, K. Pringle (dir.), *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, Routledge, New York et Londres, pp. 256-260.

ROCHEFORT Florence, SANNA Maria Eleonora (dir.), 2013, *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin.

ROUX Sébastien, 2011, *No money, no honey. Économies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, Paris, La Découverte.

RUBIN Gayle 1975, « The Traffic in Women : Notes on the 'Political Economy' of Sex », in R. R. Reiter (dir.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, pp. 157-210 (traduction française : « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du Cedref*, n° 7, 1998, en ligne : <http://cedref.revues.org/171>).

RUBIN Gayle, BUTLER Judith, 2001, *Marché au sexe*, Paris, Epel.

RUSPINI Elisabetta, 2012, « Chi ha paura dei men's studies ? », *AG AboutGender*, vol. 1, n° 1, pp. 37-49.

SAAADI-MOKRANE Djamila, 2004, « Petit lexique du dragueur algérois », in F. Benslama, N. Tazi (dir.), 2004, *La virilité en Islam*, pp. 181-186.

SABBAH Fatna Ait, 1982, *La femme dans l'inconscient musulman. Désir et pouvoir*, Paris, Le Sycomore.

SAID Edward, 1980, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil (édition originale : *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978).

SALCEDO ROBLEDO Manuela, 2011, « Bleu, blanc, gris... la couleur des mariages. Altérisation et tactiques de résistance des couples binationaux en France », *L'espace politique*, vol. 13, n° 1 [en ligne : <http://espacepolitique.revues.org/1869>]

SANTELLI Emmanuelle, 2007, *Grandir en banlieue. Parcours et devenir de jeunes Français d'origine maghrébine*, Paris, CIEMI.

SAWYER Jack, 1971, *On Male Liberation*, Pittsburgh, Know.

SAYAD Abdelmalek, 1979, « Qu'est-ce qu'un immigré ? », *Peuples méditerranéens*, n° 7, pp. 3-23.

SAYAD Abdelmalek, 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.

SCABINI Eugenia, DONATI Pierpaolo (dir.), 1988, *La famiglia « lunga » del giovane adulto*, Milan, Vita e Pensiero.

SCHLAGDENHAUFFEN Régis, 2014, « Parler de sexualité en entretien. Comment rendre publics des propos privés », *Hermès. La Revue*, n° 69, pp. 34-38.

SCOTT Joan Wallach, 1988, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les cahiers du GRIF*, « Le genre de l'histoire », n° 37-38, pp. 125-153 (édition originale : « Gender: A Useful Category of Historical Analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, n° 5, 1986, pp. 1053-1075).

SCOTT Joan Wallach, 1998, *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel (édition originale : *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge [Massachusetts], Harvard University Press, 1996).

SEGALEN Martine, 1998, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.

SEIDLER Victor J., 1989, *Rediscovering Masculinity : Reason, Language and Sexuality*, Londres, Routledge.

SELLAMI Meryem, 2014, *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*, Québec, PUL.

SERHANE Abdelhak, 2000, *L'amour circoncis*, Casablanca, EDDIF.

SHEPARD Todd, 2012, « 'Something Notably Erotic': Politics, 'Arab Men', and Sexual Revolution in Post-decolonization France, 1962-1974 », *The Journal of Modern History*, vol. 84, n° 1, pp. 80-115.

SIMON Patrick, 2002, « "Construction et pratiques de la sexualité des garçons d'origine maghrébine en quartier populaire". Entretien avec Christelle Hamel », *Mouvements*, 2002/2 n° 20, pp. 57-65.

SIMON Patrick, 2002, « Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité ? » Entretien avec Michel Bozon, *Mouvements*, 2002/2 n°20, pp. 15-22.

SIMON Pierre, GONDONNEAU Jean, MIRONER Lucien, DOURLLEN-ROLLIER Anne-Marie, 1972, *Rapport sur le comportement sexuel des Français*, Paris, Julliard et Charron.

SIMON William, GAGNON John H., 1986, « Sexual Scripts: Permanence and Change », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 15, n° 2, pp. 97-120.

SINGLY François (de), 2000, « Penser autrement la jeunesse », *Lien social et politiques*, n° 43, pp. 9-21.

SOHN Anne-Marie, 2009, « *Sois un homme !* ». *La construction de la masculinité au XIX^e siècle*, Paris, Seuil.

SPIRA Alfred, BAJOS Nathalie et le groupe ACSF, 1993, *Les comportements sexuels en France*, Paris, La Documentation française.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2006, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam (édition originale : « Can the Subaltern Speak ? », in C. Nelson, L. Grossberg [dir.], *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres, Macmillan, 1988, pp. 271-313).

STELLINGER Anna (dir.), 2008, *Les jeunesses face à leur avenir. Une enquête internationale*, Paris, Fondation pour l'innovation politique.

STOLLER Robert, 1968, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York, Science House.

STOLLER Robert, 1989, *Masculin ou féminin ?*, Paris, PUF (édition originale : *Presentations of Gender*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1985).

TABET Paola, 1998, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris-Montréal, L'Harmattan.

TABET Paola, 2004, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan.

TABET Paola, 2014, « Échange économique-sexuel et continuum », in C. Broqua, C. Deschamps (dir.), 2014, *L'échange économique-sexuel*, Paris, Éditions EHESS, pp. 19-59.

TARAUD Christelle, 2003, *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc, 1830-1962*, Paris, Payot.

TARAUD Christelle, 2003, *Mauresques. Femmes orientales dans la photographie coloniale, 1860-1910*, Paris, Albin Michel.

TARAUD Christelle, 2011, « Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 33, pp. 157-191.

TERSIGNI Simona, 2001, « “Honneur maghrébin”, différence culturelle et intégration. Variations sur quelques mots/maux des sciences sociales », *Confluences Méditerranée*, vol. 4, n° 39, pp. 55-65.

TERSIGNI Simona, 2001, « La virginité des filles et l'“honneur maghrébin” dans le contexte français », *Hommes et migrations*, n° 1232, pp. 34-40.

TERSIGNI Simona, 2008, « Jalons pour une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations et des relations interethniques en France », *Les cahiers du Cedref*, n° 16 [en ligne : <http://cedref.revues.org/602>].

THÉRY Irène, 2007, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob.

THOMAS Keith, 1959, « Double standard », *Journal of the History of Ideas*, vol. 20, n° 2, pp. 195-216.

THORNE Barrie, 1993, *Gender Play: Girls and Boys in School*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press.

TIEZTE Nikola, 2002, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris, L'Harmattan.

TILLION Germaine, 1966, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil.

TIN Louis-Georges, 2003, « Hétérosexisme », in L.-G. Tin (dir.), *Dictionnaire de l'homophobie*, Paris, PUF, pp. 207-211.

TIN Louis-Georges, 2008, *L'invention de la culture hétérosexuelle*, Paris, Autrement.

TIN Louis-Georges, 2009, « Comment peut-on être hétérosexuel ? », in C. Deschamps, L. Gaissad, C. Taraud (dir.), *Hétéros. Discours, lieux, pratiques*, Paris, Epel, pp. 17-27.

TOURAILLE Priscille, 2011, « Séminaire "L'entrée dans la sexualité : enjeux théoriques et méthodologiques d'une ethnographie du genre" », *Journal des anthropologues*, n° 124-125 [en ligne : <http://jda.revues.org/5989>].

TRACHMAN Mathieu, 2009, « La banalité de l'échange. Entretien avec Paola Tabet », *Genre, sexualité & société*, n° 2, automne 2009 [en ligne : <http://gss.revues.org/1227>].

TRACHMAN Mathieu, 2013, *Le travail pornographique. Enquête sur la production de fantasmes*, Paris, La Découverte.

TURNER Victor, 1988, *Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York.

VAN DE VELDE Cécile, 2008, *Devenir adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, Paris, PUF.

VAN DE VELDE Cécile, 2015, *Sociologie des âges de la vie*, Paris, Armand Colin.

VAN GENNEP Arnold, 1981, *Les rites de passage*, Paris, Picard.

VEDOVATI Claudio, 2007, « “Tra qualcosa che mi manca e qualcosa che mi assomiglia” : la riflessione maschile in Italia tra men’s studies, genere e storia », in dell’Agnese E., Ruspini E. (dir.), *Mascolinità all’italiana. Costruzioni, narrazioni, mutamenti*, Turin, UTET, pp. 127-142.

VERDALLE Laure (de), LE BIANIC Thomas, VIGOUR Cécile, 2012, « S’inscrire dans une démarche comparative. Enjeux et controverses », *Terrains et travaux*, n° 21, pp. 5-21.

VINEL Virginie, 2012, *Dynamiques des âges en France et au Burkina Faso : genre, corps et parenté*, mémoire d’habilitation à diriger des recherches, université de Lorraine.

VOLERY Ingrid, 2014, « Gouverner la sortie de l’enfance par ses marges ? Les figures du caïd-de-cité et de la fille-de-quartier dans les espaces de l’animation socioculturelle », *Revue des sciences sociales*, n° 51, pp. 82-91.

VÖRÖS Florian, 2014, « Partager l’intimité des publics : genre, sexualité et complicité hégémonique dans une enquête en réception », *Sciences de la société*, n° 92, [en ligne : <http://sds.revues.org/1393>].

WACQUANT Loïc, 2000, *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d’un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.

WEEKS Jeffrey, 1985, *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

WEEKS Jeffrey, 2007, *The World we Have Won: The Remaking of Erotic and Intimate Life*, Londres, Routledge.

WELZER-LANG Daniel (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

WELZER-LANG Daniel, 1994, « L’homophobie : la face cachée du masculin », in D. Welzer-Lang, P. Dutey, M. Dorais (dir.), *La peur de l’autre en soi. Du sexisme à l’homophobie*, Montréal, VLB Éditeur, pp. 13-92.

WELZER-LANG Daniel, 2002, « Pour une approche proféministe non homophobe des hommes et du masculin », in D. Welzer-Lang (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 109-141.

WELZER-LANG Daniel, 2002, « Virilité et virilisme dans les quartiers populaires en France », *VEI Enjeux*, n° 128, mars 2002, pp. 10-32.

WELZER-LANG Daniel, 2004, *Les hommes aussi changent*, Paris, Payot.

WERNER Michael, ZIMMERMANN Bénédicte, 2003, « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 58, n° 1, pp. 7-36.

WEST Candace, ZIMMERMAN Don H., 1987, « Doing Gender », *Gender and Society*, vol. 1, n° 2, pp. 125-151.

WHITEHEAD Stephen M., 2002, *Men and Masculinities: Key Themes and New Directions*, Cambridge, Polity Press.

WITTIG Monique, 2001, *La pensée straight*, Paris, Balland (édition originale : *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992).

WOODHEAD Linda, 2012, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, genre et société*, vol. 27, n° 1, pp. 33-54.

ZAIDMAN Claude, 2002, « Ensemble et séparés », in E. Goffman, *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, pp. 9-37.

ZEMMOUR Zine-Eddine, 2002, « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », *Confluences Méditerranée*, vol. 2, n° 41, pp. 65-76.

Références documentaires citées

Atlas national des populations immigrées 2013, Département des statistiques, des études et de la documentation, Programmes régionaux d'intégration des populations immigrées (PRIPI) 2010-2012.

Dossier *Città e migranti in Toscana. L'impegno del volontariato e dei governi locali per i diritti di cittadinanza*, Florence, Centro Servizi Volontariato Toscana - I Quaderni, n° 59/2012.

Dossier IDOS *La comunità marocchina in Italia. Un ponte sul Mediterraneo*, Centro Studi e Ricerche IDOS/Immigrazione Dossier Statistico, Rome, décembre 2013.

Dossier *Migranti – Le Cifre 2014*, Comune di Firenze, Assessorato Welfare, Cooperazione Internazionale, Sport e Casa.

Enquête nationale démographique à passages répétés 2009-2010. Principaux résultats, Haut Commissariat au Plan du royaume du Maroc, Rabat.

Étude « Connaissances, attitudes et pratiques » [CAP] des jeunes en matière d'IST et VIH/sida (2013). Présentation des résultats (2014), ministère de la Santé, royaume du Maroc.

Les constructions de l'hétéronormativité. Sexualité, masculinités et transition vers l'âge adulte chez de jeunes Marocains en France et en Italie

Cette thèse interroge les représentations de la sexualité et les constructions de la masculinité chez une population de jeunes Marocains (âgés de 20 à 30 ans), musulmans, immigrés en Alsace (France) et en Toscane (Italie). Ce travail s'attache à analyser le pouvoir de l'hétéronormativité et son influence sur les expériences de ces jeunes hommes pendant leur transition vers l'âge adulte à l'étranger. À travers une approche qualitative – fondée sur des entretiens semi-directifs et sur l'observation ethnographique –, cette étude montre que l'hétéronormativité, loin d'être un pouvoir monolithique et figé, est une norme plurielle. L'enquête menée met en évidence que la force hégémonique de l'hétéronormativité ne se limite pas à définir les significations sociales de la sexualité et les processus de l'identification de genre, mais qu'elle façonne également les représentations subjectives et collectives des âges, les relations intra et intergénérationnelles, les rapports entre populations majoritaires et minoritaires ainsi qu'entre populations minoritaires à l'étranger. L'analyse des conduites sexuelles et des masculinités devient le terrain pour une étude bien plus large des profils sociaux des jeunes interviewés.

Mots clés : sexualité, genre, masculinités, jeunesse, transition vers l'âge adulte, hétéronormativité, hétérosexualité, rapports sociaux.

The Constructions of Heteronormativity. Sexuality, Masculinities and Transition to Adulthood Among Young Moroccan in France and Italy

This thesis investigates representations of sexuality and constructions of masculinity among young Moroccan Muslim men (aged between 20 and 30) who migrated to France (Alsace) and Italy (Tuscany). Sexual accounts and gender identification processes are the main fields to study heteronormativity and to show how its hegemonic power is interwoven with other social relations which define the transition to adulthood of these young men. By exploring the outcomes of a qualitative research – based on ethnographic observation and interviews – this study demonstrates that heteronormativity, far from being a monolithic power, is a plural norm which produces not only social constructions of sexuality and masculinity among young Moroccans, but also shapes intra- and intergenerational relationships, relations among minority groups, and between migrants and the majority population.

Key words: sexuality, gender, masculinities, youth, transition to adulthood, heteronormativity, heterosexuality, critique of social relations.