Laura Odasso : laura.odasso@univ-amu.fr
Postdoctorante, Aix-Marseille Univ, CNRS, LAMES et CNRS, TELEMMe, Aix-en Provence[1]

Représentations des unions binationales et mixtes. Les frontières des discours, des lois, des pratiques et des regards.

Résumé en français
L'article analyse les représentations qui entourent les unions binationales et mixtes – conclues en France et en Italie entre un citoyen et un ressortissant d'un pays « arabe » – à partir de trois marqueurs d'identité : la nationalité, l'origine ethnico-culturelle et l'affiliation religieuse (*cf.* stigmates tribaux). Les idées reçues sur l'étranger-migrant, de l'« Arabe » et du « musulman » produisent des réactions dans l'entourage du couple et des traitements différentiels dans l'appareil étatique qui stigmatisent l'étranger et contaminent son partenaire et ses enfants. De fait, le partenaire-citoyen lui aussi accomplit une migration définie ici *intérieure et de contact* qui lui permet d'éprouver ce que son partenaire étranger vit au quotidien. Alors que les enfants « subissent » les migrations de leurs parents.

Riassunto in italiano
L'articolo esamina le rappresentazioni delle unioni binazionali e miste – concluse in Francia e in Italia tra un cittadino e uno straniero proveniente da un paese arabo – sulla base di tre indicatori identitari: la nazionalità, l'origine etnico-culturale e l'affiliazione religiosa (*cf.* stigma tribali). I preconcetti a riguardo dello straniero-migrante, dell'«Arabo» e del «musulmano» producono delle reazioni nell'*entourage* della coppia e dei trattamenti differenziali da parte delle istituzioni che stigmatizzano lo straniero e contaminano il suo coniuge e i figli. Di fatto, il partenaire nazionale anch'egli svolge una migrazione qui definita *interiore e di contatto,* la quale gli ha permesso di provare cosa vive quotidianamente il suo partenaire straniero. Mentre i figli « subiscono » le migrazioni dei genitori.

Texte

Quel froid oui. Il aurait fallu rester dans un café.
Mais dans un café avec un Arabe… c'est gênant. Les gens te regardent.
Les petites rues noires c'est plus discret.
(Claire Etcherelli, Élise ou la vraie vie, *1967, p. 179)*

Cette contribution apporte une réflexion au sujet des représentations sociales qui entourent un aspect spécifique de la migration et de la mobilité internationale : la formation des unions binationales et mixtes. Il est nécessaire de préciser immédiatement ce que nous entendons par ces deux termes. Les unions binationales unissent deux individus ayant une nationalité différente ; dans les pages qui suivent, nous nous sommes intéressées aux unions entre un citoyen européen (français ou italien) et un ressortissant d'un pays extra-européen arabe[2] (marocain, libanais ou jordanien). L'objectivation offerte par la différence nationale se perd lorsque le conjoint étranger extra-européen a acquis la nationalité de son conjoint,

1 Ce travail a été réalisé dans le cadre du laboratoire d'excellence LabexMed – Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée portant la référence 10 LABX 0090. Ce travail a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence Nationale de la recherche au titre du projet Investissements d'Avenir A*MIDEX portant la référence n° ANR-11-IDEX-0001-02.

2 Le lecteur trouvera des précisions au sujet de ce terme générique, utilisé dans le sens commun aussi bien que dans le langage scientifique, dans le développement de l'article.

citoyen du pays où le couple réside. Néanmoins, d'autres différences existent entre les deux partenaires tant au moment de la mise en couple qu'au moment de l'institutionnalisation de l'union. Ces différences peuvent rester et être remarquées par autrui lorsque l'union binationale n'est plus repérable en tant que telle du fait de l'équivalence de nationalité entre les partenaires du couple. Ainsi, quand on s'intéresse à des différences autres que la nationalité, l'attribut utilisé pour qualifier l'union ou le mariage est celui de « mixte ».

Dans l'histoire, la mixité conjugale a été associée aux différences de sexe, de culture, de langue, de religion, d'origine, de classe sociale et d'autres catégories (p. ex. : statut socioprofessionnel, éducation) qui permettent de relever des caractéristiques propres à chaque individu dans le couple. Toutefois, la mixité conjugale, comme Doris Bensimon et Françoise Lautman la définissaient déjà en 1974, n'est qu'une dénomination assez vague qu'on utilise pour décrire une relation ou une union institutionnalisée

> conclue entre personnes appartenant à des religions, à des ethnies ou à des "races" différentes [*qui*] provoque une réaction dans l'environnement social […], mais qu'est-ce qu'une race, qu'une ethnie, dans le monde occidental contemporain[3] ?

Deux éléments sont à retenir dans cette définition qui reste encore d'actualité de nos jours. D'une part, la caractéristique saillante des unions mixtes est la *réaction provoquée* dans le monde social environnant les partenaires en raison des stéréotypes et des préjugés qui alimentent des représentations. « Toute représentation est accompagnée, explicitement ou implicitement, de mots et d'idées, qui à leur tour exercent sur elle leurs analyses et leurs synthèses[4] ». Les représentations sociales régissent la relation entre les individus, et « en tant que système d'interprétation […] orientent et organisent les conduites et les communications sociales[5] ». Mais, bien que le processus de catégorisation – qui régit la production des représentations – soit un mécanisme mental naturel qui facilite la perception et l'action, il devient préjudiciable si les stéréotypes et les simplifications préétablies qui le justifient tendent à orienter les interactions en associant un statut moindre à une personne en raison de sa nationalité, de son origine supposée, de son statut social, de son sexe et, de façon générale, de plusieurs facteurs concomitants. C'est au prisme de l'interaction entre réalités et représentations, et de leurs évolutions au fil du temps que la mixité conjugale mérite d'être investiguée. La mixité conjugale est un « fait social total[6] » qui implique des pratiques, des discours et des représentations. Elle est intelligible si on est capable de recomposer la totalité relationnelle et causale de ces trois niveaux des faits. On peut ainsi relever les raisons qui sous-tendent la labilité et la persistance de la mixité en tant que telle. En effet, certains couples considérés mixtes à une certaine époque semblent l'être moins de nos jours (p. ex : couples franco-italiens, couples catholique-protestants), alors que d'autres maintiennent leur mixité produisant des réactions dans l'entourage social du couple ou dans les institutions (p. ex : couples chrétien-musulmans, couple italo-sénégalais).

D'autre part, les représentations autour des unions mixtes renouvellent la nécessité de saisir les *implications concrètes* de la « race » de nos jours. Bien qu'il soit reconnu que la

---

3 Doris Bensimon et Françoise Lautman, « Quelques aspects théoriques des recherches concernant les mariages mixtes », *Ethnies*, n° 4, 1974, p. 20. Bien qu'elle date des années 1970, cette définition reste d'actualité. Voir également Laura Odasso, « Mariage mixte », *in* Roland Pfefferkorn et Alain Bihr (dir.), *Dictionnaire des inégalités*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 238-240.

4 Edgard Morin, *La Méthode. 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1992, p. 106-107.

5 Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1997, p. 53.

6 Les faits sociaux totaux sont « ceux où s'expriment à la fois et d'un coup toutes les institutions », c'est-à-dire où l'objet nécessite qu'on se penche sur plusieurs domaines de la vie sociale (par ex. : religion, politique, économie, histoire). Cf. Marcel Mauss, « Essai sur le don », in *L'Année Sociologique*, série II, 1923-24 ; in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950, p. 286-8.

« race » n'existe pas, ses effets idéologiques et pratiques existent, car, comme le dit bien Colette Guillaumin, c'est le « racisme qui crée les races[7] ». Une déconstruction de l'entité « racisme » est nécessaire « pour mettre au jour les multiples facettes qu'elle recouvre[8] » selon qu'il soit différentiel, systémique, culturel, institutionnel ou autre (p. ex : préjugés, stéréotypes, mépris, ségrégation, voire discrimination, islamophobie). Ainsi, les représentations qui touchent certains types de mixité sont des élaborations intellectuelles du fantasme de prophylaxie (préservation du « nous » envers le métissage) et de ségrégation, et s'articulent autour des « stigmates » de l'altérité (p. ex. : couleur de peau, mépris, pratiques de mise à distance de l'« autre[9] »). Ceux-ci s'approchent des dynamiques de stigmatisations présentes dans toutes autres formes d'hétérophobie [10], c'est-à-dire les processus de construction de l'altérité sur la base d'une différence donnée.

L'objectif n'est pas de définir ce qui est mixte dans une relation ou ce qui ne l'est pas, mais plutôt d'utiliser la mixité comme un outil scientifique ontologique capable de dégager des dynamiques sociales, qui entourent la conjugalité entre individus ayant des caractéristiques différentes (mais aussi similaires[11]), réelles ou supposées, et dont la mise en couple et les étapes du parcours familial ne passent pas inaperçues. De façon plus générale, la mixité est une clé d'entrée pour analyser toutes les situations de confrontation avec l'altérité.

Les stigmates de l'altérité et leur transmissibilité

Pour mieux comprendre les représentations qui entourent les couples mixtes, nous avons approché une binationalité et une mixité conjugale spécifique, celle qui implique dans le couple une personne – homme ou femme – étrangère, migrante, arabe, voire musulmane. Ces adjectifs définissent des catégorisations qui relèvent à la fois d'appellations utilisées par l'appareil administratif et institutionnel (p. ex : la différence entre un migrant et un étranger est définie par les centres de statistique nationaux et celle entre un étranger en séjour régulier ou irrégulier est définie par le code de l'entrée et du séjour des étrangers) et par des dénominations qui circulent dans les discours quotidiens, qu'ils soient scientifiques, politiques, médiatiques ou triviaux (p. ex. : l'« Arabe », le « musulman »). Du fait de les nommer, ces catégories « existent » dans la tête des individus qui les attribuent et qui les reçoivent. Elles

7 « L'apparition de la *race* comme objet de science se déroulait selon un processus récurrent : des différences sociales ou historiques constatées, on passait à des différences physiques qui les symbolisaient. […] Dans le terme *race*, ce qui domine en dernière analyse, c'est le sens biologique qui attire à lui les significations sociologiques […] L'idée de la race dans les phénomènes sociaux relève de l'univers des signifiants. C'est un phénomène sémantique, non un phénomène concret. » (Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002, 1re éd. 1972, p. 80 et p. 97).

8 Gérard Noiriel, *Racisme : la responsabilité des élites. Entretien mené par Bertrand Richard*, Paris, Textuel, 2007a, p. 79.

9 Cf. Etienne Balibar et Wallerstein Immanuel, *Race, nation classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, p. 28-29.

10 Ce terme, proposé par Albert Memmi (*Le racisme*, Paris, Gallimard, 1982), met en avant le rôle de « l'usage de la différence » dans le processus de construction du « discrédit ».

11 Le sociologue utilisera le terme « hétérogamie » pour mettre en lumière les différences existantes entre partenaires sur la base de domaines différents de l'existence et « homogamie » pour mettre en lumière les ressemblances. Par contre, l'anthropologue utilise le terme « exogamie » pour marquer le choix du conjoint à l'extérieur du groupe d'appartenance, ce qui exprime une forme de transgression des normes matrimoniales endogamiques. Des auteurs font d'autres différenciations encore. Par exemple selon Jean Poirier, une union hétérogame « unira deux conjoints qui ne relèvent pas de groupes très différents, mais qui sont séparés par une certaine distance sociale ou culturelle », alors que, par contre, « un mariage mixte unira deux conjoints, dont les groupes sont ressentis comme radicalement différents » (Jean Poirier, « Hétérogamie et mariages mixtes » *Ethnies*, n° 4, 1974, p. 1-16 [p. 1]).

participent ainsi à créer des distinctions dans la réalité sociale qui ne semblent correspondre que partiellement à la réalité et qui, le plus souvent, se concrétisent en idées reçues dans lesquelles les individus concernés ne se reconnaissent pas. Toutefois, ce processus en œuvre s'alimente et se reproduit en créant des amalgames et des clichés qui méritent d'être pris au sérieux en raison des effets qu'ils produisent sur les individus et l'évolution de la société.

Dans cette configuration complexe, nous avons étudié les vécus de couples binationaux et mixtes dans deux pays européens (France et Italie), et plus précisément dans des espaces régionaux aux structures économiques et sociales proches (Alsace et Vénétie) afin d'investiguer, au mieux, le poids du local dans les dynamiques de mise à l'écart ou d'inclusion[12]. L'attention a été focalisée sur trois marqueurs d'identités, voire trois différences, qui déclenchent les représentations les plus souvent mises en avant pour marquer la « mixité » des couples étudiés : la *nationalité*, l'*origine ethnico-culturelle* et l'*affiliation religieuse*. Bien sûr, d'autres catégories transversales, telles que le genre, l'âge, la classe, le capital économique, le capital culturel ont été saisies. Elles dessinent des spécificités dans les trajectoires individuelles des parents et des enfants des couples étudiés et nuancent les résultats de l'analyse.

Les hommes et les femmes rencontrés agissent dans un espace complexe en changement permanent, qui s'alimente de la médiatisation et de la politisation des événements socio-historiques. Cette dynamique générale favorise une représentation de leur mixité conjugale particulière comme dérangeante, car elle rappelle celles qu'Erving Goffman a nommées les « stigmates tribaux ». Pour le sociologue interactionniste canadien, ces stigmates « sont la race, la nationalité et la religion, et peuvent se transmettre de génération en génération et contaminer également tous les membres d'une famille[13] ». En élargissant l'application de cette théorie, il a été possible d'étudier les représentations qui affectent un couple, c'est-à-dire les deux partenaires, mais aussi une famille, c'est-à-dire les parents et leurs enfants qui, par transmission, risquent d'être stigmatisés.

Goffman avait déjà remarqué que le stigmate n'est pas un attribut en soi d'une personne, mais il est un point de vue. Il agit en interaction lors de « contacts mixtes », c'est-à-dire quand un individu ayant des attributs qui peuvent attirer la stigmatisation rencontre des soi-disant « normaux » qui le stigmatisent. Il ne s'agit donc pas de préfigurer que la mixité conjugale est une forme déviante par rapport à la norme dans l'absolu, mais de retenir que l'usage du terme « mixité » peut stigmatiser des individus. Pour jeter des bases solides à notre travail, il nous était indispensable de considérer et discuter cette idée répandue, afin de la dépasser. En effet, notre hypothèse se fonde sur le constat d'un regard stigmatisant posé sur les *deux* partenaires des familles mixtes étudiées, car leur relation est perçue comme « hors de la norme ». L'exclusion peut être marquée par le refus ou « la divergence de voies qui se crée lorsque l'on se marie avec un étranger *[du]* fait que l'on ne se sent plus jamais tout à fait chez soi là, d'où on venait[14] ». Il s'agit donc de vérifier le poids de cette stigmatisation, les configurations à l'intérieur desquelles ce regard prend forme, les enjeux qui en sont la conséquence et, enfin, l'action-réaction des individus touchés par cette stigmatisation. Le stigmate vis-à-vis de la

12 Le travail évoqué est celui de notre recherche doctorale *La mixité conjugale : une expérience de migration. Approche comparée des effets de la stigmatisation sur les natifs et leurs partenaires « arabes » en Vénétie et en Alsace.* Par la suite, d'autres recherches que nous avons menées ont nourri cette réflexion, notamment la recherche *Awareness and Migration : Organizations for bi-national Family Rights Empowerment AMORE* conduite à Bruxelles, Strasbourg et Turin de 2014 à 2016, et la recherche actuelle *Réseaux d'expertises juridiques. Registres de conscientisation, d'adaptation et de résistance aux politiques migratoires familiales en Méditerranée* qui porte sur Marseille, Turin et Casablanca.

13 Erving Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1975, p. 14 [1re éd. en anglais 1963].

14 Anne-Marie Hamad, *Étude sur le mariage mixte. L'exemple franco-libanais*, Thèse de troisième cycle, Paris, EHESS, Département de psychologie, 1981, p. 210.

binationalité et de la mixité travaille dans l'espace qui s'interpose entre l'identité personnelle et réelle des individus, et leur identité sociale perçue. Cette dernière est le fruit d'une représentation négative induite par des facteurs variés, par exemple véhiculée par les médias et les responsables politiques et diffusée dans l'opinion publique. La stigmatisation agit comme une dynamique de réduction du premier type d'identité. Pour mieux comprendre ce qui advient au sein d'un couple ou d'une famille, nous avons entamé une réflexion sur la frontière mobile entre individu « discrédité » (celui dont le stigmate est révélé) et « discréditable », ainsi que sur la figure de l'« initié[15] », personne qui, dans les cas étudiés ici, par son choix de partager sa vie avec un partenaire étranger, migrant et arabe, comprend la signification de la stigmatisation de celui-ci.

La thématique de la migration se situe au cœur de ce travail, mais grâce à la réflexion sur une typologie particulière de contact mixte dans le couple et à l'extérieur de ceux-ci, nous avons dépassé la notion classique de migration. Nous avons ainsi abordé non seulement la migration « physique », résultat d'un véritable déplacement géographique d'un des membres du couple, mais aussi la migration de l'autre partenaire qui n'a jamais migré physiquement et que nous avons appelée la « migration intérieure et de contact[16] ». Cette définition trouve son origine dans la notion goffmanienne de « contacts mixtes » citée auparavant.

Grâce à des extraits de récits de vie des couples, nous tenterons de comprendre en quoi la présence d'une composante étrangère, arabe et musulmane dans leur tissu influence la vie de ces couples. Par le biais d'une analyse longitudinale des parcours de vie, nous dégagerons des aspects des attributions discréditantes, qui sont renvoyées aux couples de l'extérieur (p. ex. : par la famille élargie, le milieu du travail, les administrations), mais aussi des réactions que les couples ont mises en œuvre pour s'en sortir. Afin de valoriser la démarche heuristique suivie dans la recherche, nous aborderons aussi bien les représentations liées à la dimension juridique et administrative (la nationalité) que celles liées à d'autres dimensions sociales (l'origine ethnico-culturelle et l'affiliation religieuse).

Méthodologies : travail de terrain et analyse

Pour comprendre le phénomène, nous nous sommes engagée dans une véritable « voie d'accès à la connaissance[17] » par la participation via une science réflexive en utilisant des méthodes prioritairement qualitatives. Notamment, en parallèle d'une documentation fine sur le phénomène du point de vue statistique, juridique et politique, nous avons entamé une ethnographie multi-sites[18], collecté des *récits de vie* et pratiqué de l'observation participante et de la participation observante [19] avec des membres des familles binationales, leur environnement social et les organisations de la société civile qui soutiennent ces familles du point de vue juridique, mais aussi du point de vue du dialogue interreligieux et interculturel. Les récits de membres de quarante-quatre familles (binationales lors de la mise en couples et

15 Les initiés sont « des normaux qui du fait de leur situation particulière, pénètrent et comprennent intimement la vie secrète des stigmatisés » (Erving Goffman, *op. cit.*, p. 41).

16 Laura Odasso, *Mixités conjugales. Discrédits, créativités et résistances dans les familles avec un partenaire arabe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 95 et p. 295-96.

17 Traduction de l'expression « *road to knowledge* » utilisée par Michael Burawoy (in « The Extended Case Method », *Sociological Theory*, Vol. 16, n° 1, 1998, p. 4-33 [p. 5]) pour promouvoir sa méthode de recherche réflexive et abductive qui a aussi été la nôtre.

18 George E. Marcus, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n° 24, 1995, p. 95-117

19 Cette méthode représente un passage de la plus classique observation participante à une participation où la participation elle-même a la priorité et devient une forme plus profonde d'observation. Le fait d'être à l'intérieur du terrain et de faire l'expérience de ces dynamiques est au cœur du processus de recherche. Cf. Barbara Tedlock, « From Participant Observation to the Observation of Participation. The Emergence of Narrative Ethnography », *Journal of Anthropological Research*, Vol. 47, n° 1, 1991, p. 59-94.

du mariage) nous ont permis d'appréhender un corpus, des faits, des actes, des pratiques, des logiques par des perspectives diversifiées en tant que « fragments de réalité historico-sociale[20] ». Trois types d'analyses – temporelle, historique et thématique – ont fait parler l'expérience des interviewés dans la durée de leurs vécus personnels pour comprendre l'impact de l'histoire locale et internationale sur parents et enfants, et pour saisir – de leurs points de vue – les indicateurs sur lesquels se fondent les représentations sociales et institutionnelles qui les touchent. La méthode de « l'évaluation des politiques de migration biographique[21] » a été employée pour investiguer les impacts des aspects liés à la binationalité et aux procédures administratives (dans le pays de résidence et dans celui d'origine du conjoint étranger) que ces familles ont dû traverser pour s'établir en Europe. Une analyse en termes de « consubstantialité » et « coextensivité » des rapports sociaux[22] a été employée afin de lire la réalité de manière complexe, comme elle se présente. Il s'agissait d'exploiter la mixité pour faire remonter à la surface les relations sociales et les rapports sociaux, qui montrent un croisement interactif des différentes formes de domination. Pour mieux comprendre les effets de ces dernières, il s'avérait par ailleurs intéressant de suivre la « théorie du point de vue situé » tant des individus observés que de leur entourage, comme proposé par des féministes noires américaines[23].

La nationalité : l'étranger, puis le migrant

Les mariages binationaux se forment, souvent, à la suite d'une migration[24] ou en sont la cause. Si la mobilité internationale et la migration ouvrent aux « Autres », elles déracinent également, puis demandent un travail de rétablissement des racines, créent de nouveaux plans d'existence individuels et de couple, et nécessitent des ressources pour réagir aux représentations collectives et aux injonctions politico-institutionnelles.

La migration est un sujet exploité par les groupes politiques, qu'ils soient de gauche ou de droite, pendant les campagnes électorales et les périodes de crise. De nos jours, il semble qu'il soit devenu le test décisif pour les faiblesses européennes et pour les résistances vis-à-vis de la montée de nouvelles formes de populisme et d'hostilité anti-immigrés, de plus en plus vives. De nouveaux prétextes portent à traiter l'immigration comme une urgence, alors qu'en réalité celle-ci s'apparente à une mise en scène politico-médiatique qui, en s'appuyant sur un sentiment d'insécurité diffus, alimente la peur de l'« Autre », dont la figure emblématique est l'étranger qui vient pour s'installer. Cette peur est exploitée dans la production du discrédit porté sur les étrangers « visibles » suspectés par le simple fait d'appartenir probablement à cette catégorie.

De fait, au fil des périodes étudiées (des années 1980 à nos jours), la migration pour

20 Daniel Bertaux, *Le récit de vie*, Paris, Armand Collin, 2016 [4e éd.].

21 Ursula Apitzsch, Lena Inowlocki and Maria Kontos, «The method of biographical policies evaluation», *in* Ursula Apitzsch and Maria Kontos, *Self-employment Activities of Women and Minorities. Their success or Failure in Relation to Social Citizenship Policies*, Heidelberg, Vs Verlag, 2008, p. 12-18.

22 La sociologue Danièle Kergoat explique comment les rapports sociaux « forment un nœud qui ne peut être séquencé au niveau des pratiques sociales, sinon dans une perspective de sociologie analytique ; et ils sont *coextensifs* : en se déployant, les rapports sociaux de classe, de genre, de "race", se produisent et se coproduisent mutuellement » (Danièle Kergoat, « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », *in* Elsa Dorlin [dir.], *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 112-125).

23 Candace West et Sarah Fenstermarker, « Doing Differences », *Gender and Society*, Vol. 9, n° 1, 1995, p. 8-37.

24 Il s'agit d'« unions entre individus appartenant à des contextes nationaux et culturels différents, en vertu d'une expérience migratoire internationale qui a concerné au moins l'un des deux partenaires ». (Luca Di Sciullo, « I matrimoni misti nel panorama italiano », *La critica sociologica*, n° 149, 2004, p. 84-99 [*trad. de l'italien de l'auteure*])

raison familiale et principalement par mariage est devenue un sujet politicisé qui mêle « paternalisme étatique[25] » vis-à-vis de certains citoyens, plus fréquemment des femmes[26], et éléments de véritable « xénophobie gouvernementale[27] ». Alors que la migration « choisie », qualifiée et saisonnière, est généralement bienvenue, au contraire, les migrants qui arrivent pour rejoindre leur partenaire ou qui se stabilisent via la création d'une famille sont décrits comme une forme de migration « subie[28] ». Ainsi, dans la seconde moitié des années 1990, lorsque les permis de séjour délivrés pour mariage avec un national commencent à devenir la première raison d'entrée pour les étrangers dans certains pays européens, le sujet, qui était déjà présent dans les débats socio-administratifs depuis longtemps, a été placé au cœur de l'agenda de certains États européens, notamment la France. Les justifications de cet acharnement politico-administratif viennent du fait que certains nationaux issus de l'immigration auront tendance à se marier avec des ressortissants de leur pays d'origine ou du pays d'origine des parents. Ce faisant, ils augmenteront le risque des créer des identités soi-disant « à trait d'union » (*hyphenated identities*[29]) en raison d'attaches nationales multiples. En outre, des unions sont perçues comme un risque pour la cohésion sociale et les intérêts intérieurs de certains États qui cherchent à répondre aux multiples crises sociales avec une forme de protectionnisme vis-à-vis de l'altérité. Des lois qui touchent directement les unions binationales se suivent ; leur temporalité n'est pas casuelle (1993, puis 2003-2006-2011 en France, et en 2002, 2009 et 2012 en Italie). Ces lois visent à renforcer les frontières externes et internes (réelles ou imaginaires) qui ne séparent pas que des territoires géographiques, mais aussi des acteurs sociaux : les politiques migratoires jouent ainsi comme des politiques de l'appartenance visant à faire le « sale boulot d'entretenir des frontières[30] » entre individus. Cet aspect, qui est perceptible lorsqu'on s'entretient avec des couples, est imprégné des discours et des pratiques microsociales. Par exemple, la mise en œuvre des politiques visant les unions binationales a été précédée par la création de termes nouveaux *ad hoc* (p. ex. : mariage blanc, mariage gris[31]) cachés avec l'excuse de lutter contre la fraude susceptible de toucher

25 Le paternalisme est un « moule idéologique puissant » qui offre des instruments efficients pour le contrôle des relations sociales entre groupes inégaux. Cf. Mary Jackman, *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class and Race Relations*, Berkeley, University of California Press 1994, p. 9-10.

26 Cf. Nira Yuval Davis, *Gender & Nation*, London, Sage Publication, 1997.

27 Nous parlons de discours xénophobes quand le discours politique et les pratiques visent à réduire l'immigré à une menace pour la nation, pour ses citoyens et travailleurs. La xénophobie devient d'État quand elle se transpose dans des textes de loi et dans des discours qui sont l'arrière-fond d'une politique anti-immigration, d'autant plus lorsque fixer des objectifs précis, par exemple en matière d'exclusion ou d'expulsion, permet une certaine efficacité et légitime l'action de l'État face aux citoyens. Donc, la xénophobie « ne se réduit pas aux manifestations d'hostilité, mais […] englobe l'ensemble des discours et des actes tendant a designer de façon injustifiée l'étranger comme un problème, un risque ou une menace pour la société d'accueil et à le tenir a l'écart de cette société, que l'étranger soit loin et susceptible de venir, ou déjà arrivé déjà dans cette société ou encore depuis longtemps installé ». (Jérôme Valluy, « L'exportation de la xénophobie de gouvernement. De la politique européenne des frontières à la répression dans les pays limitrophes », *in* Didier Fassin [dir.], *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p. 175-196).

28 Les termes « choisie » et « subie » ont été utilisés dans les débats publics sur l'immigration en France à partir de 2003. Pour plus de détails voir Claire Rodier et Emmanuel Terray, *Immigration : fantasmes et réalités. Pour une alternative à la fermeture de frontières*, Paris, La Découverte, 2008.

29 Nira Yuval-Davis, Floya Anthias and Eleonore Kofman, « Secure Borders and Safe Haven and the Gendered Politics of Belonging: Beyond Social Cohesion », *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, n° 3, 2005, p. 513-535 (p. 522).

30 John Crowley, « The politics of belonging: Some theoretical considerations », in Andrew Geddes and Adrian Favell (dir.), *The Politics of belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 15-41.

31 Ces termes sont utilisés principalement en France, mais aussi en Belgique. Dans le soi-disant « mariage gris », le partenaire national a été arnaqué par son partenaire étranger qui voulait l'épouser juste pour accéder au séjour en France ou en Belgique. Au contraire, le « mariage blanc » est plutôt défini comme un contrat, impliquant souvent l'échange d'une somme d'argent, entre deux personnes qui se sont accordées. *Cf.* Manuela

l'institution du mariage et les mariages forcés. Ces préoccupations ont conduit au vote de lois spécifiques, à la diffusion de circulaires administratives, mais aussi à la modification d'une série d'activités des agents d'État (p. ex. : agents de l'État civil des mairies, des préfectures, des services de police) qui, tous, seront appelés à donner leur apport à la lutte contre les détournements de l'institution matrimoniale. Alice, Française mariée à un homme marocain, résume ainsi les représentations que ces politiques font transparaître :

> Dans les cas des couples mixtes franco-étrangers où le Français[32] est vraiment Français, ils pensent que c'est un idiot qui s'est fait avoir par l'étrangère, ce que Besson appelle le mariage gris, et les Français qui sont d'origine marocaine qui se marient avec une personne marocaine ils pensent que c'est des cousins ou des amis qui s'arrangent pour faire un mariage et lui donner les papiers…

Pour d'autres couples, la sensation est que le partenaire citoyen européen est considéré comme un collaborateur dans des mariages simulés ou un traître de l'identité nationale[33], terme qui commence à être « en vogue ». Si l'extrait généralise une pensée, il montre aussi que l'État suit deux logiques intrinsèques : celle du contrôle de l'accès d'indésirables sur son territoire et celle de la protection des droits de l'homme en raison de ses engagements démocratiques. Les couples rencontrés en font les frais de manière variable selon les époques, les pays et les zones préfectorales.

En France, où la tension politique sur les unions binationales est plus forte à partir de la moitié des années 1990, au cours des années 2000, la pratique du contrôle en amont des unions, par des entretiens à l'état civil, puis à la police, est devenue une routine qui brûle les limites de l'intimité des couples. Ceux-ci sont d'emblée suspectés et c'est le statut administratif du partenaire migrant (irrégulier ou précaire), ainsi que le profil socio-ethnique du partenaire français qui titillent les administrations et les empêchent de croire que ces unions sont désintéressées.

En Italie, la situation est plus variable. Les politiques passent de tendances au laisser-faire à des moments de clôture extrême, comme c'était le cas lors des lois de sécurité qui ont interdit le mariage des étrangers en séjour irrégulier pour près de deux ans entre 2009 et 2011. Néanmoins, des formes de racisme systémique n'épargnent pas les couples lors des rencontres avec les administrations. Par conséquent, les stratégies développées par les couples binationaux pour rester ensemble varient bien sûr selon le pays de résidence et l'histoire personnelle, et elles conduisent à des conséquences différentes et souvent inattendues, d'où l'intérêt d'une comparaison des différentes situations nationales et locales. En effet, les pays étudiés ont des antécédents de migration différents (à la fois en termes d'émigration et d'immigration) et des histoires en tant que pays colonisateurs ou demandeurs de travailleurs étrangers différents. Ces éléments historiques et contextuels influent sur les profils des partenaires migrants rencontrés, ainsi que sur la relation que ces derniers entretiennent avec l'État d'installation.

Les récits de couples confirment les évolutions politico-pratiques. Jusqu'aux années 1990, la situation politique semblait encore favorable : il n'était pas si difficile de se marier et d'accéder à certains droits. Les couples étaient plus souvent rejetés par leur milieu social. Mais, les années 1990 ont représenté une période intermédiaire, voire préparatoire aux durcissements législatifs suivants, au cours de laquelle la migration matrimoniale a commencé

Salcedo Robledo, « Bleu, blanc, gris... la couleur des mariages. Stratégies de normalisation et enjeux de pouvoir », *L'Espace Politique*, n° 14, 2011. En ligne : http://espacepolitique.revues.org/1869

32 Alice parle ici d'hommes et de femmes français et marocains.

33 Nicolas Ferran, « La Politique d'immigration contre les couples mixtes », in Olivier Le Cour Grandmaison [dir.], *Douce France. Rafles, rétention, expulsions,* Paris, Seuil, 2009, p. 151-172.

à devenir sensible[34]. Cela principalement en France, ainsi que dans d'autres pays de l'Europe centrale et du Nord. Après les années 2000, les lois sur la migration et leur mise en œuvre quotidienne deviennent plus sévères[35] et l'Union européenne ne fournit que des lignes généralistes. Chaque État membre a tendance à protéger son intérêt national et à gérer le contrôle des unions binationales en fonction de ses besoins et de ses moyens.

Les récits des couples témoignent de ce passage politique.

Par exemple, en France, Joumana, mariée avec Paul au début des années 1980, affirme n'avoir pas eu de problème pour passer d'un statut d'étudiante à celui de conjointe d'un Français ni pour obtenir la carte de dix ans. « À l'époque, la nationalité se faisait presque automatiquement, après le mariage, une fois que vous épousiez un Français, vous aviez la carte de dix ans et la nationalité après six mois », raconte-t-elle. Par contre, lorsqu'on compare son récit avec celui d'Alice, nous comprenons à quel point le durcissement politique a touché profondément le parcours de vie de son couple. Mariée avec Mourad en 2006 au Maroc, elle a dû attendre dix-huit mois entre le mariage et la venue de son conjoint en France. Entre-temps, le couple a dû passer des entretiens au consulat, à la mairie, à la police au Maroc et en France, les familles respectives ont été investiguées, comme si ce couple était composé de deux criminels. Mourad n'a pas trop envie de revenir sur ces enquêtes qui l'ont gêné tant du point de vue individuel que de celui du couple, vis-à-vis de son épouse. Il dit juste : « À la fin, ils ont compris que je suis venu en France *pour* elle et non grâce à elle ». Leur histoire est emblématique de celle de nombreux couples de récente formation qui se trouvent bloqués dans les mailles de l'administration, dans des procédures interminables, pour raison de suspicions et de contrôle du risque migratoire de certains étrangers, ainsi que de pratiques discrétionnaires.

En Italie, la situation est moins dure bien que le taux de mariages binationaux augmente de manière rapide (de moins de 5 % en 1995 à + 14 % en 2009 selon les données du centre de statistique nationale ISTAT[36]). Ce qui confirme cette double vitesse du contrôle migratoire et l'existence des pratiques intra-européennes variables. Toutefois, pendant les années 1980 et 1990, les couples rencontrés parlent aussi de situations simplifiées légalement, mais discriminantes en pratique dans les interactions avec les agents. Sarah, en couple avec Alberto depuis 1993 et mariée avec lui depuis 2000, affirme :

> Ils sont très très bordéliques, la bureaucratie est un problème : on n'arrive pas à savoir s'ils sont ignorants ou s'ils n'ont pas envie de travailler ou vraiment si, les pauvres, ils leur modifient les lois si rapidement qu'à la fin ils n'ont pas assez d'informations. La ligne est très subtile entre celui qui a envie d'aller chercher des informations et celui qui te répond : "Je ne sais pas, au revoir et ciao !" Ça dépend aussi beaucoup de l'agent que tu rencontres ! (Sarah)

De tels comportements discrétionnaires des agents chargés de la délivrance des titres de séjour sont un élément transversal à toutes les époques et à tous les États. Toutefois, en Italie, ils s'inscrivent dans un paysage administratif assez favorable aux couples. Le fait d'être en couple avec un Italien avantageait l'étranger qui pouvait demander la nationalité après six

34 Cf. La loi française n° 93-1027 connue comme « loi Pasqua » qui avait conduit à la création d'une catégorie des conjoints de Français dit « ni-ni », car ni régularisables ni expulsables. Pour plus de précisions, voir Serge Slama, « Législation française : le long dimanche de fiançailles des couples mixtes », *in* Laura Odasso, *Revue de l'Institut de Sociologie*, dossier spécial *: Migration, amour et État : un ménage à trois*, Vol. 1, 2015, p. 111-161.

35 Cf. Helena Wray, Agnes Agoston and Jocelyn Hutton, « A Family Resemblance? The Regulation of Marriage Migration in Europe », *European Journal of Migration and Law*, Vol. 16, n° 2, 2014, p. 209-247 et Anne-Marie D'Aoust, « Les couples mixtes sous haute surveillance », *Plein Droit*, n° 95, 2012, p. 15-18.

36 Après 2009, des augmentations et de petites baisses se suivent. Pour des détails, voir : ISTAT, « Matrimoni, separazioni e divorzi. Anno 2015 », *Report Statistiche*, Roma, 14 novembre 2016.

mois de mariage et sans nécessité de cohabitation. Mounir, marié avec Nina en 1992, raconte : « J'ai eu mon premier permis, car je travaillais et j'avais une entrée régulière, puis on s'est mariés. J'ai eu un titre pour famille et bien plus tard j'ai demandé la nationalité, mais tout était très simple ». Par contre, 2009 marque un durcissement important et inaugure ce qui sera appelé la période du « délit d'immigration clandestine » : dans tous les bureaux publics, les agents de l'État étaient obligés de dénoncer tout étranger irrégulier qui se présentait à leur guichet sous peine de perdre leur travail. Le mariage avec un irrégulier était interdit, et cela a duré deux ans, jusqu'à la décision de la Cour constitutionnelle qui a statué de l'inconstitutionnalité de la norme. Néanmoins, les couples doivent désormais attendre deux ans pour que l'étranger puisse demander la nationalité avec non-séparation pendant la procédure.

Une perspective bureaucratique qui analyse la législation et l'action des agents de première ligne n'est que la pointe de l'iceberg des représentations qui concernent plus largement les politiques d'appartenance, l'inégalité liée à la mobilité, l'accès aux ressources (ou l'absence de celles-ci) et la responsabilité politique dans le traitement de l'insécurité sociale. Ces représentations touchent à la fois les étrangers et les personnes qui choisissent de construire leur vie avec eux. À bien regarder, la régulation de la migration familiale ressemble à une nouvelle forme de domination postcoloniale[37]. En outre, bien que la diversité culturelle et le respect des droits de l'homme sont des principes légalement établis dans tous les documents fondant les États étudiés ainsi qu'au niveau de l'Union européenne, ces principes ne sont pas toujours appliqués étant donné que les représentations amalgamant la nationalité, l'origine et la religion voire les extrémismes prolifèrent dans les rencontres entre les couples et l'État.

L'origine ethnico-culturelle : l'« Arabe »

Daisy, en couple avec Nadir depuis 1970 et mariée depuis 1980, raconte :

> C'était plus simple à notre époque, aujourd'hui même mariés, y'a encore des problèmes ! Ils ne sont pas venus nous faire de contrôles à la maison, on a juste eu une convocation chez les flics. Un flic m'avait dit : "Pourquoi tu épouses un Arabe, tu sais que les Arabes battent leur femme ?" (Nadir)

Cet extrait illustre comme les représentations portées sur la mixité conjugale mélangent des stéréotypes qui touchent à la culture, à l'ethnicité et aux rapports de genre. Néanmoins, les récits nous suggèrent que ces processus de « racialisation » et de « racisation[38] » dessinent des frontières entre citoyens établis et nouveaux venus, dans lesquelles les partenaires italiens et français sont complètement englobés.

Au prisme des représentations, nous avons analysé les parcours de ces familles dont un partenaire se déclarait lui-même « arabe[39] ». Ce terme, controversé et connoté selon le

37 À titre d'exemple, voir : Laura Odasso, « Moroccan Immigration to Europe : Old Legacies and New Ties », in Gabriele Proglio, *Decolonising the Mediterranean. European Colonial Heritages in North Africa and the Middle East*, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, 2016, p. 70-93.

38 La racialisation est d'ordre idéologique, tandis que « le terme de racisation désigne alors les pratiques et les attitudes orientées et justifiées par la racialisation – consciemment ou non – et qui ont pour effet d'actualiser l'idée de race en produisant des individus et des groupes racisés » (Christian Poiret, « Les processus d'ethnicisation et de raci[ali]sation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et "Noirs" », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 27, n° 1, 2011, p. 107-127 [p. 113]).

39 Nous abordons ce terme sur la base des trois critères suivant : « 1) être de langue et de culture arabe ; 2) appartenir à un pays de la Ligue arabe ; enfin 3) se déclarer comme tel » (Schmidt di Friedberg, « La componente araba nell'emigrazione in Italia: elementi per un confronto con altre realtà », *in* Laura Operti [dir.], *Cultura araba e società multietnica. Per un'educazione interculturale*, Torino, Bollati Boringhieri, IRRSAE

domaine où il est employé, correspond à des histoires et des identités construites et souvent simplifiées qui méritent d'être investiguées. En Europe et au-delà, les imaginaires que la dénomination « arabe » suggère sont les produits d'un débat ouvert. Un tel débat a trait à une transmission de l'histoire qui, comme l'a dit Gramsci, est « écrite par le gagnant » et oublie ainsi l'histoire des personnes ordinaires (p. ex. : les colonisés, les migrants, les citoyens lambda). À l'inverse, en utilisant une perspective ascendante, il est possible de comprendre dans quelle mesure l'Occident et l'Orient s'observent et se connaissent. Ainsi, dans cette recherche, l'accent est mis volontairement sur une population spécifique (« arabe ») qui est identifiée et à la fois s'auto-identifie avec cette appellation. Mais en utilisant cette expression « être arabe », il n'y a pas de notre part « la moindre tentative d'essentialiser une identité[40] ». Au contraire, nous avons voulu

> entendre ce verbe "être" comme une présence au monde, l'expérience quotidienne, individuelle et collective, d'un certain nombre de traits communs et distinctifs, constituant ce que l'on nomme l'arabité, mais qui, comme toute expérience, est contraire aux lois écrites dans le marbre[41].

Nous avons choisi des conjoints arabes ressortissants de différents pays (Maroc, Liban et Jordanie). L'imaginaire lié au pays de provenance et aux raisons de la migration (p. ex. : travail ou étude) engendre aussi des différences de perception, tout comme la raison de l'immigration due plutôt à des motifs économiques pour les Marocains et d'étude pour les Moyen-Orientaux. Ces distinctions s'alimentent aussi entre migrants eux-mêmes qui ne sont pas exonérés de la production de représentations stigmatisantes réciproques. Walid, libanais, affirme :

> La vérité ? Il y a une différence. Quand on dit un Libanais, ce n'est pas pareil qu'un Marocain, un Algérien ou un Tunisien. Tout le monde le sent, même les Algériens, ils le sentent parce qu'on n'entend jamais dire à la télé : "Y'a un Libanais qui a volé". On entend toujours des délinquants d'origine maghrébine. (Walid)

Des différences émergent aussi selon les régions européennes d'installation. Ainsi, en Alsace, le passé colonial français ainsi que la longue histoire migratoire émergent dans les préjugés et dans les clichés recueillis. En effet, si toutes les représentations ne naissent pas du vide, en Alsace il y a un *background* d'images, d'événements, d'histoires qui n'existent pas en Vénétie. Dans la région italienne, nous avons rencontré une peur qui semble être liée à la méconnaissance de l'étranger arabe ; alors qu'en Alsace nous avons plus d'exemples d'une peur qui nous renvoie à une fausse connaissance de cet étranger. Bien sûr, un point commun entre les deux régions est que la formation des premiers couples interrogés se déroule en parallèle avec la montée de l'extrême droite : la Ligue du nord en Vénétie et le Front national en Alsace. À noter, en outre, qu'en Vénétie, le terme « arabe » n'est pas beaucoup utilisé. « Marocain » devient son synonyme en raison d'une association erronée entre la population migrante la plus présente parmi les « extracommunautaires » – autre terme récurrent pour définir les étrangers visibles. On rencontre aussi la locution « *vu' cumprà* » qui représente la stigmatisation la plus simpliste visant les migrants arabes et les Marocains : elle trouve son origine dans l'appellation napolitaine des vendeurs ambulants (« est-ce que tu veux acheter ? ») et offre une vision caricaturale, totalisante et indistincte des immigrés, en les confondant tous – sans distinction de provenance – en raison de leur mode de vie[42]. L'histoire

---

Piemonte, 1998, p. 93-98 [p. 92], *traduction de l'auteure de l'original l'italien*).

40 Farouk Mardam Bey et Elias Sanbar, *Être arabe. Entretiens par Christophe Kantcheff*, Paris, Acte Sud, Babel, 2007, p. 11 [1re éd. 2005].

41 Ibidem.

42 Cf. René Gallissot et Monder Kilani et Anna Maria Rivera (dir.), *L'Imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Lausanne, Payot, 2000, p. 148 [1re éd. en italien 1997].

d'Elsa et de Mohammed, en couple depuis 1988 et mariés depuis 1989, confirme ces représentations faussées :

> Je l'ai connu, et personne ne voulait rien savoir de lui, quand je dis personne, je veux vraiment dire personne, vraiment tout le monde, ma famille non plus ! Il y a plus de vingt ans. (…) Autour de nous c'était comme si on était des zombies, puis quand on passait, tous se retournaient et ricanaient […]. Le problème était : "Pourquoi tu devrais te marier avec un Marocain ?" Et qu'est-ce que ça signifiait, un Marocain ? Un fainéant ! Un *vu' cumprà* ! (Mohammed)

Elsa, comme d'autres femmes italiennes, fait l'expérience directe de l'exclusion, la stigmatisation du couple passe par des regards dans la rue jusqu'à l'éloignement des personnes les plus proches. Cependant, elle a décidé avec courage de faire aboutir son parcours familial. Cette coupure et ce vide qui se font autour du couple sont représentatifs de la distance existante entre un « Nous » qui englobe les autochtones et un « Eux », les « Autres », les nouveaux venus. Mais ces deux groupes peuvent se renverser : le « Nous » devient le couple, ce noyau national-étranger qui frappe l'autochtone renfermé dans ces idées. Le couple est passé par une période terrible, rejeté par toutes les personnes les plus proches qui n'avaient même pas encore fait la connaissance de Mohammed. Ce dernier, par contre, raconte.

> Quand je suis arrivé, avant de la connaître, ils ne me disaient pas "Marocain", avant, ils me disaient toujours "Tu es Brésilien ! Parce que pour eux, les Marocains ne sont pas comme moi. J'allais à la discothèque, j'étais toujours bien habillé, les cheveux bien coiffés, je sortais, j'écoutais de la musique […] Ils connaissaient seulement ceux qui arrivaient comme migrants à l'époque, des paysans parfois analphabètes, maintenant les générations ont commencé à changer. (Mohammed)

Les attributions erronées qui touchent Mohammed ne correspondent pas totalement aux idées reçues vis-à-vis de certains migrants, toutefois, elles ne l'exonèrent pas des préjugés. La vie du couple n'est pas simple et, encore aujourd'hui, Mohammed souligne : « il faut toujours prouver ce que tu vaux […] surtout dans le travail ».
L'opposition à leur relation d'amour déclenche chez le couple un processus de résistance qui se caractérise par une énergie vouée à retourner le stigmate d'une manière positive. Mohammed doit démontrer que, « bien que Marocain », il est « capable » de faire comme – ou mieux – que les autres, notamment dans le milieu professionnel et dans les relations interpersonnelles avec ses collègues. Cet exemple portant sur « la nécessité de prouver » est une typologie récurrente tant en Vénétie qu'en Alsace. Dans les deux régions, une séparation nette existe aussi entre l'espace social et le monde du travail, le premier doit être rigoureusement blanc, alors que le deuxième peut être mixte, les immigrés étant nécessaires à la productivité économique régionale[43]. Afin de surmonter ces séparations, le besoin de reconnaissance émerge et passe, dans les récits recueillis, par une évidente nécessité des contacts interpersonnels. Cela a des aspects fortement positifs grâce aux relations intergroupes, mais porte aussi à la prolifération d'expressions telles que « toi tu n'es pas comme eux ! ». Cette expression résume une prise de distance par rapport à la masse des étrangers et migrants arabes et un rapprochement de certains en raison d'une amitié ou d'une connaissance qui les exonère des caractéristiques préjudiciables. Tous les enfants de couples binationaux rapportent également cette expression. Une autre thématique qui revient souvent dans les entretiens est celle de la « couleur ». Ces jeunes n'ont choisi ni la migration ni un mariage mixte et « subissent » les choix de leurs parents. Certains jeunes rapportent de situations stigmatisantes qui les ont fait souffrir étant enfants, quand ils cherchaient à être regardés ou

43 Fabio Perocco, « L'enjeu "islam" en Italie » *in* Antonela Capelle-Pogăcean, Patrick Michel, et Enzo Pace (dir.), *Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2008, p. 141-157.

considérés comme les enfants de couples franco-français sans souligner leur différence, ou encore lors de l'adolescence, quand leur quête identitaire leur a valu des déchirements intérieurs et des situations de tensions avec leur entourage. En raison de leur nom ou prénom, de leur phénotype et du lieu de résidence, ils vivent des expériences qui leur rappellent avec insistance qu'ils ont « des origines d'ailleurs ». Tant en France qu'en Italie, les enfants de couples mixtes sont des citoyens nationaux en raison du fait qu'au moins un des deux parents est national, mais leurs vécus et leurs ressentis sont beaucoup plus complexes. Dans leurs discours, ils se positionnent entre deux (ou plusieurs) mondes[44], mais aussi entre les nationaux et les immigrés. Ces jeunes modifient et adaptent leur « se sentir » – pour reprendre l'expression qu'ils utilisent dans leurs récits – et ils affirment appartenir à un monde plutôt qu'à un autre selon les interlocuteurs, les situations et les âges de la vie[45]. Les enfants de couples mixtes ne sont pas totalement « arabes » et moins encore « beurs », « rebeux[46] » ; ils ne sont pas non plus perçus comme étant totalement français ou italiens. Ils se positionnent par rapport à la condition – à laquelle ils n'ont pas l'impression d'appartenir – de jeunes immigrés, appelés aussi « jeunes des cités » en opposition aux « Arabes qui se fondent dans la masse », comme Samad et Andrea le disent dans leurs récits. Les contacts mixtes de ces jeunes leur permettent d'être confrontés avec leurs stigmates de manières différentes, voire opposées, selon les contextes. Pour éclairer cette situation, prenons ici l'exemple de Noureddine Sylvain qui se fait appeler Noureddine prénom dans lequel il dit se reconnaître parfaitement.

> Au lycée, j'étais dans une zone d'éducation prioritaire, et donc du coup il y avait beaucoup d'Arabes, d'Africains et c'était intéressant parce qu'auparavant je n'étais pas confronté à une partie de ma culture… de temps en temps, quand je voyais ma famille ou les amis de ma mère, mais c'était occasionnel et à l'école primaire j'étais l'Arabe, et donc là c'était vraiment le premier contact dur, et dans ma classe, il y avait plus de la moitié d'Arabes et grosso modo au collège et avant en primaire, l'intégration c'était difficile avec les blancs et au lycée c'était difficile avec les Arabes ! (rire) Parce que j'étais l'Arabe blanc, en plus je ne suis pas le cliché de l'Arabe. (Noureddine)

Son extrait résume bien l'inanité et les effets de la stigmatisation. Noureddine a un phénotype typique du nord de l'Europe et aucun élément dans son apparence ne fait suspecter ses origines. Pour cette raison, il se moque de sa situation, en soulignant sa « blanchité ».

Des parents soulignent également le poids stigmatisant qu'implique le fait d'être « un étranger arabe », même pour ceux qui se sont installés en Europe il y a longtemps. Par exemple, Ashraf, marié avec Patricia depuis 1993, raconte : « Ils m'ont toujours dit : "Écoute ! Toi, t'es Marocain et même quand tu prendras la nationalité française, tu resteras toujours Marocain" » Ashraf a la double nationalité et il a travaillé et élevé ses enfants depuis la moitié des années 1980 en Alsace. Il est donc évident qu'un écart important persiste entre subjectivité et identité sociale perçue, cet écart nous conduit à nous demander si un migrant sera considéré ainsi pour toujours ? Quand sera-t-il (ou elle) véritablement inclus dans la communauté nationale ?

Ces extraits explicitent uniquement certains clichés qui alimentent les représentations

---

44 Cf. Gabrielle Varro, *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Paris, Belin, 2003.

45 Laura Odasso, *op. cit.*, 2016, p. 225-230.

46 Une spécificité toute française concerne l'usage de ces deux mots qui entrent dans la sphère discursive médiatique et qui a « contribué à la stigmatisation des jeunes issus de l'immigration des pays du Maghreb. […] Parmi les jeunes issus de l'immigration, ceux qui se sont reconnus dans l'expression "beur" appartiennent le plus souvent à la classe moyenne intellectuelle » (Gérard Noiriel, *À quoi sert l'identité nationale*, Paris, Agone, 2007 b, p. 41.) Car « aujourd'hui, dans un quartier dit "sensible" beur se dit peu et laisse la place a "reubeu" ou "rabza" » (Redouane Essaouissi, « Du Beur dans le monde », *Traverses*, n° 2, 2001, p. 81-94 [p. 94]).

sur les étrangers arabes et qui ont parfois problématisé la vie des couples interrogés. D'autres clichés se chevauchent, entre origine ethnico-culturelle et affiliation religieuse. Ce processus a des origines anciennes fortes liées à l'histoire sociopolitique. Plus récemment, après la révolution iranienne et suite aux guerres du Golfe, la nouvelle ère de la *fitna*[47], commencée le 11 septembre 2001, a renouvelé un débat stigmatisant sur la présence arabe – et parfois musulmane – en Europe (avec toutes les assimilations erronées) qui a commencé à affecter de nouveau les couples binationaux avec une composante arabe.

L'affiliation religieuse : le musulman

La confusion, dans les regards politiques et médiatiques, entre Arabes et musulmans, conjuguée au manque de connaissance des différentes interprétations de l'islam, a été mentionnée à plusieurs reprises dans les conversations que nous avons eues avec les couples. Dans les récits, nous avons remarqué qu'un lien très étroit était tissé entre, d'une part, la migration en provenance des pays arabes et le thème de la sécurité (*migration security nexus*[48]) et, d'autre part, une « racialisation » qui mène aussi à une peur généralisée de l'islam. Cette peur peut, parfois, se transformer en véritables actes d'islamophobie[49] qui ne laissent pas indifférents les couples binationaux, soit parce qu'ils sont directement touchés, soit, par ricochet, car ces actes reflètent des changements sociétaux qui les interpellent. Cette forme d'intolérance religieuse appelle, en réalité, à une « réanalyse plus profonde des fondements politiques des nations et de la matrice raciale de l'État[50] ». Si, depuis la nuit des temps, l'étranger est considéré « comme un espion, un anarchiste, un criminel, suspect de déloyauté et usurpant le travail des nationaux[51] », l'étranger arabe, même le plus intégré, est considéré comme un possible « dormeur » (*sleeper*[52]) : une « personne qui, sans qu'on s'y attende, peut commettre des actes dangereux et violents[53] ». Dans les périodes historiques étudiées, l'espace de confiance vis-à-vis des migrants arabes s'est transformé en discrédit. Un ensemble de mots (par ex. : *djihad*) et de symboles (par ex. : le voile) commencent à être exploités par des « entrepreneurs de morale[54] » pour alimenter une vision stéréotypée et faussée de l'islam. À ce substrat fertile porteur de préjugés, s'est donc ajoutée la peur du *sleeper* qui incite à mélanger la dimension conflictuelle interne à l'islam même et les dimensions d'affiliation religieuse individuelle. Ces discours ont été exploités par les partis de droite qui les ont repris comme contenus pour leurs slogans politiques.

Dans le sens commun, certains clichés sont associés principalement à l'islam : la transmission religieuse par la voie paternelle ; l'inscription dans la religion comme inscription sociétaire ; les rapports de genre et les rôles familiaux ; la conversion obligatoire ; l'éducation des enfants ; la relation aux belles-familles, etc. Au contraire, notre analyse démontre que les

---

47 Le terme arabe est traduit par sédition ou discorde. Il se réfère à la fragmentation de la communauté musulmane. Selon le politologue Gilles Kepel « c'est le *djihad* qui revient comme un boomerang à l'intérieur et qui affaiblit la communauté. La *fitna*, c'est la hantise des oulémas depuis que l'islam existe. » (in *Fitna. Guerre au cœur de l'Islam*, Paris, Gallimard, 2004).

48 Thomas Faist, « The Migration-Security Nexus. International Migration and Security Before and After 9/11», Malmo University, *School of International Migration and Ethnic Relations*, Willy-Brandt-Workind Paper Series, Vol. 4, n° 3, p. 1-19.

49 Cf. Houda Asal, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, Vol. 5, n° 1, 2014, p. 13-29.

50 Valérie Amiraux, « Visibilité, transparence and commérage. De quelques conditions de possibilité de l'islamophobie… et de la citoyenneté », *Sociologie*, Vol. 5, n° 1, 2014, p. 81-95.

51 Gérard Noiriel, *op. cit.*, p. 159.

52 Marianne Gullestad, *Plausible Prejudice*, Oslo, Universitetsforlaget, 2006.

53 *Ibidem*, p. 278

54 Selon Howard Becker (*Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York, The Free Press, 1973) les entrepreneurs de morale sont des acteurs sociaux qui se mobilisent pour qu'une activité donnée soit catégorisée socialement comme déviante. Ils sont des « producteurs de norme ».

éléments constitutifs de ces clichés sont aussi repérables dans des confessions, autres que l'islam, présents dans le monde arabe et que des attitudes genrées sont répandues auprès des belles-familles françaises et italiennes également. L'exemple de Camille est parlant à ce propos, elle raconte avoir informé ses parents de son mariage avec Rashid, un Libanais chiite qui étudie le droit :

> Mon père l'a extrêmement mal pris, il a eu des réflexes xénophobes et on s'est pas mal engueulés. Pour justifier sa réaction, il a saisi le premier truc qu'il pouvait : en gros, il est retombé sur le fait que Rashid soit musulman. Quand il a dit ça, moi j'étais vraiment très très choquée, je pensais qu'il était quelqu'un de cultivé, qu'il soit macho ce n'est pas nouveau, mais qu'il ait des préjugés racistes, qu'il me sorte des trucs comme ça ! […] Rashid s'est senti vachement MIS À L'ÉCART d'autant plus qu'il avait l'impression d'avoir une bonne relation avec mon père et tout d'un coup il s'est senti jugé comme s'il n'était plus une personne, juste un Arabe, un musulman, et pas lui !(…).

Outre cette réaction xénophobe, Camille dit d'avoir été sidérée que son père demande que ce soit Rashid qui vienne lui donner des explications :

> Il avait aussi mal pris que je voulais régler les choses seul à seul, moi avec lui, et que Rashid ne vienne pas. C'était mon père, pas celui de Rashid et c'était à moi de régler les choses avec lui ! J'estime que je ne suis pas passée de la tutelle de mon père à celle de mon mari. Il y a un problème ? C'est à moi de le régler !

Comme le père de Camille, d'autres parents se méfient profondément des conjoints musulmans souvent sans sonder ni la pratique réelle ni aucun autre aspect de la croyance et des habitudes au quotidien. Le choix du mot « tutelle » suggère que cette fille a perçu une réticence parentale par rapport aux choix de se marier avec un musulman, comme si « elle était sous tutelle » : pas en mesure d'assumer ses choix de manière autonome et de se protéger. Il n'est pas anodin de noter que ce terme juridique appartient aussi au vocabulaire des codes personnels-chariatiques des pays arabo-musulmans[55], ainsi qu'au lexique des revendications des droits des femmes dans ce pays. Certains aspects structurant le monde musulman ne sont-ils pas également présents de manière invisible dans le monde catholique européen ? Dans l'analyse des récits recueillis, nous observons une tendance au contrôle familial sur les choix matrimoniaux des filles dans toutes les familles françaises et italiennes – protestantes et catholiques – sur la base des rapports de genre et de génération.

Cette méfiance et les éléments qui sont apportés pour la justifier interrogent les représentations qui existent autour de l'islam. Cette religion est perçue comme statique et monolithique, ces caractéristiques seraient à l'origine de son impossible harmonisation au monde sécularisé européen, propos qui alimente l'islamophobie. En effet, on rapporte souvent que les musulmans font preuve d'une adhésion religieuse absolue et a-critique, alors qu'au contraire les pratiques des familles islamo-chrétiennes rencontrées révèlent à quel point la phase de pluralisation de la société est marquée par des passages à des modèles religieux hybrides, par exemple le fait de fêter Noël et l'*Aid,* de pratiquer le *Ramadan* et d'aller à la messe, etc. Cependant, la crainte éprouvée aux niveaux micro- et meso-familial par rapport à l'aversion envers l'islam semble produire un durcissement et un retour vers des racines chrétiennes. Omar, Jordanien marié avec Enrica, italienne, nous dit :

> Moi, je ne fais pas le Ramadan, mais je crois, personne ne me l'a jamais demandé, ici je suis musulman, tu vois. L'Italie est arriérée d'une centaine d'années d'un point de vue culturel,

55 Nous pouvons remonter au droit musulman où la tutelle est légale, judiciaire ou testamentaire et revient souvent au père ou au wali. Nous n'avons malheureusement pas la place disponible d'approfondir ce point et d'expliquer les différences dues aux codes familiaux de chaque pays, ainsi qu'aux pratiques locales.

> politique, religieux [...]. Une Italie qui ne veut pas sortir de sa stupidité. Ça me déplaît et c'est horrible. Il y a l'image de la peur du musulman, de l'islam [...]. Dans le fond, chacun a la liberté de croire à ce qu'il veut et de gérer sa vie comme il veut ! De plus si tu veux que je t'en conte une autre, le problème c'est parce qu'elle est une fille (en se référant à sa femme), parce qu'ici nous parlons de la déception – l'état d'âme est celui-là –, des parents de ma femme, parce qu'elle s'est mariée avec un musulman. Parce que certains rituels risquent de ne pas être pratiqués par notre fils, et caetera. Tout élément religieux crée des discussions ! Tout bien considéré, par exemple, les parents de ma femme, ils sont à tel point obsédés par le baptême. […]. Toutes ces choses-là deviennent d'autant plus fortes.

Dans les vécus recueillis, la religion et la culture sont réunies en un système de significations. Certes, le contexte n'est pas à négliger dans la construction de ces dernières, par exemple le concordat qui régit l'Alsace et la renommée de « sacristie d'Italie[56] » qui était attribuée à la Vénétie suggèrent que dans les deux régions la religion assume une forte valeur sociale et historique. Toutefois, cette situation nous questionne également sur la régression du processus de sécularisation supposée caractériser l'Europe aujourd'hui. L'entourage des couples interrogés semble insister sur les étapes de l'évolution du cycle familial – mariage, naissance des enfants et leur éducation – et sur des marques qui reprennent à nouveau de l'importance : le baptême (confronté à la circoncision), les choix alimentaires, la participation à certains milieux religieux de socialisation, etc. Les enfants de ces couples sont souvent laissés libres de choisir ou sont initiés aux deux religions par leurs parents, mais ce qu'on observe sur la durée est une tendance à une « démographie de la sécularisation[57] ». La religion est rarement choisie par ces jeunes comme territoire d'appartenance, alors qu'au contraire l'origine arabe et le parcours des parents sont revalorisés vers l'âge adulte.

En guise de conclusion

La « mixité conjugale » n'est pas un objet d'étude autonome, mais un outil interdisciplinaire à travers lequel il est possible d'étudier les enjeux sociétaux qui découlent des « contacts mixtes ». Les trois variables qui déclenchent les représentations vis-à-vis des couples binationaux et mixtes – la nationalité, l'origine ethnico-culturelle et l'affiliation religieuse – sont des catégories idéales typiques, qui toutefois résument bien les expériences stigmatisantes que parents et enfants ont vécues et surmontées. Sans vouloir être exhaustive ni faire une comparaison parfaite, nous avons présenté certains éléments qui alimentent des préjugés autour des unions entre un Européen et un ressortissant d'un pays arabe. D'autres éléments mériteraient d'autres pages[58]. Toutefois, un des points stimulants à relever est la capacité de résilience et de résistance des couples rencontrés, qui, en majorité, face aux lois, aux pratiques et aux regards stigmatisants, ont su réagir et s'en sortir, parfois seuls, parfois avec l'aide des personnes ressources. Une des ressources les plus intéressantes est sûrement la capacité du partenaire français ou italien d'émigrer sans se déplacer et de partager avec son conjoint tous les aspects de la migration : c'est ce que nous appelons « la migration intérieure et de contact ».

En outre, des pistes de réflexion s'ouvrent au sujet de la relativisation des formes d'appartenance qui caractérisent la modernité. Le principe communautaire et ethnique maintient encore un fort potentiel explicatif dans les relations sociales contemporaines. Toutefois, les individus, comme sujets avec des affiliations multiples personnelles, territoriales et socioprofessionnelles, sont en effet des membres des communautés différentes

56 Cf. Gian Antonio Stella, *Schei. Dal boom alla rivolta : il mitico Nord Est*, Milano, Baldini & Castoldi, 2000 (1re éd. 1996).

57 Cf. David Voas, « Intermarriage and the Demography of Secularization », *British Journal of Sociology*, Vol. 1, n° 54, 2003, p. 83-103.

58 Cf. Laura Odasso, *op. cit.* et pour l'Italie voir aussi Francesco Cerchiaro, *Amori e confini. Le coppie miste tra Islam, educazione dei figli e vita quotidiana*, Napoli, Ed. Guida, 2016.

– pas uniquement nationales ou ethniques – et ils adhérent à de nombreuses identifications collectives ou individuelles (p. ex. : genre, classe, réseaux transnationaux). L'appartenance demeure le fruit d'un sentiment subjectif qui est fortement lié à des expériences personnelles, des souvenirs, des transmissions et des lieux. Les appartenances individuelles sont affectées aussi par les politiques nationales d'appartenance qui ont trait aux acteurs institutionnels chargés de mettre en œuvre les politiques migratoires dans la pratique. L'écho médiatique de la justification de ces politiques d'appartenance génère des frictions entre la population établie et les nouveaux arrivants qui ne laissent pas indifférents les couples et leurs enfants.

Selon Jürgen Habermas, les individus sont le produit des traditions qui les ont accompagnés, des groupes auxquels ils appartiennent, et de processus sociaux dans lesquels ils se retrouvent. Les institutions et les politiques peuvent jouer le rôle de facilitateurs dans l'interaction entre groupes au travers des politiques de la reconnaissance. Mais nous avons noté que le contrôle des unions binationales suggère que les politiques peuvent aussi aller dans un sens opposé. Toutefois, les frontières poreuses entre les apparences permettent, au moins potentiellement, de générer des formes de citoyenneté profane qui surmontent les affiliations assumées dans les politiques de l'appartenance. Ainsi, les mariages binationaux et mixtes suggèrent que tant les nationaux que les étrangers sont capables non seulement de s'adapter, mais aussi de se réinventer comme le soutient Maurice Godelier[59]. Pour atteindre leur objectif, qu'il soit familial, professionnel, juridique ou autre, les individus travaillent leurs affiliations dans un processus changeant qui efface le sentiment d'appartenance comme origine, attachée aux identifications statiques, pour céder la place à la mixité. Il faut donc observer et considérer les évolutions de ces formes de citoyenneté qui n'ont rien à voir avec les documents d'identité. Les mariages mixtes suggèrent qu'aucune politique ne peut fonctionner sans tenir compte de la mixité et non pas seulement, dans une perspective éthique[60], mais également comme outil politique qui peut contraster les « destins verrouillés » de certains groupes sociaux et qui permet de repenser des politiques et des sociétés plus efficientes et justes.

59 Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.

60 Cf. Patrick Savidan, « La justification des mixités : un problème politique ou moral ? », *Informations sociales,* Vol. 5, n° 125, 2005, p. 16-27.