



HAL
open science

Une absence genrée

Laura Odasso

► **To cite this version:**

Laura Odasso. Une absence genrée : Mariage binational, doxa de sexe et nationalité en Méditerranée. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 2018, 144, pp.155-172. hal-01671511v1

HAL Id: hal-01671511

<https://hal.science/hal-01671511v1>

Submitted on 20 Apr 2018 (v1), last revised 12 Dec 2018 (v2)

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.

Une absence genrée : mariage binational, doxa de sexe et nationalité en Méditerranée
A gendered absence: binational marriage, “doxa of sexe” and nationality in the Mediterranean area

ODASSO Laura
Aix-Marseille Univ, CNRS, LAMES & TELEMME, LabexMED, Aix-en-Provence

Abstracts

Français

L'article explore la notion d'absence dans les trajectoires des femmes ressortissantes d'un pays arabe méditerranéen (Maroc et Liban) vivant dans des configurations conjugales mixtes en France et montre en quoi l'agir de ces femmes et la « doxa de sexe » alimentée par leurs pays d'origine participent à définir la dialectique entre présence et absence dans leur projet migratoire et dans leur « faire famille ». La relation à l'État d'origine s'insère dans le travail personnel, familial et culturel que ces femmes accomplissent et produit des absences spécifiques. Deux types ont été identifiés : l'un, *existentiel*, causé par la quête d'émancipation et l'effort de « faire comme tout le monde » dans le pays de résidence et l'autre, *institutionnel*, causé par les politiques des États d'origine en matière de famille et de nationalité. L'absence *existentielle* est souvent temporaire, alors que l'*institutionnelle* maintient, selon l'État, des absences genrées transmissibles au fil des générations.

Mots-clés : trajectoire de migration, famille binationale, doxa de sexe, nationalité, pouvoir étatique, droit, politiques de l'appartenance, absence existentielle, absence institutionnelle, émancipation, Liban, Maroc

English

The article focuses on the notion of absence in the trajectory of women nationals of an Arab Mediterranean country (Morocco and Lebanon) living in mixed couple in France and shows how these women's agency and the “doxa of sexe”, namely pertaining to gender relations rooted in their countries of origin contribute to define the dialectic between presence and absence along their migration and family projects. The relation with the country of origin meshes with the personal, family and cultural work that such women accomplish produces specific absences. Two kinds have been identified: the first that I named *existential* is caused by their desire of emancipation and their effort to “do like everybody else” in the country of residence, the second one that I named *institutional* is due to the politics of their States of origin in matters of family and nationality rights. The existential absence is often temporary, while the institutional one, according to each State, perpetrates gendered absences that are passed on generations.

Key-words : migration trajectory, binational family, *doxa* of sexe or *doxa* pertaining to gender relations, citizenship, State power, law, politics of belonging, existential absence, institutional absence, emancipation, Lebanon, Morocco

1 Introduction

Cette contribution s'intéresse à la notion d'absence dans les trajectoires de femmes, ressortissantes d'un pays arabe méditerranéen, vivant dans des configurations conjugales mixtes en France et montre en quoi l'agir de ces femmes et la « doxa de sexe » (Haicault, 1993) alimentée par leurs pays d'origine participent à définir la dialectique entre présence et absence dans leur projet migratoire et dans leur « faire famille ». Le choix de s'unir à un homme français implique le franchissement des frontières, symboliques et réelles, de l'appartenance nationale et de l'affiliation religieuse, ethnique et culturelle. Cela provoque des réactions dans l'entourage du couple (Bensimon et Lautman, 1974) et attire l'attention des États différemment selon les sexes¹ des partenaires (Charsley et Wray, 2015 ; de Hart, 2006), étranger et national.

Dans le cas des femmes dont nous traiterons ici, les normes des codes de la famille et de la nationalité du pays d'origine s'ajoutent aux lois des migrations du pays d'installation et aux défis divers qu'elles rencontrent dans leur trajectoire de migration (Vatz Laaroussi, 2001 : 224) et familiale avec des conséquences pour leurs conjoints et enfants. Car, si le projet migratoire de ces femmes dessine une trajectoire singulière, il est également étroitement lié au projet familial qui décide leur implantation en France. La mixité conjugale (Varro, 2003) les conduit à entretenir des rapports spécifiques avec leurs pays de provenance et celui d'installation, et à gérer les opportunités que ces pays offrent pour elles et pour leurs familles. Sans être bloquées dans une « double absence » (Sayad, 1999a), elles ne font toutefois pas l'expérience d'une « double présence ». Les politiques d'État s'insèrent dans leur travail personnel, familial et culturel au fil de la trajectoire de migration et produisent des types d'absence et de présence spécifiques ayant des effets sur leurs transmissions familiales.

Afin d'étayer cette hypothèse, nous présenterons d'abord des outils conceptuels qui aideront à analyser la complexité des notions d'absence et de présence dans les configurations choisies. Ensuite, après l'explication de la méthodologie utilisée pour la collecte et l'analyse des données à la base de cette contribution, deux trajectoires de migration emblématiques – celle de Jumana², une ressortissante marocaine, et celle de Jeannette, une ressortissante libanaise, les deux en couple avec un Français – permettront de cerner l'impact de la temporalité migratoire et des politiques nationales sur les projets d'émancipation et de mixité de ces femmes. Nous décrirons alors les deux types d'absence qui se profilent. L'article conclura sur leur portée théorique grâce à l'articulation entre famille, doxa de sexe et État.

2 Absence, présence et politiques de l'appartenance

Lorsqu'Abdelmalek Sayad forge le concept de la « double absence », il propose une analyse fine de la relation que le sujet migrant entretient avec son pays d'origine et celui d'installation. En tant que « nouveau venu », l'étranger se confronte à un contexte socio-institutionnel inconnu – ou peu connu – qui lui demande de s'intégrer (Sayad, 1994 : 12) et qui tend à le discriminer du simple fait de sa position d'étranger à la communauté nationale (Sayad, 1999b). En tant qu'individu détaché physiquement, voire émotionnellement, de « son » pays natal, il est pris dans un désir contrasté d'adhésion et de distanciation vis-à-vis de ce contexte territorial et social qui n'a jamais fait le deuil de son départ, mais qui doute désormais de son allégeance. Ainsi, dans sa trajectoire de migration, c'est entre « ici » et « ailleurs » que le migrant se cherche et se (re)définit, sans y parvenir véritablement. En contraste, les recherches sur le transnationalisme ont montré qu'une partie importante des migrants vivent désormais une « double présence » – favorisée par l'acquisition de la double nationalité (Wihtol de Wenden, 2016) et par la « connexion » (Diminescu, 2005) technologique – faite de moments et d'espaces sociaux et territoriaux différents qui peuvent se conjuguer et construire de nouvelles appartenances (Vatz Laaroussi, 2016). D'autres études ont montré les réseaux des relations familiales et personnelles (Boyd, 1989) – ainsi qu'entre les pays – qui alimentent, maintiennent et organisent la mobilité, l'installation et la flexibilité des individus (Fawcett, 1989).

Ces trois perspectives montrent la centralité de la puissance d'agir des migrants dans ce « processus de reconnexion ou de déconnexion avec le pays d'origine, ainsi que dans les négociations avec le lieu d'installation » (Yeoh et Hunag, 2000 : 414), mais tendent à uniformiser les contenus de l'absence et la présence, et à négliger l'apport des rapports de sexe dans la trajectoire de migration et l'impact du pouvoir étatique sur les individus et leur relation à l'appartenance. Or, nous relevons le défi de montrer le dynamisme de la notion d'absence et ses facettes au long des trajectoires des femmes migrantes, ainsi que la corrélation existante entre les cadres juridiques et leur puissance d'agir.

En premier lieu, être un homme ou une femme dans la migration modifie le déroulement du processus de rupture, reconstruction et maintien des attaches vis-à-vis de l'État de départ et de celui d'installation qui caractérise la migration. En deuxième lieu, la raison de la migration, le projet migratoire et le projet familial d'installation impactent le processus de gestion de la présence et de l'absence en relation à l'État de provenance. Enfin, le rapport à l'État (« ici » et « ailleurs ») et le pouvoir coercitif de celui-ci sur les hommes et les femmes orientent leurs conduites dans la migration. Au-delà des sentiments d'appartenance, des relations

d'assujettissement et de solidarité, de contrainte et d'intérêt se tissent entre ressortissants et État d'appartenance (Noiriel, 2001).

Pour leur part, les États déploient des politiques vis-à-vis des nationaux et des étrangers qui agissent comme des « politiques de l'appartenance » (Yuval-Davis, 2006). Si, dans les pays d'installation, elles contribuent à maintenir la frontière entre les citoyens et les autres par le biais des lois d'immigration, dans les pays d'origine, elles dessinent des formes de citoyenneté stratifiées et inégales au sein d'une même communauté des citoyens. Ces politiques contrôlent le « faire famille », définissent les rôles des hommes et des femmes dans la nation et créent ou maintiennent des formes d'absences qui, comme l'article le montrera, sont « genrées » et affectent principalement les femmes (Yuval Davis, 1997). De là, le choix de questionner l'absence en s'attachant aux trajectoires des femmes migrantes vise à revisiter l'opposition « double absence » et « double présence » pour saisir la processualité de l'absence (et de la présence) à l'épreuve de la mixité conjugale et des politiques étatiques, voire des pouvoirs religieux qui, dans certains États, dépendent encore d'une doxa de sexe qui « énonce comme allant de soi l'asymétrie des modes d'inscription des sexes dans les différents champs économique, politique et symbolique » (Haicault, 1993 : 7), y compris la citoyenneté.

3 Méthodologie et cas d'étude

L'article s'appuie sur les données issues des récits de vie (Bertaux, 2016) recueillis pour une recherche visant à étudier les représentations sociales et institutionnelles qui entourent les familles binationales, puis mixtes (Odasso, 2014), formées par un partenaire arabe³ – ressortissant du Maroc ou du Liban – en Alsace (France) et en Vénétie (Italie) entre les années 1980 et 2012. La différence de nationalité, l'origine ethno-culturelle et l'affiliation religieuse – réelles ou supposées – du conjoint étranger produisent de formes de stigmatisation et d'amalgames qui affectent aussi les membres de sa famille (Odasso, 2016). Trois types d'analyse – temporelle, historique et thématique – effectués sur les récits croisés des partenaires migrants, des partenaires français et de leurs enfants ont permis de comprendre les dynamiques de ces représentations stigmatisantes.

Parmi les quarante-cinq familles interrogées, quinze étaient formées par une femme ayant vécu au moins jusqu'à l'âge des études secondaires au Maroc ou au Liban, avant d'émigrer en France (ou en Italie) où elle s'est établie. Si, la problématique de la présence et de l'absence vis-à-vis du pays d'origine s'est posée dans tous les récits, c'est dans ceux des épouses étrangères qu'elle traverse au mieux les champs de la trajectoire de migration en se nouant

dans des configurations intimes et institutionnelles. La proportion réduite des femmes étrangères sur l'ensemble de l'échantillon est symptomatique d'une absence spécifique lorsqu'on s'intéresse à la mixité familiale avec les pays considérés. Toutefois, si ces femmes sont peu nombreuses, leurs caractéristiques rompent avec les catégories des migrantes le plus souvent étudiées (Moujoud, 2008). Les femmes interrogées sont instruites, désireuses de se perfectionner et d'exercer une profession. Le mariage en Europe participe de leur projet migratoire.

Les histoires exemplaires de deux femmes, ressortissantes l'une du Maroc et l'autre du Liban, arrivées en France pour raison d'étude et ayant acquis la nationalité française dans les années 1980 permettront de caractériser les absences retrouvées dans l'ensemble des récits. Le choix méthodologique de diversifier les pays de provenance répond à la volonté de nuancer les formes d'appartenance à une « identité arabe » (Said, 2005) erronément perçue comme « monolithique » et de comprendre le fonctionnement de la doxa de sexe dans deux pays ayant développé des politiques partiellement différentes en matière de famille, nationalité et égalité des sexes.

3.1 Jumana : entre Maroc et France

Jumana (53 ans), née à Marrakech, arrive en France en 1983 pour entreprendre des études universitaires en économie dans l'espoir de travailler dans le secteur tertiaire comme son père, décédé quand elle avait onze ans. Elle obtient son titre de séjour, mention « étudiante », qu'elle renouvelle à chaque inscription annuelle à la faculté. Mais, sa bourse d'études ne lui suffit pas pour vivre, elle commence, donc, à travailler en parallèle. De caractère indépendant, elle observe : « À l'époque, ce n'était pas évident pour une jeune fille marocaine, je dirais même arabe, de partir comme ça ! C'était un choix presque définitif ! » Issue de la classe moyenne marocaine, elle avoue devoir beaucoup à la transmission parentale. Son père qui gérait un hôtel et militait contre la politique répressive menée par le roi Hassan II⁴ lui instille la soif de justice sociale, alors que sa mère, femme au foyer analphabète, est vue comme un modèle de force féminine et d'humanité. Soucieuse d'une liberté d'expression qui était limitée dans son pays, Jumana profite, en France, des offres culturelles et s'intéresse aux questions sociales (à ce jour, elle est déléguée syndicale pour l'entreprise pour laquelle elle travaille). Elle dit avoir trouvé en France les possibilités d'une émancipation personnelle et sociale, mais aussi d'avoir « tout fait pour cohabiter avec les traditions et mes idées ».

C'est dans la file d'attente pour acheter sa place de cinéma qu'elle rencontre Paul, son futur mari. Des affinités intellectuelles les rapprochent. Paul, né en Algérie d'une famille de pieds-

noirs, travaille à l'époque pour une entreprise mécanique, puis dans le design. Ils se fréquentent, leur projet de couple se concrétise. Entre-temps, Jumana quitte la faculté pour une formation professionnelle commerciale qui l'amènera à travailler plus rapidement en lui procurant l'indépendance économique qu'elle désire. Le mariage civil avec Paul suit en 1985 et complète son projet migratoire qui est désormais aussi un projet familial. Après le mariage, elle demande la carte de séjour de dix ans, puis la nationalité, qu'elle obtient rapidement. Les politiques migratoires de l'époque facilitent sa présence dans la communauté nationale française. Jumana cherche à conjuguer son passé et sa nouvelle vie. Les communications avec sa mère et ses sœurs sont maintenues par téléphone, mais les voyages au pays se font rares, et son enracinement en France s'approfondit : elle a tout fait pour « faire comme tout le monde, comme une Française » (Varro, 2004). La coupure avec le monde marocain est presque totale, elle ne fréquente pas de compatriotes en France. Cette volonté d'appartenir à la France représente une étape centrale, mais non définitive, de sa trajectoire de migration et d'émancipation :

« Je m'y suis faite, j'ai pris la couleur ! Je me suis intégrée, j'ai fait ma vie au mieux ici ; je me suis habituée à la France, à son climat, à sa façon de vivre, à ses habitudes, je m'adapte, mais là, de mon côté j'ai donné. [...] Après des années et des années, on redécouvre d'où on vient ! Dans un mariage mixte, tout revient aussi à la culture, à l'éducation, à l'environnement où la personne a baigné. La force réside aussi dans la relation avec le pays, la religion, les traditions ; on ne peut pas renier une appartenance ! »
(Jumana)

La temporalité du récit permet de saisir dans la trajectoire de Jumana, comme dans celles d'autres femmes rencontrées, un retour vers des origines laissées longtemps en arrière-plan afin de privilégier l'insertion dans la société française. L'absence émotionnelle émerge au long de son récit à travers la narration des controverses avec la belle-mère, qui lui rappelle sans cesse ses différences et sanctionne ses choix éducatifs vis-à-vis de son fils, l'arrivée d'une des sœurs en France qui la rapproche d'un style de vie qu'elle avait laissé de côté, ainsi que les événements internationaux qui portent la question de l'Islam et de l'immigration au cœur du débat public.

« Notre rapport à nos origines un jour ou l'autre revient, sans qu'on ne puisse rien y faire ! Moi, j'ai un passé, et sans ce passé je ne suis personne ! [...] C'est important de savoir d'où on vient, nos origines nous ramènent à notre façon de décider notre vie. »
(Jumana)

Paul et son fils, Andrea, le confirment. Jumana autorise « des éléments de son identité, jusque-là enfouis, à refaire surface » (Varro, 2004 : 48). Elle ne regrette pas son choix de

présence en France, « elle est arrivée à un degré si élevé de perfection dans l'imitation du modèle que sa *persona*⁵ peut résister » (*ibidem*). Mais, ce modèle français, qui lui a offert des opportunités uniques, l'a aussi conduite à être absente à soi-même. Un travail de rééquilibrage entre son positionnement en France et au Maroc au niveau culturel et citoyen s'entame. L'envie de renouveler sa présence à l'égard du Maroc et de ce que ce pays symbolise en termes de sentiment d'appartenance resurgit dans des pratiques sociales, mais, aussi, dans l'envie d'envisager une présence juridique au Maroc pour son couple, en vue de la retraite proche, et pour son fils, en vue de lui offrir une chance supplémentaire pour son avenir.

« Avant, j'ai toujours pensé investir où je vis, mais ensuite [...] Rien ne nous empêche de nous rendre au Maroc, mais est-ce qu'on peut investir comme la majorité des Marocains à l'étranger alors qu'on n'a pas fait reconnaître notre mariage [*au Maroc*] ? Et l'héritage, comme nous allons faire ? » (Jumana)

Paul ne s'est pas converti à l'Islam lors du mariage. Le couple envisageait auparavant tout une vie en France pour laquelle cette démarche juridico-religieuse n'était pas nécessaire. Or, elle est la condition pour la transcription du mariage d'une femme marocaine avec un homme étranger non musulman dans l'état civil marocain. Jumana observe :

« Ma famille n'a pas imposé la conversion à mon mari et moi, non plus. Je suis contre les gens qui se convertissent juste pour des papiers, mais là... Je reste célibataire au Maroc, parce que je n'ai pas fait un mariage 'comme il faut'. Franchement, j'ai ma carte d'identité marocaine et mon passeport, je serai toujours marocaine, mais... »

Le prolongement de son projet familial dans son pays d'origine est limité par les normes de son propre État qui l'oblige à demander à son conjoint une conversion qui ira contre ses principes. La non-conversion de Paul affecte le parcours d'Andrea maintenant que le code de la nationalité lui ouvre le droit à la nationalité marocaine.

« Pour mon mari, il faut vivre au Maroc. Mais, je pourrais demander la nationalité pour mon fils. C'est assez nouveau. Le problème c'est que je ne suis pas mariée pour la loi là-bas, et, sans conversion et transcription, il faut faire un détour pour reconnaître au Maroc qu'Andrea est effectivement mon fils. Je suis condamnée à être célibataire chez moi et, quelque part, être stigmatisée, parce que j'ai un enfant en France qui ne pourra jamais devenir marocain ou qui dépend du choix de mon mari ! »

3.2 Jeannette : entre France et Liban

Née dans un village entre Beyrouth et Sidon, Jeannette (60 ans) arrive en France en 1975, peu de mois après l'éclatement du conflit libanais, afin d'étudier la médecine dans l'espoir

d'exercer la profession de son père, médecin, mort peu avant son départ. Sa mère était sage-femme à domicile. Sa fratrie contribue financièrement à sa vie en France. La guerre explose et elle est émotionnellement déchirée : elle a du mal à se concentrer dans ces études et rate sa première année. Lors d'une promenade dans un parc parisien, elle rencontre Christophe, son futur mari. Ils se fréquentent, mais Jeannette rentre au Liban pour être près de sa famille dans ces moments difficiles. Christophe ne lâche pas prise, l'appelle tous les jours pour prendre de ses nouvelles et entretenir cette relation en laquelle il croit. Peu de temps avant le départ de toute la famille en Australie, un cousin demande la main de Jeannette, qui raconte :

« Je ne voulais ni le mariage ni l'Australie. Je voulais étudier et faire ma vie. Christophe m'a dit de venir en France pour faire notre vie, je l'aimais bien, j'ai écouté mon cœur, je l'ai suivi. »

Christophe et Jeannette s'installent ensemble dans les Vosges. Lui quitte son travail dans les télécommunications et se spécialise dans la production de miel, elle se forme en biochimie et travaille dans une industrie pharmaceutique, puis comme enseignante dans une école d'infirmières. Le couple aura trois enfants, deux garçons et une fille. Jeannette ne retourne plus au Liban, elle garde le contact avec sa famille élargie en Australie et sa mère lui rend visite de temps en temps en France. Elle est coupée de son pays, voire éloignée en exil dans un monde qui ne lui appartient pas encore totalement. La mémoire douloureuse de la guerre lui interdit toute présence et relation avec le Liban et son essence.

« Je ne pouvais plus regarder les news sur le monde arabe, la musique arabe me faisait mal, tout était un souvenir d'un monde autre et puis la guerre. [...] Chaque porte claquée violemment à la maison me donnait des frémissements de peur. »

Elle cuisinait des plats libanais, mais ne parlait pas arabe à ses enfants et ne voulait pas les aider à faire leurs devoirs de peur de leur transmettre un mauvais accent – car lorsqu'elle habitait Paris, on lui avait souvent fait remarquer son accent. Son travail pour l'effacer est le symbole d'un désir de présence en France, de « faire comme une Française ». En tant que chrétienne maronite, elle n'a pas de problème majeur à se glisser dans la communauté locale en se rendant parfois à l'église le dimanche. Comme Jumana, c'est au fil des années qu'elle réalise l'absence physique et émotionnelle de son passé dans laquelle elle vit et les conséquences que cela avait pour ses enfants et son mari. Christophe affirme « n'avoir jamais eu l'impression d'avoir épousé une Libanaise » jusqu'au moment de la mort de la mère de Jeannette. À ce moment, sa femme se rend au Liban pour la première fois depuis son arrivée en France. Cette rencontre avec son pays la bouleverse et la questionne sur ses choix en France. Le « retour de ce refoulé » (Varro, 2004) la conduit à amener ses enfants au Liban –

où ils se sont sentis « aussi un peu chez eux » (Jeannette). Chacun à sa manière, ils montrent le désir de connaître mieux ce pays complexe. Ce moment est crucial : malgré son histoire « désorientée » (Maalouf, 2012) entre un sentiment d'amour et de haine à l'égard du Liban, que nous retrouvons dans d'autres récits de ressortissants libanais, Jumana se dit à nouveau fière d'être libanaise (Hage, 2002) et décide de retisser le lien de présence avec son pays. Son fils aîné, médecin, désire pratiquer au Liban. Elle s'informe donc au sujet de la transmission de la nationalité à ses enfants, pour faciliter cette démarche.

« Lorsque j'ai commencé les démarches pour mon fils aîné, j'ai réalisé que cela n'était pas possible... J'étais déçue. Ils m'ont dit que cela allait changer, mais pas pour le moment... » (Jeannette)

Le travail personnel et familial que Jeannette a fait pour redessiner une présence au Liban se heurte à des défis institutionnels.

4 Absences existentielles et institutionnelles

Les récits de vie de Jumana et Jeannette exemplifient des trajectoires de migration et de mixité familiale marquées par une absence *existentielle*, au moins temporaire, et par une absence *institutionnelle*.

4.1 Absence existentielle : « faire comme tout le monde »

En vue de la réussite de leur projet migratoire et familial, les deux femmes ont privilégié la présence au sein du contexte d'implantation en saisissant les opportunités, mais aussi en incorporant la nécessité de s'y adapter en faisant « comme tout le monde ». Ce processus qui implique de comprendre la manière d'agir des autres individus et de s'y conformer « pour faire semblant d'être ordinaire » (Inowlocki, 2000 : 175-176), a porté Jumana à un éloignement de son pays pas envisagé au début de son projet migratoire et a aidé Jeannette à maintenir un exil nécessaire pour évacuer la mémoire douloureuse de la guerre. Les communications maintenues avec les membres de la famille représentent des cures palliatives à cette absence. En raison de cette distance à la fois physique et émotionnelle, elles n'ont pas transmis d'appartenances particulières à leur pays d'origine à leurs maris et enfants. L'absence de pratiques langagières en arabe est la métaphore d'une distanciation, voire d'une rupture, qui a investi d'autres domaines de leurs vies personnelles et familiales (par ex. : les pratiques de déplacements au pays). De ce fait, leurs enfants se définissent Français et

connaissent à peine le pays de leurs mères, bien qu'avec l'âge, ils montrent le désir d'en savoir plus (Sagnes, 2004). À travers cette relation ambiguë au Maroc et au Liban, ces jeunes sont le miroir des alternances émotionnelles et du mal-être dû à la séparation que leurs mères ont maintenue avec ces pays, voire avec leurs histoires préalables à la migration, et des enjeux de la parentalité dans la mixité conjugale (Lester Murad, 2006).

Des événements ou un souvenir réveillent chez elles le sentiment de la perte d'une part de leur être dilué dans le contexte socioculturel de résidence. La distanciation n'est pas vécue dans la victimisation, mais plutôt comme un passage nécessaire dans leurs parcours d'émancipation qu'un pays comme la France pouvait leur offrir. Puis, une fois revisitée, cette distance se profile comme une ressource potentielle : ces femmes racontent les liens qu'elles ont coupés, laissés de côté, puis su tisser à nouveau entre les deux cultures et les deux mondes qui les habitent. Le désir d'une continuité renouvelée à l'égard de leur histoire personnelle les conduit à repenser leur propre présence au pays d'origine, mais aussi celle des membres de leur famille, y compris en termes de transmission d'une appartenance nationale par des canaux juridiques. « Le 'sentiment national' constitue une ressource identitaire latente » qui resurgit dans une relation, qui est aussi d'intérêt, avec l'État, faite d'opportunités à saisir (Noiriel, 2001 : 138) pour elles et leurs familles en termes de double nationalité à des fins d'établissement, d'investissement ou d'héritage dans des espaces nationaux ailleurs qu'en France. Or, leur aspiration se confronte aux lois du pays d'origine.

4.2 Absence institutionnelle : codes de la nationalité

Au Maroc et au Liban, l'affiliation religieuse des conjoints, la typologie du mariage et sa transcription, la concession de la nationalité et l'accès à l'héritage sont imbriqués. Le travail personnel que Jumana et Jeannette opèrent sur l'absence émotionnelle qui a caractérisé leur vie en France révèle des aspects concrets : la reconnaissance de leur mariage au pays et la transmission de leur nationalité. Ces désirs juridico-administratifs sont contraints par les dispositifs citoyens des pays qu'elles désirent réintégrer émotionnellement et institutionnellement.

Si on remonte à leurs origines, les sociétés arabo-musulmanes étaient fondées sur des liens de proximité familiale et communautaire basée sur l'affiliation religieuse, la justice et le patrimoine (Parolin, 2009 : 25). Cette spécificité a des échos lors de la création des États-nations, et, encore, de nos jours, des similitudes de fond dans l'allégeance à la nation persistent dans les pays de la région, Maroc et Liban inclus. Si chaque État présente des caractéristiques propres en raison de son histoire, de son passé colonial, ainsi que des

pressions exercées par les ressortissants à l'étranger et les groupes d'intérêt internes, les enjeux dérivés de la nationalité « sont [*encore également*] liés à l'évolution du cadre juridique de la famille et de la femme en particulier » (Perrin, 2007 : 490) et les enjeux liés à la famille dépendent de l'alliance entre le pouvoir étatique et religieux, voire du patriarcat (Perrin, 2016).

Dans ce contexte, le choix d'une configuration familiale mixte dessine pour les femmes interrogées des absences *institutionnelles* construites par des politiques étatiques marquées par la « doxa de sexe [...], un ensemble de significations, de croyances, d'affirmations » (Haicault, 1992) qui contribue à pérenniser le statut moindre des femmes dans les imaginaires et dans les politiques. Ces dernières filtrent l'accès au droit de famille et à la nationalité sur une base genrée. Regardons leurs principaux éléments au Maroc et au Liban, afin de mieux situer les absences perçues par Jumana et Jeannette en relation avec ce que, toutefois, elles définissent comme « leur pays ».

4.2.1 Maroc

Bien qu'ayant acquis la nationalité française, les ressortissantes marocaines interrogées soulignent qu'elles seront toujours citoyennes marocaines en raison d'un principe d'allégeance perpétuelle au souverain et d'appartenance à une communauté de foi (Chattou et Belbah, 2002). En outre, « le maintien de la nationalité d'origine se justifie par la volonté de conserver la maîtrise sur les nationaux expatriés, dans la visée pragmatique de leur contribution potentielle au développement de la nation » (Perrin, 2016). Comme l'expérience de Jumana le confirme, cette contribution reste relative et genrée. Puis, lorsque les ressortissants se marient avec des étrangers, des difficultés s'interposent. La naturalisation est difficile à obtenir pour les étrangers mariés avec des Marocains (car sa concession est encore soumise à la résidence et à la discrétion du législateur), elle est impossible lorsque le demandeur est un homme étranger marié avec une femme marocaine. Cette discrimination envers les citoyennes se légitime par une doxa de sexe qui persiste : la nationalité était transmissible par le sang par voie paternelle (par filiation), ou masculine (par mariage). Grâce aux pressions des associations féministes, en 2007 le roi Mohammed VI a ouvert le droit à la transmission de la nationalité par voie maternelle⁶. La procédure varie selon l'année et le lieu de naissance de l'enfant. Pour les enfants nés avant 2007, il est nécessaire de constituer un dossier à déposer aux autorités marocaines au Maroc, ce qui impose, par conséquent, une disponibilité temporelle et matérielle de déplacement pour les intéressés. Ce pas vers l'égalité de genre suit la réforme du code du statut personnel, la *Moudawwana*, qui, en 2004, a placé la

famille sous l'autorité conjointe des deux époux : homme et femme régissent à titre égal le foyer (Maktabi, 2013 : 292-293). Toutefois, des normes maintiennent la femme dans une position défavorisée : la nécessité d'un acte de conversion pour le conjoint étranger non musulman désirant se marier avec une femme marocaine⁷ ou pour la reconnaissance d'un acte de mariage au Maroc, la valeur du témoignage y compris lors du mariage (un homme équivaut toujours à deux femmes) et l'accès divers à l'héritage sur base du genre. Ces questions sont souvent interdépendantes comme le cas de Jumana le suggère : la non-conversion de Paul déclenche une série d'absences en chaîne.

Bien qu'encore discriminante envers ses citoyennes, la législation marocaine chemine vers des standards requis par la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (*CEDAW*). Au contraire, le Liban bien qu'ayant ratifié la *CEDAW* a exprimé des réserves précisément en matière d'égalité de droit à la transmission de la nationalité (Maktabi, 2013).

4.2.3 Liban

La constitution libanaise affirme que tous les Libanais sont égaux face à la loi et jouissent des droits civils et politiques (art. 7). Toutefois, les citoyennes libanaises souffrent d'un droit minoré. Loin d'intégrer les demandes des organisations nationales et internationales de protection des droits des femmes⁸ (Charafeddine, 2009), le code de la nationalité libanaise⁹ considère qu'une personne est « libanaise si elle est née de père libanais [...] dans le territoire du Grand Liban » (art. 1). Ainsi, la femme libanaise n'a pas le droit de transmettre la nationalité à ses enfants¹⁰, ni – comme au Maroc – lorsqu'elle est mariée à un étranger, à son conjoint. Alors que les hommes libanais peuvent transmettre leur nationalité à leurs épouses étrangères et à leurs enfants. Les politiques de la nationalité réifient des frontières internes entre citoyens et citoyennes libanais. Si, depuis 1960, la loi permettait aux femmes libanaises mariées avec un étranger de garder leur nationalité (el-Khoury et Jaulin, 2012) – en ouvrant ainsi la double nationalité aux femmes également –, ce droit ne pouvait pas s'étendre aux membres de sa famille. En association aux injonctions religieuses qui, au Liban aussi, nourrissent une doxa de sexe qui empêche l'émancipation légale des femmes, l'accès à la nationalité s'inscrit dans un contexte national où le nombre des citoyens compte politiquement et socialement (Di Peri, 2009). Chaque citoyen appartient à la nation et à une

des dix-huit communautés religieuses qui, en fragmentant la gestion du droit de la famille en quatorze codes, participent au contrôle du faire famille de ces membres. Les réticences du pouvoir étatique à apporter des changements légaux au code de la nationalité et de la famille dérivent d'une conception sectaire et patriarcale de l'État (Charafeddine, 2009 : 13) qui – sous l'emprise d'une doxa de sexe – mêle biopouvoir et pouvoir religieux et, ainsi, néglige la réalité des pratiques sociales de la diaspora libanaise et des ses citoyens.

5 Famille, doxa de sexe et État

Le travail à l'égard de l'absence que Jumana et Jeannette désirent entamer ne relève pas uniquement de leur agir autonome, mais de la corrélation entre puissance d'agir des migrantes et doxa de sexe institutionnelle. Le passage de l'absence au désir de présence confronte ces femmes à l'État, à leur pays de provenance. Les travaux sur la migration s'attardent sur l'impact des lois de migration sur l'entrée et l'installation des migrants dans le pays d'installation, mais les cas des femmes marocaines et libanaises suggèrent que le contexte de départ doit être davantage analysé pour une étude de l'absence dans les trajectoires migratoires en méditerranée.

Jumana et Jeannette ont choisi de devenir Françaises, alors qu'elles n'ont jamais choisi le pays où elles sont nées et ont grandi. Ce constat met en évidence la complexité de l'appartenance nationale faite, d'une part, d'affections, de socialisation et des attaches humaines, géographiques et culturelles et, d'autre part, des contraintes et dépendances juridico-institutionnelles (Turner 2008). En raison du lien national, ces femmes sont soumises au contrôle et au pouvoir de leur État de provenance, et doivent s'y conformer en prévision d'une présence. Toujours marocaines et libanaises par loi, Jumana et Jeannette sont là-bas des citoyennes de deuxième niveau en raison de leur sexe et de leurs choix familiaux. Le mariage avec un étranger ajoute, en effet, bien des complications à leur position citoyenne déjà affaiblie par la doxa de sexe qui régit leur État de provenance et qui, malgré de petits changements, persiste.

Les unions exogames risqueraient d'affaiblir le sentiment d'appartenance communautaire et nationale des individus et de toucher matériellement à la richesse du groupe-nation (Goody, 2001). De ce fait, tant les communautés réunies autour des principes d'affiliation religieuse, culturelle et ethnique que les États-nations sont concernés par les choix matrimoniaux de leurs membres (Weber, 1961). Encore à l'heure actuelle, au Liban et au Maroc, les pratiques de mariage confirment la primauté du choix social et familial sur l'individuel¹¹ et même quand

ils sont conçus comme une chance de mobilité sociale et géographique, les mariages binationaux restent stigmatisés institutionnellement selon le sexe du citoyen contractant. Le contrôle opéré sur le mariage des femmes et sur la reproduction de la nation est au cœur de la gestion du droit à la vie familiale et affecte, par ricochet, les possibilités de transmettre l'appartenance hors des limites définies par la doxa de sexe étatique. Cette doxa légitime le choix du législateur à l'appui des normes de droit religieux et coutumier.

Alors, si l'appartenance nationale est liée au sang, c'est celui du père qui a la primauté. Les femmes sont reléguées à une fonction biologique de reproduction de la nation, mais le droit suggère que « l'inclusion d'un nouveau-né dans la communauté nationale est loin d'être une question biologique » (Yuval-Davis, 1997 : 27). Cette inclusion répond à un dessein androcentrique où le corps des femmes est fonctionnel.

Le patriarcat et le paternalisme étatique aident à penser l'absence des femmes dans des pays comme le Maroc et le Liban. Bien que d'une manière différente, la puissance d'agir de Jumana et de Jeannette est contrainte par ces logiques. L'une doit attendre la conversion du mari pour entamer la procédure de reconnaissance de son mariage français au Maroc, afin de pouvoir demander la nationalité pour son fils et d'envisager une série d'actions pour une possible installation de son couple au Maroc lors de la retraite ; l'autre est paralysée par une loi qui ne change pas et l'empêche de donner des droits à ses enfants et son mari au Liban. Bien que ces deux cas pointent des différences dans le lien à la nation en montrant l'hétérogénéité des sociétés d'origine des migrantes arabes (Moujoud, 2008), des éléments communs existent et profilent les raisons des absences *institutionnelles* : la discrimination vis-à-vis des femmes en couple binational par rapport aux hommes de la même nationalité et la nécessité de démontrer une adhésion communautaire, finalement de nature religieuse. Au Maroc et au Liban, la religion et les typologies de juridictions en place ont un rôle éminemment politique (Zuhur, 2002) et participent à la définition des politiques familiales, des normes du Code pénal, coutumier et de la nationalité, et aussi à leur possibilité de réforme. Si, au Maroc, l'Islam continue d'être la religion de l'État transmise par voie paternelle, au Liban, pays multiconfessionnel, la religion a une « fonction de démarcation » (Shachar, 2001 : 51-54) de l'appartenance communautaire qui est essentielle pour le sort du pays. En outre, la religion se transmet par voie paternelle. Maroc et Liban facilitent, donc, l'exogamie des hommes qui ne sont pas sanctionnés par leurs choix conjugaux. Ce processus dérive d'une vision genrée des politiques – qui apparaissent comme de véritables politiques de l'appartenance vis-à-vis des citoyens de la nation – dans ces pays où une alliance entre

religion, politique et usages coutumiers (Maktabi, 2013 : 281) définit le degré de présences des citoyens en fonction de leur sexe.

6 En guise de conclusion

Deux types d'absence se profilent pour les ressortissantes marocaines et libanaises vivant dans une configuration conjugale mixte. Ces absences étroitement liées à la quête d'émancipation et la doxa de sexe des politiques de pays d'origine traversent leurs attentes et leurs stratégies personnelles et familiales et se modifient dynamiquement tout au long de leurs trajectoires de migration selon l'histoire du pays d'origine, les logiques et les normes du contexte d'implantation, les cultures de ces deux pays et les dispositifs citoyens « ici » et « là-bas ».

D'une part, ces femmes éprouvent une absence *existentielle* induite par leur désir de « faire comme tout le monde » dans la société d'implantation. Toutefois, cette pratique de cantonnement de leur passé se fragilise dans des moments spécifiques. La volonté de revenir à une présence à soi-même et à son histoire préalable au choix de mixité implique des actes tangibles, notamment la volonté de transmettre leur nationalité aux enfants et aux conjoints. À la différence des hommes migrants en couple binational, en raison de leur choix matrimonial exogame, les femmes peuvent se retrouver dans l'impossibilité d'agir, car la doxa de sexe qui régit la loi de leur pays de provenance les empêche de se faire porteuses du lien national (Liban) ou leur demande des conditions supplémentaires à remplir et qu'à leur tour, elles doivent imposer à leur mari (Maroc). Ainsi, des formes d'absence *institutionnelle* genrée obligent les ressortissantes libanaises et certaines ressortissantes marocaines encore, nonobstant les changements législatifs, à choisir de « s'absenter » de leur pays d'origine. Alors que la nationalité pourrait être une ressource transmissible au fil des générations, elle reste liée à des conditions politiques et religieuses de fond et se présente comme étant un privilège genré. L'absence devient ainsi un état figé défini par la loi qui touche aux désirs familiaux : en raison de l'impossible transmission de la présence, une stratification civique genrée au pays d'origine hiérarchise les nationalités et a des répercussions sur les appartenances des membres des familles binationales et mixtes.

La « double présence » et la « double absence » ne suffisent pas à saisir ce que ces femmes vivent en raison de leur appartenance nationale, de leur sexe et de leur désir d'émancipation. Les absences émotionnelles sont dynamiques et liées à l'agir individuel, alors que celles institutionnelles restent figées et dépendent du pouvoir étatique et de ses définitions d'une

citoyenneté attribuée par lignage patriarcal. Dissocier la réflexion sur ces deux types d'absence aide à comprendre l'articulation entre famille, reproduction nationale et citoyenneté, et à prendre la mesure de l'avancée des pratiques sociales, professionnelles, domestiques et familiales de certaines femmes en couple binational sur les politiques des États et sur le pouvoir religieux. En filigrane, ces femmes se profilent comme actrices de changement dans des sociétés, elles aussi, en changement.

Bibliographie

Boyd, Monica, 1989, « Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas », *International Migration Review*, 23-3, p. 638-670.

Bensimon, Doris et Lautman, Françoise, 1974, « Quelques aspects théoriques des recherches concernant les mariages mixtes », *Ethnies*, 4, p. 17-40.

Bertaux, Daniel, 2016, *Le récit de vie*, Paris, Armand Collin (4^e éd.).

Charafeddine, Fahima, 2009, *Predicament of Lebanese Women Married to Non-Lebanese Field Analytical Study*, Beirut, Karaky Printing Press.

Charsley, Katharine and Wray, Helena (eds), 2015, Special issue: «The Invisible Migrant Man», *Men and Masculinities*, 18-4.

Chattou, Zoubir et Belbah Mustapha, 2002, *La double nationalité en question*, Paris, Karthala.

Diminescu Dana, 2005 « Le migrant connecté : pour un manifeste épistémologique », *Migrations Société*, 17-102, p. 275-293.

De Hart, Betty, 2006, «The Morality of Maria Toet: Gender, Citizenship and the Construction of the Nation-State», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32-1, p. 49-68.

Di Peri, Rosita, 2009, *Il Libano contemporaneo*, Roma, Carocci.

El-Khoury, Melkar et Jaulin, Thibaut, 2012, *Citizenship in Lebanon. National Report*, EUDO-Citizenship Observatory, Florence, European University Institute.

Fawcett, Julian, 1989, «Networks, Linkages and Migration Systems», *International Migration Review*, 23-3, p. 671-680.

Goody, Jack, 2001, «The Family, Kinship and Marriage in the Mediterranean», in Blok, Anton, Bromberger, Christian, Dionigi, Albera, *L'anthropologie de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, Maisonneuve & Larose-MMSH, p. 269-276.

Haicault, Monique, 1993, « La Doxa de sexe, une approche du symbolique dans les rapports sociaux de sexe », *Recherches féministes*, 6-2, p. 7-20. En ligne : <https://www.erudit.org/en/journals/rf/1993-v6-n2-rf1648/057748ar/>

- Hage, Ghassan, 2002, *Arab-Australians Today: Citizenship and Belonging*, Melbourne, Melbourne University Press.
- Hijab, Nadia, 2002, *Les Femmes sont aussi des citoyennes. Les Lois de l'État, la Vie des Femmes*, Paris, Bureau régional pour les États arabes, Programme de Développement des Nations Unies.
- Inowlocki, Lena, 2000, «Doing “Being Jewish”»: Constitution of “Normality” in Families of Jewish Displaced Persons in Germany», in Breckner, Roswitha, Kalekin-Fishman, Devorah, et Miethe, Ingrid (dirs.), *Biographies and the Division of Europe : Experience, Action, and Change on the “Eastern Side”*, Opladen, Leske and Budrich, p. 159-178.
- Lester Murad, Nora, 2005, «The Politics of Mothering in a “Mixed” Family: an Autoethnographic Exploration», *Identities*, 12-4, p. 479-503
- Maalouf, Amin, 2012, *Les désorientés*, Paris, Grasset.
- Mardam-Bey Farouk et Sanbar Elias, 2007, *Être arabe*, Paris, Acte Sud.
- Maktabi, Rania, 2013, «Female Citizenship in the Middle East: Comparing Family Law Reform in Morocco, Egypt, Syria and Lebanon», *Middle East Law and Governance*, 5-3, p. 280-307.
- Moujoud, Nasima, 2008. « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe : au-delà des visions binaires », *Cahiers du CEDREF*, 16, p. 57-79.
- Noiriel, Gérard, 2001, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin.
- Odasso, Laura, 2016, *Mixités conjugales. Discrédits, créativité et résistances dans les familles avec un partenaire arabe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Odasso, Laura, 2014, « Mariage mixte », in Roland, Pfefferkorn et Alain, Bihr (dirs), *Dictionnaire des inégalités*, Paris, Armand Colin, p. 238-240.
- Parolin, Gianluca, 2009, *Citizenship in the Arab World. Kin, Religion and Nation-State*, Amsterdam, Imiscoe Research-Amsterdam University Press.
- Perrault, Gilles, 1990, *Notre ami le Roi*, Paris, Gallimard.
- Perrin, Delphine, 2016, « Entre pragmatisme et suspicion : le droit face à la double nationalité au Maghreb », in Perrin Delphine (dir), *La plurinationalité en Méditerranée occidentale. Politiques, pratiques et vécus*, Aix-en-Provence, Les livre de l'IREMAM, p.42-62. En ligne : <http://books.openedition.org/iremam/3553>
- Perrin, Delphine, 2007, « Identité et transmission du lien national au Maghreb : étude comparée des codes de la nationalité », *L'Année du Maghreb*, III, p. 479-497.
- Sagnes Sylvie, 2004, « Cultiver ses racines. Mémoire généalogique et sentiment d'autochtonie », *Ethnologie française*, 34-1, 2004, p. 31-40.
- Said, Edward W., 2005, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil (1^{re} édition en anglais 1978).
- Sayad, Abdelmalek, 1999 a, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil.

Sayad, Abdelmalek, 1999 b, « Immigration et “pensée d’État” », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129-1, p. 5-14.

Sayad, Abdelmalek, 1994, « Qu’est-ce que l’intégration ? », *Hommes et Migrations*, 1182, p. 8-14.

Shaschar, Ayelet, 2001, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.

Turner, Bryan S., 2008, « Citizenship, Reproduction and the State: International Marriage and Human Rights », *Citizenship Studies*, 12-1, p. 45-54.

Weber, Max, 1961(1^{re} éd. 1921), *Economia e Società*, Milano, Edizioni Comunità.

Wihtol de Wenden, Catherine, 2016, « La double nationalité, *agency* des populations migrantes et instrument de diplomatie des pays d’origine », in Perrin Delphine (dir), *La plurinationalité en Méditerranée occidentale. Politiques, pratiques et vécus*, Aix-en-Provence, Les livre de l’IREMAM, p. 19-26. En ligne : <http://books.openedition.org/iremam/3553>

Varro, Gabrielle, 2004, « Le Sourire du chat, ou les temps de l’assimilation », *Temporalités*, 1, p. 43-55. En ligne : <http://temporalites.revues.org/578>

Varro, Gabrielle, 2003, *Sociologies de la mixité de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Paris, Belin.

Vatz Laaroussi, Michèle, 2016, *Dynamiques familiales, socio-juridiques et citoyennes dans la migration. Regards entrelacées « Nord-Sud » sur les réseaux transnationaux*, Paris, L’Harmattan.

Vatz Laaroussi, Michèle, 2001, *Les familial au cœur de l’immigration : les stratégies de citoyenneté des familles immigrantes au Québec et en France*, Paris, L’Harmattan.

Yeoh, Brenda S.A. and Huang, Shirlena, 2000, « ‘Home’ and ‘Away’: Foreign Domestic Workers and Negotiations Diasporic Identity in Singapore », *Women’s Studies International Forum*, 23-4, p. 413-429.

Yuval-Davis, Nira, 2006, « Belonging and the Politics of Belonging », *Patterns of Prejudice*, 40-3, p. 197-214.

Yuval-Davis, Nira, 1997, *Gender & Nation*, London, Sage.

Zuhur Sherifa, 2002, « Empowering Women or Dislodging Sectarianism? Civil Marriage in Lebanon », *Yale Journal of Law and Feminism*, 14-1, p. 177-208.

¹ Sans négliger la consubstantialité des rapports sociaux de sexe avec les rapports de classe, générations et racisation.

² Pour respecter l’anonymat des interviewé.e.s, leurs prénoms ont été changés.

³ « Être arabe ? Pas de mépris. [...] il faut 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. » (Mardam Bey et Sanbar, 2007 : 11)

⁴ Il règne de 1961 à 1999, période connue sous le nom des « années de plomb » (Perrault, 1990).

⁵ Ce terme d’origine latine est utilisé ici pour indiquer le masque, et par métonymie le personnage, que ces femmes se créent pour répondre aux exigences de la société française. Ce qui permet à la sociologue de souligner les effets du processus d’assimilation.

⁶ *Dahir* n° 1-58-250 du 12/9/1958 portant Code de la nationalité marocaine (cf. art. 6).

⁷ Un homme marocain musulman peut se marier avec une femme appartenant à n’importe quelle religion du Livre (islam, judaïsme et christianisme).

⁸ Le *National Committee for Follow up on Women's Issues* a mené deux campagnes portant sur le code de la nationalité, sous les slogans *My Mother's home is my home* et *My nationality is a right for my husband and children*. En 2008, le projet *Lebanese women's rights and the Nationality Law* a vu la lumière grâce au support du programme de développement des Nations unies.

⁹ Fondé sur le droit français et modifié par le décret n° 15 du 19.01.1925, puis par la loi publiée le 11.01.1960.

¹⁰ Des exceptions existent. Le droit du sol est pris en compte dans le cas d'un individu, enfant également, apatride résidant au Liban ou né d'une Libanaise. En outre, le Liban est le seul parmi de nombreux pays arabes, dans lequel une mère peut transmettre sa nationalité si ses enfants sont nés illégitimes ou de père libanais après la mort de son mari. Pour cette raison, certaines femmes déclarent leurs enfants illégitimes, afin de pouvoir leur transmettre leur nationalité (Hijab, 2002).

¹¹ Cela se reflète dans les formes de citoyenneté qui, dans ces pays, sont encore basées sur l'appartenance à un groupe parental (*group-based citizenship*) ou à une filiation organisée sur des lignages patriarcaux qui privilégient les hommes sur les femmes, plutôt que sur une directe affiliation étatique (*individually based-citizenship*) (Maktabi, 2013 : 282).