



HAL
open science

La place de l'identité berbère en France

Nora Chahiri

► **To cite this version:**

| Nora Chahiri. La place de l'identité berbère en France. Education. 2013. dumas-00916985

HAL Id: dumas-00916985

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00916985>

Submitted on 11 Dec 2013

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.

Université Victor Segalen Bordeaux
Faculté des Sciences de l'Homme

LA PLACE DE L'IDENTITÉ BERBÈRE EN FRANCE

Auprès des jeunes français nés ou socialisés en France et ayant au moins un des deux parents d'origine berbère du Maroc.

Mémoire de Master 2
Mention Sciences de l'Éducation

Présenté par
Nora CHAHIRI

Sous la direction de
M. Jean-François BRUNEAUD

2012/2013

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent inévitablement en premier à Monsieur Jean-François Bruneaud, directeur de recherches, qui s'est toujours montré à l'écoute et disponible tout au long de cette année. Le temps et l'aide qu'il a su me consacrer, m'ont permis d'avoir confiance en ce mémoire, qui n'aurait jamais vu le jour sans sa présence. Je ne vous remercierai jamais assez.

Mes remerciements s'adressent aussi aux personnes interrogées, qui ont constitué le cœur de cette recherche, il est notable que sans eux, ce travail n'aurait pu être effectué. Je les remercie donc pour leur implication au niveau des enquêtes et, pour la confiance qu'ils m'ont témoignée.

Mes remerciements s'adressent aussi à Annie Blousson qui a eu la gentillesse de relire ce travail.

Je tiens également à adresser mes plus sincères remerciements à tous mes proches, mes frères et sœurs et amis, qui de loin comme de près, sans s'en rendre compte, ont contribué à ce travail de recherche.

Par ailleurs je souhaiterais rendre hommage à mes grands-parents qui m'ont toujours transmis leurs encouragements et ne m'ont toujours souhaité que le meilleur.

Aussi, j'aimerais dédier ce mémoire à ma grand-mère, une femme exceptionnelle.

Enfin je voudrais exprimer ma reconnaissance à mon père et à ma mère, qui m'ont toujours encouragé au cours de mes études. Evidemment, je leur dois tout et je les remercie surtout, pour cette confiance mutuelle, que nous avons toujours su préserver.

SOMMAIRE

| | |
|--|------------|
| REMERCIEMENTS..... | 3 |
| SOMMAIRE..... | 4 |
| INTRODUCTION..... | 5 |
| 1. ELABORATION DU SUJET DE RECHERCHE..... | 10 |
| 1.1. ETAT DE LA RECHERCHE EN MASTER1..... | 10 |
| 1.2. OBJET D'ETUDE..... | 12 |
| 2. REVUE DE LA QUESTION..... | 15 |
| 2.1. HISTOIRE DES BERBERES..... | 15 |
| 2.2. CADRAGE THEORIQUE : CONCEPTS ET DEFINITIONS..... | 19 |
| 2.3. LE CONTEXTE DES BERBERES EN FRANCE..... | 50 |
| 3. ENQUÊTE DE TERRAIN..... | 63 |
| 3.1. INVESTIGATION EXPLORATOIRE..... | 63 |
| 3.2. METHODES ET METHODOLOGIES..... | 70 |
| 3.3. APPROCHE DU PUBLIC..... | 82 |
| 3.4. CARACTERISTIQUES DU PUBLIC..... | 95 |
| 4. ANALYSE ET INTERPRETATION DES RESULTATS..... | 97 |
| 4.1. LES PARAMETRES CULTURELS..... | 97 |
| 4.2. LA SPHERE SOCIALE DES ENQUETES..... | 116 |
| 4.3. LA VISION DU GROUPE : 100% BERBERE ?..... | 136 |
| 4.4. L'AVENIR DE L'IDENTITE BERBERE EN FRANCE..... | 163 |
| 5. VERIFICATION DE L'HYPOTHESE..... | 177 |
| CONCLUSION..... | 180 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 183 |
| SOMMAIRE DES ANNEXES..... | 188 |
| ANNEXES..... | 187 |
| TABLE DES MATIÈRES..... | 203 |
| TABLE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS..... | 206 |

INTRODUCTION

Depuis quelques années, nous assistons à des épiphénomènes relatifs à l'aspect identitaire, qui se manifestent de diverses manières. Ces phénomènes prennent naissance au sein d'événements culturels liés à une origine identitaire. Ainsi, des groupes identitaires s'imposent au niveau de l'espace public français. Pour la plupart, il s'agit de groupes ethniques minoritaires. Ces derniers utilisent les médias afin de prouver leur existence en tant que minorités et exercer une forme de pression sur les autorités politiques.

En parallèle, et ce depuis les années 2000, la notion « identitaire » est apparue sous une nouvelle forme, et définit aussi des mouvements revendicateurs. L'apparition, par exemple, du groupe politique « Bloc identitaire », à travers les médias, a mis en exergue une définition de l'identité comme étant sectaire, refermée sur elle-même. Un de leurs objectifs est de « fédérer les jeunes Français et Européens fiers de leurs racines et de leur héritage ».

À travers cette recherche, nous souhaitons présenter la notion d'identité comme pouvant être animée par des groupes et des individus de différentes manières, et non figée comme voudraient nous le faire penser certains. Aussi, nous avons donc décidé, en nous appuyant sur des apports théoriques et sur le témoignage de personnes d'origine berbère marocaine, de découvrir la vision que ces derniers ont de cette identité berbère. En effet, nos travaux de master 1 (Sciences de l'éducation) nous avaient permis de mettre en lumière le désir de certains jeunes Français d'origine marocaine berbère de vouloir se détacher du groupe des « Maghrébins », en l'occurrence le groupe majoritaire. Monsieur J.-F. Bruneaud, maître de conférences à l'université Bordeaux Segalen¹, définit le concept de maghrébinité de la sorte :

« Comme une construction historique qui pourrait, [...] trouver sa source dans les divers processus de la colonisation française qui découpa, [...] des populations humaines en un puzzle ethnique largement arbitraire où les ethnies sont en partie conventionnelles parce que fixées par des dénominations coloniales » (J-F. Bruneaud, 2005, 63).

¹ LACES (Laboratoire cultures, éducation, sociétés) EA4140.

Ainsi, 30 ans après la première marche « pour l'égalité et contre le racisme² », les héritiers de l'immigration nord-africaine, communément appelés « beurs », ne constituent plus une unité en soi. Les sous-groupes qui la constituaient (kabyles, amazigh, rifains...) tendent à vouloir marquer eux aussi l'histoire, de façon plus personnelle et détachée de celle de la majorité. Effectivement, ces dernières années, la visibilité de groupes minoritaires s'est développée à travers les groupes sociaux, les blogs, forums et sites internet. Les événements culturels ont eux aussi pris une tournure plus ciblée (organisation du nouvel an berbère, élection de miss Berbère en France...) qui n'avait pas forcément lieu il y a quelques années.

En somme, cette multitude de manifestations ethnoculturelles s'est inscrite au sein d'un contexte socioculturel français. Nous nous intéresserons donc à la manière dont les personnes interrogées voient cette question identitaire. En soi, nous voulons savoir si ces personnes sont engagées dans une vision de revendication identitaire ou de reconnaissance identitaire.

Le paysage culturel de la France connaît et a toujours connu un brassage en matière de diversité. Terre d'accueil, carrefour de 1 001 nationalités, le pays devient aujourd'hui un exemple en matière d'interculturalité. Pourtant, nous pouvons remarquer, à travers ce *melting-pot*, qu'une cohabitation des groupes ethniques n'est pas forcément évidente. En effet, nous nous souvenons que dans le cadre d'un entretien réalisé en master 1, l'enquête nous avait confié l'existence, et la fréquentation, d'une mosquée à dominante rifaine. Aussi, nous avons voulu nous intéresser à ces formes de revendication, d'exacerbation d'éléments identitaires. Pourquoi les Berbères, qui peuvent *a priori* être considérés comme un sous-ensemble du groupe des Maghrébins, désirent-ils s'émanciper de cette majorité ? La stigmatisation du groupe majoritaire (Maghrébin) se trouve à l'origine de ce changement. Là, il est donc question des « stigmates tribaux » définis par Erving Goffman dans *Stigmates, les usages sociaux des handicaps* (1975 – traduction française).

Par ailleurs, Stéphanie Pouessel, chercheure à l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain de Tunis, évoque, à travers ses travaux³, « une perspective transfrontalière

² Source : <http://www.liberation.fr/tribune/0101457388-beurs-et-acteurs-de-l-histoire>.

³ Source : http://hal.inria.fr/docs/00/63/91/79/PDF/article_esprit_critique-1.pdf.

des mouvements culturels berbères au Maghreb et en France ». L'auteure y relate la question de la berbérité et son processus de revendication. Pour elle :

« La revendication amazighe au Maroc revêt des dimensions multiples et parfois contradictoires. D'un positionnement uniciste (autour de la langue berbère) à la défense des variétés locales, les représentations de la berbérité évoluent au gré du discours étatique et royal » (Pouessel, 2011).

Nous souhaitons nous intéresser à la question de la berbérité en France, ainsi qu'à la place qu'elle occupe. L'attachement à l'identité berbère est-il différent selon les groupes ? Comment se passe la reconnaissance de l'identité berbère des jeunes face à la communauté maghrébine majoritaire ? Quelle distance existe-t-il entre les facteurs culturels et les facteurs religieux ? Existe-t-il des formes de revendication identitaire en France au niveau du groupe étudié ? À travers l'ensemble de ces questionnements, nous chercherons à comprendre comment les jeunes Français d'origine berbère marocaine manifestent leur appartenance à une identité berbère.

Ces questionnements ont émergé au vu des résultats obtenus dans le cadre de notre master 1 de recherche. En effet, lors des entretiens semi-directifs réalisés, la question de l'identité a été récurrente au cours des échanges. Les personnes enquêtées nous ont souvent fait remarquer l'importance, à leurs yeux, de discerner leur identité du groupe majoritaire Maghrébins. Effectivement, l'image médiatique véhiculée par ce groupe pourrait encourager ceux qui le constituent à s'en détacher, de façon à vouloir se refaire une « image ».

C'est donc à partir de ces constats que nous avons décidé de nous intéresser à la question de l'identité berbère chez les jeunes Français d'origine marocaine, dont au moins un des deux parents est d'origine berbère. Le champ dans lequel nous nous positionnons est la culture berbère, et plus précisément son identité. L'objet de notre recherche tourne autour de l'identité berbère de ces jeunes. Ce travail de recherche s'inscrit donc dans le champ sociologique.

Cette étude s'appuie sur des apports théoriques en matière d'aspects historiques et faits actuels. En outre, un travail de terrain semé d'embûches, pour notre part nous a permis de comprendre combien la question de l'identité au sein d'une société multiculturelle peut être complexe. La France plurielle n'est pas forcément appréhendée

par tous, donc connue du public. La méconnaissance de cette diversité amène une certaine ignorance de la majorité et, donc, donne une meilleure prise à diverses formes d'extrémismes (politiques, religieux ou autres). Pas plus tard qu'en janvier 2013, à l'occasion du nouvel an berbère, une vidéo de Najat Vallaud-Belkacem (datée de 2009) a refait surface. L'actuelle ministre des Droits des femmes et porte-parole du gouvernement avait en effet adressé un message aux Marocains berbères à l'occasion de cette nouvelle année. Le site Novopress, site d'information indépendant, à l'initiative du mouvement « Bloc identitaire » dont nous avons parlé un peu plus haut, a ressorti l'interview en janvier dernier, vidéo évidemment sortie de son contexte. En effet, l'actuelle ministre, en 2009, était conseillère municipale à Lyon où elle était en charge des grands événements, de la vie associative et de la jeunesse. Nous avons voulu retranscrire les propos concernés afin de montrer combien cette culture berbère peut être significative en France, et aussi pour montrer la manière dont elle peut être instrumentalisée par les médias (Novopress) et les politiques (exemple de la conseillère municipale – Mme Vallaud-Belkacem en 2009).

Message adressé aux Marocains berbères :

« Sachez simplement que j'appartiens à cette culture depuis ma naissance, que j'ai beau avoir changé de pays, m'être installée en France ; c'est une culture à laquelle je suis extrêmement attachée, un pays auquel je tiens beaucoup et j'espère que vous tous, vous passerez une excellente année et j'espère avoir le plaisir de vous revoir bientôt ».
(Propos audiovisuel retranscrit et donc diffusé par Novopress 22.01.2013 - 14 h 50⁴).

Ainsi nous souhaitons comprendre l'origine de cet engouement pour l'identité berbère des jeunes Français d'origine marocaine, aussi identifié par la majorité comme appartenant au groupe des Maghrébins.

En outre, les écrits et travaux de différents auteurs et chercheurs nous ont permis de mieux aborder notre sujet de recherche. En nous référant, entre autres, aux travaux de G. Laente, G.-H. Bousquet, S. Chaker et I. Khaldoun (spécialiste de la question berbère), nous évoquerons les Berbères au niveau de leur contexte sociogéographique et politique. C'est avec L. Baugnet, C. Dubar, D. Cuhe que nous avons saisi ce qui relève de l'identité

⁴ Source : <http://fr.novopress.info/130451/najat-vallaud-belkacem-un-berbere-a-lelysee-inch-allah/>.

sociale ainsi que de la socialisation. Enfin O. Galland et A. Filhon nous ont permis de mieux appréhender la question de la transmission, qui pour nous est constitutive de l'identité du public enquêté.

Ainsi, en nous appuyant sur les principaux auteurs, nous avons émis l'hypothèse suivante : Les jeunes Français d'origine berbère nés en France ou ayant été socialisés jeunes en France tendent à ce qu'une identité berbère soit reconnue en France, indépendamment de celle du groupe majoritaire des Maghrébins.

Dans le cadre de ce travail de recherche de master 2 Sciences de l'éducation, nous verrons tout d'abord le sujet de recherche à travers sa délimitation ainsi que son terrain d'investigation.

Ensuite, nous nous intéresserons, à travers la revue de la question, à l'histoire des Berbères et à leur situation en France, ainsi qu'au cadrage théorique,

Juste après, nous procéderons à une présentation de l'enquête de terrain avec les caractéristiques du public, la méthodologie de repérage, les techniques de recueil de données suivies de l'analyse des résultats. Après cela, nous évoquerons les difficultés rencontrées sur notre terrain d'investigation.

Enfin, nous tenterons de répondre à notre hypothèse et conclurons sur ce travail.

1. ELABORATION DU SUJET DE RECHERCHE

1.1. ETAT DE LA RECHERCHE EN MASTER1

1.1.1. Thème de recherche

Notre thème de recherche aborde les divers phénomènes de revendication identitaire de la culture berbère en France auprès des jeunes. Dans le cadre du master 1, nous nous étions intéressée à la transmission de la culture berbère en France auprès de jeunes Français d'origine berbère marocaine.

1.1.2. Investigation

Dans le cadre du master 1 et concernant le terrain d'enquête, c'est à l'aide d'entretiens qualitatifs que nous avons pu étudier et approfondir la question de la transmission culturelle. Au vu des résultats recueillis, nous avons pu poser le constat suivant : de nombreux jeunes ont fait le choix d'une distanciation culturelle avec certains éléments de la culture berbère (traditions, rites, etc.). Pour la majorité des enquêtés, ces éléments ne sont pas en accord avec la conviction religieuse qui prévaut dans leur culture.

1.1.3. Constats et éléments de recherche

À la suite des résultats et informations recueillis, nous avons voulu orienter notre sujet de recherche de master 2 sur le sentiment de revendication de la culture berbère que peuvent manifester certains jeunes au sein de la société française actuelle. Qu'est-ce qui fait que ces jeunes, pourtant éloignés du contexte traditionnel/culturel berbère du Maroc, ressentent le besoin de mettre en avant cette parcelle identitaire qui les constitue ? En effet, nous assistons aujourd'hui à l'émergence de groupes minoritaires dont il n'était pas question hier. Ces groupes étaient considérés comme appartenant au groupe majoritaire des Maghrébins de France, avec une histoire commune. Aujourd'hui, nous pouvons observer un réel désir de vouloir émerger de façon autonome. Nous le constatons par l'apparition d'événements culturels : le nouvel an berbère, l'apparition de chaînes berbères en France...

Depuis 2000, Berbère Télévision, qui est une chaîne de télévision communautaire en langues française et berbère (BRTV : Berbère Radio Télévision), a fait son apparition

au sein des ménages d'origine marocaine. Le bouquet berbère propose ainsi les chaînes : Berbère Jeunesse (instruction et apprentissage de la langue amazigh), Berbère TV (émissions culturelles, films et journal télévisé bilingue à destination de la communauté berbère) et Berbère Music. En outre, nous avons pu constater la naissance d'un réseau associatif, le CBF, réseau citoyen des associations franco-berbères, qui est une fédération qui s'occupe de gérer la coordination de l'ensemble des acteurs associatifs du domaine sur le territoire français. Il regroupe près de 60 associations qui s'occupent de mettre en place quelque 200 événements par an.

Dans le cadre de la recherche, nous souhaitons nous intéresser à ces éléments culturels et, pour certains, revendicateurs d'une identité berbère à part entière.

Par ailleurs, notre participation à « La semaine culturelle : De Meknès à Cenon » nous a permis d'initier une première prise de contact quant à notre futur échantillonnage. En effet, nous avons pu rencontrer une des organisatrices de l'événement, à qui nous avons expliqué, de façon générale, notre sujet de recherche. Celle-ci pouvait nous mettre en contact avec des personnes, étant donné le réseau de connaissances qu'elle avait.

Par ailleurs et dans le cadre de la recherche de master 2, nous souhaitons nous intéresser aux événements nommés « *yennar* », le nouvel an berbère. Ce type de manifestation a récemment pris place en France comme faisant partie de la tradition berbère. Nous souhaitons donc comprendre, auprès de personnes ayant participé à ce type d'événements, ce qu'elles y recherchaient.

En master 1, les entretiens qualitatifs nous ont permis de recueillir l'ensemble de nos données. Cette année, en plus des entretiens, nous souhaitons nous aider des réseaux sociaux, forums et autres, comme éléments d'informations et comme moyen de constituer un réseau de personnes à contacter. Nous pensions qu'il pouvait être pertinent pour cette recherche, d'élargir les questionnements auprès de responsables associatifs ou d'organisateur d'événements. Cela pouvait nous permettre de comprendre la façon dont ils peuvent apporter des éléments culturels au sein de la communauté berbère de France.

Concernant le cadrage théorique, c'est vers « l'identité culturelle/ethnique » que nous nous sommes orientée dans un premier temps. Entre autres avec l'œuvre de Sélim Abou, *L'identité culturelle – Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Pour l'auteur, « la résurgence de l'identité ethnique met en péril l'intégrité de l'identité nationale ».

Ainsi, pour lui :

« il faut donc croire que le retour à l'ethnicité, loin d'être une régression de type pathologique, se pose comme un repli stratégique permettant aux individus de retrouver, dans la communauté ethnique, la reconnaissance que la société nationale étatique, telle qu'elle conçoit ses tâches depuis la deuxième moitié du XX^e siècle, ne peut plus leur fournir » (S. Abou, 1981, p. 17).

Aussi, il définit l'identité ethnique comme étant :

« La référence à une histoire ou une origine commune symbolisée par un héritage culturel commun, qui ne couvre cependant qu'un fragment de la culture du groupe – [...] communauté supranationale. » (S. Abou, 1981, 39).

1.2. OBJET D'ETUDE

Rappelons tout d'abord que dans le cadre de ce master 2 de recherche, nous avons été affiliée au laboratoire ERCEP3 (Équipe de recherche comparative en éducation, pluralisme, prévention et professions) de l'université Bordeaux Segalen, dont les responsables sont le Professeur Alain Baudrit et M. Régis Mallet. Les séminaires se déroulant les lundis (en fonction du calendrier) sous la direction de M. Bruneaud et de M. Montoya.

1.2.1. Sujet de recherche

Concernant le sujet, il nous est apparu tout d'abord comme un intérêt personnel. En effet, étant nous-même d'origine berbère marocaine, nous avons fait le choix, en master 1, de nous intéresser à la transmission de cette culture. Les éléments recueillis nous ont conduite, pour ce master 2, vers la question de « l'identité ». Parallèlement, nous nous sommes questionnée sur la situation de la culture berbère en France.

En effet, l'identité berbère est longtemps restée endormie dans la conscience des groupes majoritaire (Français autochtones) et minoritaire (Maghrébins). Déjà, l'idée d'une

double culture/identité a mis du temps à s'inscrire en France. En conséquence, ces jeunes n'allaient pas se chercher une troisième culture, surtout dans les circonstances actuelles (débats politico-publics sur l'identité nationale, etc.). D'ailleurs, ces jeunes n'avaient pas eux-mêmes conscience de l'existence à part entière de cette culture, d'autant que la tendance de l'époque était (d'après ce que nous en avons appris lors d'entretiens avec des femmes marocaines) d'interdire de parler en arabe à la maison pour ne pas prendre le risque de perturber l'apprentissage de la langue française. Allez dire à un enseignant qu'en plus de l'apprentissage de la langue arabe, il y a le berbère ! (ce qui fait trois langues). Notons au passage que cette attitude, fréquente dans les pays latins, est à l'opposé de celle qui prévaut dans les pays anglo-saxons et scandinaves. Nous pouvons supposer que l'émergence de cette culture aujourd'hui est similaire à celle qu'ont connue les identités territoriales en France (basque, bretonne...).

En outre, ces jeunes, non conscients de leur culture d'origine, se rattachaient spontanément au groupe de la culture majoritaire des Maghrébins de France, à savoir le groupe de culture arabe. Ainsi, il allait être intéressant pour nous de découvrir la vision qu'ont ces jeunes aujourd'hui de l'identité berbère, transmise dans un contexte territorial français.

Une réflexion conceptuelle approfondie nous était indispensable dans le sens où nous avons besoin de prendre de la distance vis-à-vis de la culture arabe, qui, malgré tout, restait proche. Il était important de revoir la définition même du mot berbère et ce qu'il contient conceptuellement. Notre étude s'adresse donc à des jeunes nés ou ayant été socialisés très jeunes en France, et dont au moins un des parents est d'origine berbère du Maroc. Les concernés sujets ont de 18 à 33 ans.

1.2.2. Champ d'investigation

Concernant notre terrain d'enquête, ce dernier se situe au niveau de la région Aquitaine et en région parisienne. La population enquêtée vient essentiellement de Bordeaux et de la CUB (Communauté urbaine de Bordeaux), qui comprend les villes de Bordeaux, Mérignac, Pessac, Gradignan, Bègles et la ville de Cadillac (reliée à celle de Langon). D'autres enquêtés proviennent des Landes, et un du Gers. En outre, nous avons

rencontré des représentants associatifs de l'Île-de-France, lorsque nous avons réalisé une immersion de terrain, en janvier 2013, lors du nouvel an berbère.

Pour une mise en contact avec le public, nous avons fait le choix, dans un premier temps, de nous rapprocher d'organiseurs d'événements culturels que nous connaissions. Ainsi, nous avons d'abord décidé d'utiliser la méthode de l'observation afin de pouvoir nous réimprégner du milieu propice à la recherche. Nous avons en effet laissé s'écouler l'espace d'une année avant de reprendre le master 2. En observant, nous avons donc pu nous intéresser aux éléments culturels berbères exacerbés au cours de ces soirées. Nous y reviendrons de façon plus détaillée au niveau de la méthodologie. C'est donc dans une forme d'observation participante que nous nous sommes engagée dans un premier temps. Comme le définit Michelle Lessart-Hébert :

« Dans l'observation participante, l'observateur devient lui-même le principal instrument d'observation [...] le chercheur peut comprendre le monde social de l'intérieur parce qu'il partage la condition humaine des sujets qu'il observe » (M. Lessart-Hébert, 1996, 102).

C'est donc dans cette optique-là que nous nous sommes positionnée, en devenant nous-même bénévole lors du déroulement de certaines de ces soirées, organisées au niveau de la CUB.

Ensuite, les entretiens directifs, réalisés de façon informelle (sans dictaphone, le cadre ne s'y prêtant pas...), se sont déroulés principalement lors de la soirée du nouvel an berbère réalisée à Rosny-sous-Bois. Les autres entretiens (semi-directifs), qui correspondaient à la majorité de la technique utilisée, se sont déroulés soit chez les personnes enquêtés, soit à l'université, soit dans des lieux publics, plus propices aux échanges. Le public choisi est essentiellement berbère originaire du Maroc (chleuh, amazigh ou rif). Afin de mieux appréhender le public étudié, il nous a semblé nécessaire, voire essentiel, de commencer ce mémoire de recherche en évoquant les aspects historiques de cette population.

2. REVUE DE LA QUESTION

2.1. HISTOIRE DES BERBERES

2.1.1. Délimitation de la population et contexte géographique (Maroc/Algérie/Tunisie)

Dans son ouvrage, G. Lafuente nous confie que Louis Massignon (islamologue français et universitaire) décédé en 1962 aurait recensé au cours de ses recherches près de « 3 200 000 berbérophones contre 2 200 000 arabophones, soit 60 % de berbérophones ». Ainsi en superficie, les berbères résideraient sur une surface plus vaste que celles des arabes. Concernant le Maroc, G-H. Bousquet nous explique que nous pouvons trouver plusieurs régions ; parmi elles, entre autres, la région du Rif qui a été occupé par les espagnols, le massif Beni-Smassen qui se situe à l'Est à la limite de l'Algérie, le Moyen-Atlas, le Haut-Atlas, la région Tafilalet au nord-est du pays ainsi que la région du sud d'Agadir. En suivant, vous trouverez une carte⁵ expliquant la répartition géographique des berbères au Maroc.

Titre : Carte du Maroc représentant la répartition des berbères.



Légende :

Nord : Rifain – langue parlée « Riffia ».

Centre : Amazigh– langue parlée « Tamazight ».

Sud : Souss – langue parlée « Tachelhit ».

⁵Source : <http://www.gitpa.org/Image/cartePImaroc.gif>

G-H. Bousquet mentionne que les berbérophones marocains ont été estimés à 45% de la population (G-H. Bousquet, 1961). Ces données remontent du temps du protectorat. En outre il est important de signaler que cette population appartient à une culture basée sur la transmission orale et que l'arabe était et est la seule langue d'usage administratif. L'auteur cite l'existence de trois dialectes berbères qui s'appliquent à un découpage « historique et ethnique ». Il y aurait donc le groupe « Zénète » qui se réfère au plus grand groupe de nomades ayant jamais existé. Ensuite le groupe « Maçmoûda » qui coïnciderait avec les Chleuh, quelque Rifains et Souss sédentaires du Maroc. Et enfin le groupe « Sanhadja » qui appartiendrait aux Kabyles et Touaregs du Sahara.

Ibn Khaldoun (1332-1406) historien reconnu et un des seuls spécialistes de la question berbère du Monde d'alors, nous explique que « *Depuis les temps les plus anciens, cette race d'hommes habite le Maghreb dont elle a peuplé les plaines, les montagnes, les plateaux, les régions maritimes, les campagnes et les villes* » (I. Khaldoun, 1982 [nouvelle édition], 167). Leurs habitations seraient faites d'argile, de pierre, et de roseaux. Les plus fortunés d'entre eux, passeraient leur vie dans le désert en tant que nomades en présence de leur bétail et vivraient de l'élevage de leurs moutons, bœufs et chameaux. Ceux qui appartiendraient à la caste inférieure subviendraient essentiellement à leurs besoins grâce à leurs bétails et à l'exploitation de leurs champs.

2.1.2. Retour sur l'histoire

D'après J. Servier auteur de l'ouvrage « les berbères » (J. Servier, 1990), le mot berbère définirait les plus anciens habitants de l'Afrique du nord. Ce terme aurait son origine du grec « barbaroi » et de l'arabe « brabra ». Cela correspondrait dans un premier temps aux individus dont on ne comprend pas le dialecte. En ce sens, il y avait donc un désir d'instaurer une hiérarchie liée à l'appartenance à un type de civilisation, ainsi qu'une dénomination suffisante concernant le type en question. Ainsi l'auteur nous explique que cette civilisation aurait eu des contacts avec des libyens, des égyptiens ainsi que des romains.

En outre, Hérodote aurait donné au Vème siècle avant notre ère, le patronyme de Maxyes à des individus provenant du Maghreb. Ces derniers sont appelés « Imazighen »

dans ces mêmes pays. Par la suite ce nom apparaîtra sous des formes dérivées chez divers auteurs.

J. Servier, nous évoque Ibn Khaldoun, spécialiste de cette question-là. Ce dernier a réalisé un traité sur « l'histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale ».

D'après lui, cette population d'hommes résiderait au Maghreb depuis les temps anciens et se serait approprié les campagnes, montagnes, plaines, plateaux, régions maritimes... Ils auraient construit leurs habitations à l'aide de pierres, d'argile, de roseaux, de poils de chameau etc. Par la suite, arriva Ifricos, fils de Caïs-Ibn Saïfi un des rois du Yémen. Ce dernier se serait emparé du Maghreb et de l'Ifrikia et y aurait construit des villes après avoir abattu le roi « El Djerdjis ». Il est dit que ce pays fut nommé Ifrikia d'après lui. Ainsi lorsqu'il découvrit ce peuple étranger et qu'il entendit leur langage surprenant, il s'écria : « quelle berbera est la vôtre ! ». L'auteur rapporte que c'est d'après ces propos que l'on aurait nommé les berbères. Autre hypothèse relative au nom du groupe ; « berbera » signifie en arabe : « mélange de cris inintelligibles ». En désignant un lion, « on dit de lui qu'il berbère lorsqu'il pousse des rugissements confus ».

Dernière hypothèse d'après l'auteur, les berbères seraient les enfants de Canaan fils de Cham, fils de Noé. Leur ascendant s'appelait Mazigh et était apparenté entre autre aux philistins. L'auteur précise en effet que le seul élément qui permette aujourd'hui de différencier les arabophones des berbérophones est la linguistique. En effet, le berbère est apparenté aux langues sémitiques.

Selon J. Servier, au Maroc les tribus de langue berbère seraient divisées en plusieurs groupes. Le premier regroupe les habitants du « Rif », situés au nord du pays et qui se dénomment les « Irifyens », en arabe Ruafa ; le deuxième rassemble les « Brabers » qui habitent les régions montagneuses au centre du Maroc et la partie orientale des chaînes du Haut Atlas ; le troisième concerne les « Shlöh » ou Ishelyen qui occupent la partie occidentale du Haut Atlas. Le quatrième groupe concerne les « Drawas » qui résident à l'extrême sud du Maroc. Enfin le dernier groupe est celui des « Imazighens » qui comprend les diverses tribus vivant aux alentours d'Oujda et dans l'angle nord-est du pays.

Une caractéristique de la civilisation des Imazighen – la civilisation berbère – a été longtemps la domination de l'individu par un clan assez restreint : la famille, un village ou

un quartier de village. Faute de support écrit et en raison de cette organisation sociale, la langue s'est éparpillée en une multitude de dialectes.

Quant à G. Tillion, il a collecté des éléments significatifs concernant la présence de « l'ethnie berbère » au niveau des provinces nord-africaines. Ce peuple aurait occupé l'ensemble du continent nord africain. L'auteur ajoute que le peuple berbère a été colonisé à quatre reprises : « par les Romains, par les Arabes, par les Turcs, par les Français » (G. Tillion, 2000, 308).

2.1.3. *Le dahir berbère*

G. Ayache qui a composé une « étude de l'histoire marocaine » (G. Ayache, 1983,16), nous expose que de 1912 à 1934 la France a entamé sa domination sur le Maroc et a cédé par la suite une « parcelle » de cette conquête aux espagnols, celle du Rif comme nous l'avons vu plus haut.

G. Lafuente nous explique alors la mise en place d'une politique berbère décrétée le 16 mai 1930, date à laquelle le « Dahir berbère » fut ordonné au Maroc. Il « avait pour but d'adapter la justice berbère aux exigences du moment ». Le général Lyautey avec ce Dahir « reconnaissait aux tribus berbères leurs droits coutumiers, qui dans le domaine juridique, les soustrayait au droit coranique » (G. Lafuente, 1999). D'après les études de terrain et enquêtes qui suivirent, cette politique a été vue comme une volonté de « désislamisation » venant du général Lyautey. Ceci entraîna la colère des marocains qui s'emportèrent de façon brutale.

Le but premier de cette politique était de permettre aux tribus berbères de conserver leurs « lois coutumières » face au « Makhzen⁶ » qui signifie une « administration du roi du Maroc durant le protectorat français ». Cette bureaucratie s'appliquait à l'ensemble du pays. « Les français » initiateurs de cette réforme, avaient la volonté que les berbères puissent se dissocier de cette tutelle et donc gérer leurs tribus selon une juridiction propre à leur groupe ethnique. Toutefois, l'auteur suggère que

⁶Source : <http://dictionnaire.sensagent.com/makhzen/fr-fr/>

toutes ces initiatives semblaient subordonner à un désir de francisation par les « missionnaires chrétiens » et par un enseignement effectué principalement en français.

Hassan Bou Ayyad a rassemblé dans son œuvre « mouvement national et le Dahir Berbère » un ensemble de textes qui a été diffusé en vue de contrer cette politique de colonisation. D'après l'auteur, le but réel était de créer une scission au niveau de l'ensemble de la population marocaine et ce, en s'attaquant à ce qui faisait sa cohésion : « la religion musulmane ». Toutefois, cette réforme politique subsista jusqu'à l'indépendance du Maroc (1956).

2.2. CADRAGE THEORIQUE : CONCEPTS ET DEFINITIONS

2.2.1. *Qu'est ce qu'un berbère ?*

La signification de berbère a des connotations variées et nous ne pouvons pas nier son origine historique. Nous nous sommes donc attachée à aller chercher ses diverses significations afin de déterminer la notion de berbère actuelle. Ce détour conceptuel nous permettra de comprendre comment cette situation de berbère s'est inscrite dans le temps, de façon latente pour aujourd'hui se manifester sous diverses formes.

Pour J. Servier le terme de berbère (Servier, 1990) qualifierait les premiers habitants de l'Afrique du nord et serait issu du grec « barbaroi » ainsi que de l'arabe « brabra ». Dans un premier temps cela correspondrait aux personnes dont on ignorait la langue ; en les désignant ainsi un rapport de hiérarchie se mettrait en place.

Dans un deuxième temps, les berbères seront nommé « Imazighen », d'après l'auteur se serait Hérodote qui aurait au Vème siècle avant notre ère, donner le nom de « Maxyes » à un peuple résident au Maghreb.

Le mot « berbère » (Bousquet 1961) serait d'origine latine et nommerait le « barbarus » comme un être ignorant et qui ferait partie d'une population attardée résidant hors du territoire de « l'orbis romanus ». D'après lui, serait considéré comme berbère l'ensemble de ceux qui appartiennent à cette lignée-là, qu'ils parlent le berbère ou toute autre langue. Est considéré comme berbérophone celui qui l'emploie et évidemment la comprend. Les berbères se nommeraient de l'intérieur comme étant « Imazighen » cela semblerait désigner pour eux : « un homme de haute extraction, de noble origine ». Il est à

noter que ces populations étaient organisées de façon tribale et donc instaurent une hiérarchie entre elles. Nous nous intéresserons plus tard à l'histoire de ce peuple.

Au sujet du groupe des berbères, il est important de signaler qu'en France ils ne sont pas désignés comme tel, mais sont nommés comme appartenant à la communauté « maghrébine ». Au sein de celle-ci nous allons retrouver les individus d'origine arabe provenant au moins d'Algérie, du Maroc et de Tunisie ainsi que ceux d'origines berbères provenant des mêmes pays.

M. J-F Bruneaud donne une définition du Maghrébin ; pour lui il s'agit plutôt d'un :

« Concept de maghrébinité comme une construction historique qui pourrait, (...) trouver sa source dans les divers processus de la colonisation française qui découpa, (...) des populations humaines en un puzzle ethnique largement arbitraire où les ethnies sont en partie conventionnelles parce que fixées par des dénominations coloniales » (J-F. Bruneaud, 2005, 63).

Forcément nous ne pouvons pas nier les effets qu'a pu avoir la colonisation quant à la dénomination de ce groupe. Effectivement ces pays limitrophes ont été tout trois colonisés par la France, d'où l'émergence d'une certaine mémoire collective, même si les étapes coloniales et leurs effets diffèrent selon ces pays. En se retrouvant aujourd'hui en France les maghrébins originaires de ces pays, ou dont leurs parents sont originaires, ont en commun ce point qui les lie et qui leur permet de se constituer en groupe ethnique.

Ainsi les particularités que peuvent avoir les membres de ce groupe : *« L'arabité, la berbérité et l'islam constituent sans aucun doute un pôle ethnico-culturel commun, mais ce dernier ne peut pas être isolé des contextes variés au sein desquels il se développe : contexte national, économique, écologique et politique » (J-F. Bruneaud, 2005, 63).*

Effectivement selon le pays dans lequel ils vivront, de sa législation, de ses us et coutumes, la personne d'origine arabe ou berbère ne présentera pas les mêmes particularités qu'un arabe ou berbère vivant au Maroc. Cela ressort de sa socialisation ainsi que de son identité sociale, de la façon dont il se perçoit en tant que tel, au sein de son groupe d'appartenance et de sa culture.

2.2.2. La culture, parcelle identitaire

Le concept de culture a son importance au niveau de ce travail de recherche. En effet, nous souhaitons comprendre comment la construction identitaire chez les jeunes Berbères s'opère. Aussi, avant d'aborder les éléments identitaires, nous avons souhaité faire un retour sur ce qui est à l'origine, pour nous, de l'identité : la culture. Ce concept étant tellement complexe, il apparaît essentiel de revenir rapidement sur son histoire, sur ce qui le caractérise, pour nous permettre de mieux appréhender cette population.

La notion de « culture » serait apparue au siècle des lumières. Elle trouverait son origine dans le terme latin « *cultura* », qui se rapportait à l'ensemble des soins apportés aux animaux et aux travaux des champs. Au XVI^e siècle, les philosophes des lumières parlent de la « culture » comme étant l'ensemble des savoirs réunis par les hommes. Une corrélation est mise en évidence entre la « culture » (les améliorations des hommes) et la « civilisation » (progrès communs).

L'anthropologue anglais E.B. Tylor sera l'un des premiers à proposer une définition de la culture dans le domaine de l'ethnologie. Pour lui, la

« Culture est un ensemble complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société » (Tylor, 1871).

En soi, ce concept exprimerait l'ensemble des événements sociaux que peut produire l'être humain sans pour autant qu'on les lui ait transmis. La culture regorge de facettes multidimensionnelles et est en perpétuelle mutation. C'est à la fin du XIX^e que l'homme est considéré comme un sujet d'étude. Des recherches sont donc réalisées, dont vont émerger deux courants : le premier est celui de l'anthropologie physique, le second celui de l'anthropologie culturelle et sociale.

Ainsi, l'intérêt des chercheurs ne s'oriente plus seulement vers les traits physiques de l'homme, comme cela a pu être le cas avec C. Linné (médecin), qui avait participé à des expéditions et était parmi ceux qui avaient proposé d'appliquer le concept de « race » à l'homme et d'effectuer un classement. Ce dernier cataloguait les critères socioculturels et les critères physiques. Les chercheurs vont donc désormais s'intéresser aux pratiques des individus. Ils veulent montrer que quelle que soit la coutume, celle-ci ne prend sens que si

elle est rattachée au contexte dans lequel elle s'inscrit. En effet, jusqu'alors, les cultures étaient toujours perçues par rapport à la culture majoritaire.

F. Boas va être l'un des premiers à remettre en question le concept de « race » pour déterminer l'être humain. Il est celui qui a mis en place la méthode de recherche inductive en sciences sociales. Pour lui, les cultures doivent être étudiées sans faire appel à des critères d'analyse extérieurs à celles-ci.

Pour M. Mauss, une coutume ne peut se percevoir que dans le contexte où elle évolue. Pour lui, « il faut considérer un fait social, comme tout fait social total ». En effet, le fait social ne peut être considéré que dans la société où il évolue. Par la suite, le courant fonctionnaliste va mettre en exergue que pour comprendre une culture, il ne faut plus la saisir comme une préservation du passé mais comme un fait présent ayant une fonction pour la société actuelle.

G. Spindler et F. Gearing vont s'intéresser à l'anthropologie de l'éducation formelle. Chacun d'entre eux va proposer un modèle au sujet de « la transmission culturelle ». G. Spindler va s'intéresser à la filiation et essayer de comprendre comment les enfants acquièrent cette culture au sein d'une société. Il va donc mettre en parallèle deux idées : celle de la stabilité et celle du changement. Il va ainsi proposer le cadre suivant :

« Les systèmes culturels fonctionnent aussi longtemps qu'ils produisent, d'une part des comportements acceptables, entraînant d'habitude des résultats prévisibles et désirables, et d'autre part, des comportements inacceptables entraînant des résultats prévisibles et indésirables » (G. Spindler, 1976, 10).

Pour lui, la culture engendrerait nos comportements et habitudes suivis de leurs effets positifs et négatifs. En soi, les cultures seraient régies par une unité de conduites réunies dans l'idée d'atteindre des objectifs sociaux qui permettraient de faire « tourner » une société. L'interaction produite entre ces conduites et ces objectifs sera nommée par G. Spindler « relations instrumentales ».

F. Gearing prolonge ces travaux, mais pour lui, les faits culturels doivent être « stables et bouger ». Il va donc s'intéresser aux « transactions » qui peuvent se produire au niveau d'une culture. Celles-ci s'accompliraient à condition que les gens échangent entre eux. Ainsi, la culture se modifierait par le biais de cette rencontre entre les gens. Pour F. Gearing, au cours d'une rencontre, chacun d'entre nous détiendrait une « carte

cognitive ». Divers principes participeraient à cette transaction : le lieu, les sciences naturelles (distinction entre ce qui relève de la vie, de la mort, du sacré), les statuts sociaux et l'agenda (système d'anticipation de notre vie).

En France, la notion de culture ne touche pas les populations. Au début du XX^e siècle, le terme de « culture » s'adresse à ce qui relève de l'esprit, de l'intelligence, et est destiné à une élite.

E. Durkheim défend l'idée que chaque société est organisée selon ses propres normes et valeurs, qu'elle impose à ses individus. Ces derniers sont régis par une « conscience collective » qui entraîne leur adhésion à leur société.

Pour Denys Cuche, le caractère d'une personne, ce qui relève de sa personnalité, trouverait son origine dans le « modèle culturel individuel particulier à une société donnée qui détermine l'éducation de l'enfant » (D. Cuche, 2010, 41). En effet, comme nous avons pu le voir au niveau de la socialisation, l'enfant baignera dès sa plus tendre enfance dans un climat culturel, même s'il n'en a pas vraiment conscience. Ainsi, il sera amené à intérioriser des normes et valeurs basées sur un schéma culturel ; on parle donc d'« enculturation ». En outre, c'est par le biais de la langue que la culture pourra être transmise. La langue sert de support, mais elle imprègne aussi culturellement l'enfant. Par ailleurs, en fonction de notre parcours de vie, de notre histoire culturelle, un processus d'acculturation peut s'instaurer, dans la mesure où l'individu peut se trouver en situation de migration.

Ce processus correspond à :

« L'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles (patterns) culturels initiaux de l'un ou des deux groupes » (D. Cuche, 2010, 59).

L'individu sera amené à procéder à un tri entre deux cultures : celle d'appartenance et celle qu'il rejoint. Pour lui permettre une meilleure adaptation à sa nouvelle société, il devra conserver de sa culture d'origine ce qui peut se transposer dans la nouvelle culture, et se séparer de, ou mettre de côté, ce qui est incompatible. Si cette adaptation réussit, cela peut amener à un « métissage », une sorte de mariage.

Dans le cas contraire, nous aboutissons à un rapport de pouvoir entre « culture dominante et culture dominée ». Le fait qu'une culture se retrouve en situation d'infériorité ne veut pas dire qu'elle se caractérise comme telle. La confrontation dominant/dominé a toujours existé ; toutefois, jamais une culture majoritaire ne pourra obliger une culture minoritaire à se soumettre à ses obligations.

Même si un groupe essaie de conserver les caractéristiques d'une culture, les faits culturels qui constituent celle-ci peuvent être modifiés ou bricolés, comme l'explique Lévi Strauss avec sa « métaphore du bricolage » : l'individu agencerait de nouveaux :

« Éléments précontraints dont la nature ne peut pas être modifiée. Ces éléments sont des résidus, des fragments, des débris, qui, par l'opération de bricolage, vont constituer un ensemble structuré original » (D. Cuche, 2010, 82).

Ainsi à partir de cette nouvelle composition, le discours des individus va changer ; en fonction de la nouvelle construction de la culture des personnes concernées, ce nouveau discours va faire apparaître cette culture sous un jour nouveau. En ce sens, il peut s'agir d'une « identité multidimensionnelle » dans la mesure où chaque individu détient en lui plusieurs identités : celles qu'il se construit auprès de sa famille, au sein de son groupe, avec ses pairs, à l'école... En réalité, son identité peut présenter plusieurs faces selon la situation dans laquelle se trouve placé l'individu.

H. Griraud (1987) a évoqué le statut de « double identité » pour les jeunes issus de l'immigration ; pour lui, il était question d'une « identité mixte » : ces jeunes se définissent en fonction de la culture au sein de laquelle ils ont grandi et de la culture dont sont issus leurs parents.

Ainsi, certains individus peuvent opter pour des « stratégies identitaires » (D. Cuche, 2010, 110) qui, selon les situations, font ressortir ou non des traits culturels qui leur sont propres. Ce procédé permet à l'individu d'évoluer dans la société comme il l'entend, sans devoir renoncer à ses caractéristiques culturelles et familiales, lesquelles réapparaissent lorsqu'il se retrouve auprès des siens.

2.2.3. La transmission de l'identité

L'identité peut être considérée comme une :

« *Construction sociale qui s'opère à l'intérieur de cadres sociaux, qui déterminent la position des agents et par là même orientent leurs représentations et leurs choix [...] enjeu de luttes sociales où tous les groupes n'ont pas le même pouvoir d'identification* » (Khalifa, Daouda, 2009, 77).

Cette notion, d'actualité et complexe, n'est pas toujours bien interprétée. En effet, elle est évolutive à travers les générations, et nous pouvons dire aujourd'hui que ses paramètres multiples amènent souvent à sa propre confusion. Dans le champ des sciences de l'éducation, l'identité est définie comme une « structure psychosociale constituée des caractères fondamentaux les plus représentatifs d'une personne ou d'un groupe⁷ ».

Cette notion, centrale dans notre recherche, a été abordée avec différents regards anthropo-sociologiques. Ainsi, et en nous appuyant sur les auteurs ayant traité de la question, nous avons décidé de présenter sa définition, ses sens et non-sens, selon le contexte dans lequel se présente l'identité.

Le concept même de transmission⁸ fait partie du cœur du présent travail. En effet, si nous souhaitons évoquer la question de la transmission de l'identité berbère, ce détour conceptuel est indispensable à notre démarche. Pour nous, s'il est question d'identité au sein des groupes, des individus, c'est qu'une « transmission » a eu lieu. Nous nous sommes donc appuyée en grande partie sur des chercheurs, en exposant ainsi leurs recherches relatives à la transmission et à son rapport aux individus et aux contextes.

Jacques Commaille (directeur de recherches au Centre d'études de la vie politique française) et Chantal Lebatard (présidente du département Sociologie, psychologie et droit de la famille à l'UNAF⁹) traitent de la question de la famille comme du « lieu de transmission » (octobre 1997). J. Commaille approfondit ce qui relève de la famille au-delà

⁷ Réнал Legendre (1993), *Dictionnaire actuel de l'éducation*, Paris : Éducation 2000, 2^e édition, p. 696.

⁸ Nora, Chahiri, *La transmission de la culture berbère en France, auprès des jeunes français nés ou socialisés en France et dont au moins un des deux parents est d'origine berbère du Maroc*, mémoire de master, université de Bordeaux Segalen, 2011, p. 14-23.

⁹ Cf. tables des sigles et des abréviations.

de ce qui peut y survenir en son sein. En ce sens, il étend ce qui relève de « la transmission des valeurs » en y intégrant un aspect politique, ce qu'il nommera « la sociologie politique ». Il se questionne sur la fonction de la famille, ce qui relève de son rôle, s'agissant de la transmission ou non qu'elle effectue. Pour lui, la famille n'est pas déterminée ; elle correspond à une « construction sociale » qui est en permanence en interaction avec la scène sociale. Pour lui, « transmettre », c'est « assurer des fonctions sociales au-delà de la famille, de cette interprétation de la société et de ce qui la fonde » (J. Commaille, 1999, 19).

L'auteur pense qu'il y a aujourd'hui dans notre société une ambiguïté concernant la famille. Celle-ci correspondrait aux éléments qui perdureraient ou alors à ceux qui se seraient estompés avec le temps. Il définit ainsi ce phénomène comme une « double défamiliarisation », relevant à la fois du social et du politique ; pour lui il s'agirait d'un :

« Processus d'affaiblissement du statut de la famille comme mode d'organisation de la vie privée des individus, mais impliquant également [...] la question de l'organisation, de la structuration de la société tout entière » (J. Commaille, 1999, 20).

Pour appuyer cette définition, il opère un retour historique en nous exposant que l'Homme a toujours existé, non pas en tant que « lui », mais à travers le groupe auprès duquel il s'identifie et dont il dépend. Ainsi, il s'inscrit dans un territoire qui lui permettra d'évoluer, en se mariant, en constituant une famille. Le chercheur nous dit que nous serions passés d'une « famille institution » à une « famille relationnelle ». Cela relèverait plus d'une accommodation des sentiments, d'un besoin d'accomplissement de soi qui pousse ainsi à mettre en œuvre l'ensemble des moyens qui vont permettre l'existence de cette « famille relationnelle ». Il s'agira d'une entente, d'échanges, de communication, d'apports socioculturels...

J. Commaille appelle cette transition familiale la « privatisation de la famille ». Pour lui, il s'agit d'un changement de mœurs, un couple qui décide de vivre sous le même toit n'étant plus obligé de passer par l'institution du mariage, par exemple. D'autre part, la nécessité d'avoir des enfants ne devient plus une priorité en soi. L'ensemble de ces changements, nous dit l'auteur, a évidemment impliqué des modifications du droit institutionnel. Néanmoins, l'apparition de cette nouvelle famille n'a pas pour autant abrogé

certaines caractéristiques de la « famille institutionnelle ». Pour lui, « la solidarité intergénérationnelle et intrafamiliale » est quelque chose qui perdure.

Pour affirmer ce propos, il s'appuie sur une enquête de Claudine Attias-Donfut sur « la nature des flux d'argent et de services entre générations ». Les résultats de cette enquête renforcent cette idée de solidarité. Il y aurait, d'après celle-ci, une « citoyenneté par héritage », qui relèverait de l'ensemble des devoirs d'un individu auprès de sa famille. Ainsi, elle dit :

« La citoyenneté se construit à partir de la famille, elle lui emprunte ses formes : le sens du devoir, l'importance accordée à l'unité, à la solidarité [...]. Elle lui emprunte ses rôles : le rôle du père ou de mère de famille » (J. Commaille et al. 1999, 23).

Tout cela caractériserait la transmission d'un capital familial.

L'auteur nous explique que l'individu se sent aujourd'hui dans l'imprécision entre les deux modèles de famille. D'un côté, il y a cette quête individuelle et, de l'autre, ses devoirs envers les siens et envers ses pairs. Ainsi, il fait le parallèle entre la structure professionnelle et la structure familiale. Pour lui, le fait que certaines professions qui, autrefois, se transmettaient (celles qui relèvent de l'artisanat par exemple) ne se transmettent plus aujourd'hui aurait un impact au niveau de la sphère familiale et donc de la « désorganisation » à laquelle cette dernière peut être confrontée aujourd'hui. Il s'agirait en quelque sorte d'un effet « boule de neige » dans la mesure où il y aurait une « fragilisation des liens familiaux » qui entraînerait, d'après lui, une « crise des instances de socialisation ». Cela pourrait correspondre à la déstructuration de la famille traditionnelle associée à d'autres phénomènes sociaux, comme, entre autres, ceux qui ont pu être évoqués à propos de l'école par M.-E. Debarbieux (directeur de l'Observatoire international de la violence à l'école).

Toutefois, l'auteur souligne la complexité de la fonction de transmission. Il admet que celle-ci va bien au-delà des deux profils de famille. Néanmoins, comme il le dit, « elle ne saurait être restaurée simplement par une restauration des valeurs par rapport à la sphère privée ».

C. Lebatard s'appuie sur le symbole d'un « berceau » pour évoquer la question de la transmission par la famille. Danielle Juteau¹⁰ parle, quant à elle, de la famille comme du berceau de l'ethnicité. Comme nous avons pu le voir au niveau de l'UE3 avec « les recherches sur l'ethnicité en éducation » (J.-F. Bruneaud), il s'agirait de la pratique d'attribution des prénoms, une sorte d'acte identitaire puissant dans la mesure où il inscrit le nouveau-né dans une culture, une époque et éventuellement une religion. Ainsi, le prénom fait office de marqueur ethnique important et le fait de le donner relève d'un acte individuel et collectif. Nous y reviendrons plus tard, dans une autre partie sur la définition de l'ethnicité.

C. Lebatard s'oriente plutôt sur la transmission vitale, la procréation d'un être, des choix qui se présentent à nous lorsqu'un risque peut se présenter (« gènes déficients ou malades », etc.). Pour elle, donner naissance entraînerait le fait d'aller au-delà de notre individualité et donc d'avoir à mettre en œuvre l'ensemble des moyens de protection de ce nouvel être. Ainsi, assurer sa descendance conduirait l'individu dans « la parenté et dans l'humanité ».

Comme pour l'acte identitaire évoqué par D. Juteau, C. Lebatard, parle elle aussi du nom comme premier acte. Pour elle, il ferait en sorte que « l'appartenance familiale » perdure. Elle désigne cet acte comme étant la « carte d'identité » de l'individu. Elle met aussi en évidence la volonté des pères de donner leur nom, ce qui « les rattache à l'enfant ». Comme l'avait évoqué son confrère plus haut, elle aussi parle de « rupture » au niveau de la société, également au niveau de l'école, laquelle serait une des premières structures à récolter le fruit de cette perte d'identité. Pour elle, la famille ne serait plus aujourd'hui le support de la transmission. Paradoxalement, elle évoque l'idée qu'aujourd'hui, plus que jamais, la famille serait considérée comme une « valeur essentielle », vis-à-vis de laquelle chacun solliciterait une structure stable, un lieu de chaleur, d'échange, de bonheur...

Un autre aspect évoqué est celui de la transmission de biens qu'elle attribue à la symbolique de « clé ». Pour elle, la transmission matérielle renforce les liens familiaux et

¹⁰ D. Juteau (1999), *L'ethnicité et ses frontières*, Québec : Presses universitaires de Montréal, coll. Trajectoires sociales, 223 p.

donc la solidarité familiale. Néanmoins, s'il s'agit d'une transmission professionnelle, tel que faire perdurer une entreprise familiale ; cela agirait en amont au niveau de l'éducation même du futur héritier. Il est surtout question de constance au niveau de la lignée familiale. Il appartient donc à la famille de déterminer ce qu'elle transmettra.

Sur ce point Lebatard (1999, 40) nous fait part de ces imprécisions ; elle dit ainsi très bien que :

« Ce que les parents vont transmettre ne dépend ni de la logique de la reproduction [...] ni de leur volonté de transmettre, ni de la réceptivité de ceux à qui ils transmettent ».

Pour elle, l'individu sera amené à transmettre des éléments essentiels à notre survie, donc non négociables vis-à-vis du récepteur. Elle pense qu'une pratique journalière sincère (de comportements, d'éléments culturels) des parents peut amener les enfants à s'y tenir eux aussi. En outre, elle ajoute que la construction d'une identité se réalise aussi en fonction de ce que l'on a pu nous transmettre : non-dits, tabous, conflits... Enfin, elle souligne que le fait d'accepter chaque individualité au sein d'une famille peut parachever la transmission. Pour elle, la famille est évidemment un « lieu essentiel de transmission », comme le disent aussi D. Juteau ainsi que J. Commaille, avec cependant des réserves pour ce dernier.

Olivier Galland s'est intéressé aux évolutions de la transmission culturelle¹¹ autour des réseaux d'appartenance. Pour lui, le groupe de pairs occupe une place essentielle au niveau de telles structures, dans la mesure où l'individu cherche à s'en détacher pour s'affirmer en tant que soi à part entière, et à s'y rattacher afin de pouvoir y évoluer, y exister tout simplement. Ainsi, le fait de s'identifier à un groupe d'individus participe d'une insertion sociale.

¹¹ Olivier Galland, « Les évolutions de la transmission culturelle. Autour des espaces et des réseaux d'appartenance », *Informations sociales*, 2006/6, n° 134, p. 54-65.

C'est en s'appuyant sur une enquête (1989) de Annick Percheron¹², réalisée auprès d'adolescents et de leurs parents, qu'il relate les positions politiques plus tolérantes que pouvaient avoir ces jeunes par rapport à celles de leurs parents. Toutefois Olivier Galland, souligne que ces mêmes jeunes se refusaient à tourner le dos aux valeurs, aux réglementations sociétales auxquelles ils devaient se soumettre. D'ailleurs Annick Percheron, souligne un fait : le rapprochement des valeurs intergénérationnelles. Les jeunes seraient moins dans la confrontation des mœurs avec leurs parents. Cela s'expliquerait en majeure partie par la contribution de ces derniers, en 1960-1970, à la mutation de certaines mœurs. Ils seraient donc à même de mieux comprendre les spécificités propres aux générations. Néanmoins, il existe une « rupture » avec les générations ultérieures, qui ont baigné, elles, dans une atmosphère plus axée sur l'éducatif, le bien-être de l'enfant... Les jeunes évoluent avec des droits qui leur ont été octroyés et pour lesquels, contrairement à leurs prédécesseurs, ils n'ont pas eu à lutter. Annick Percheron souligne aussi le fait que les « jeunes Européens » seraient dans une certaine distanciation des valeurs traditionnelles. Ceci ne s'appliquerait pas qu'aux jeunes issus de milieux aisés, mais de toutes classes confondues. Il existerait toutefois, selon qu'il s'agit de la « vie privée » ou de la « vie publique », de points d'entente entre générations, comme pour la valeur « tolérance », pour laquelle on assiste à un réel changement. Les jeunes réclament une liberté pour tous (choix, vie, pensée...). *A contrario*, on a pu observer chez les jeunes une évolution étonnante de la valeur « autorité » entre 1990 et 1999. Ainsi, ce double attachement « liberté et autorité » serait la conséquence d'un besoin de pouvoir agir comme bon leur semble et de la peur engendrée par une totale liberté. En outre, nous constatons que la distance qui peut exister entre jeunes et adultes au niveau des normes s'est réduite. En effet, nous relevons que :

« Les jeunes de milieu aisé ne contestent plus [...] comme certains avaient pu le faire dans les années soixante, les normes et les institutions sociales » (A. Percheron, 1989).

¹² A. Percheron (1989), « Peut-on encore parler d'héritage politique en 1989 ? », in *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*, Études réunies par Yves Mény pour Georges Lavau, Paris: Presses de Sciences-po.

En parallèle, nous avons une catégorie de jeunes, issus d'un milieu populaire, qui vont avoir le désir de changer l'ordre des choses dans la société dans laquelle ils évoluent. Malheureusement, seuls quelques marginaux habités par ce profond désir iront revendiquer ce changement.

Par ailleurs, Olivier Galland a analysé « les éléments clés de la culture adolescente ». Il observe que l'identification à laquelle se prête l'adolescence est déterminée par son environnement social et particulièrement le groupe de ses pairs. Antérieurement, cela était de l'ordre des loisirs, des passions ; c'était généralement organisé de manière collective et bien souvent géré par des responsables adultes : professeurs, parents, oncles, tantes...

Aujourd'hui pour Galland, la sphère des amis est devenue pour les jeunes un des seuls lieux de socialisation. En effet, quand l'audiovisuel (téléphone, Internet, télévision, jeux vidéo) envahit tout, les relations familiales se perdent. Chacun, dans sa sphère individuelle, va privatiser son espace et donc, le plus souvent, rompre les liens de communication. L'existence d'un réseau d'amitié devient essentielle à une socialisation. O. Galland cite F. Dubet (1996), qui relate de façon synthétique cette disposition de l'individu : « pour être soi, il faut d'abord être comme les autres » (Dubet, 1996).

O. Galland nous expose cette mutation temporelle de l'adolescence à travers cette nouvelle socialisation. Celle-ci serait peut-être la cause d'un « repli identitaire » auquel nous pouvons être confrontés aujourd'hui. C'est en s'appuyant sur les travaux de Céline Belot¹³ qu'il fait le constat que « les identifications nationales » et « supranationales » dépérissent ; en contrepartie, « l'identification locale » s'accroît continuellement et représente, pour les jeunes, le principal endroit auquel ils vont se sentir appartenir. Cette filiation à l'espace entraîne forcément un choix de pairs conformes, similaires à leurs principes socioculturels. Ainsi, les jeunes attacheront beaucoup de prix à la place faite à leurs origines dans leur espace de vie et leurs réseaux sociaux.

Alexandra Filhon s'est penchée sur les rapports parents/enfants en essayant d'interpréter de façon plus détaillée la manière dont la mutation sociale s'effectue dans ces

¹³ C. Belot (2005), « Du local au mondial : les espaces d'appartenance des jeunes Européens », in Galland, Roudet (dir.), *Les jeunes Européens et leurs valeurs*, Paris : La Découverte, coll. Recherches, p. 177-203.

relations. Elle s'intéresse donc à ce qui perdure et à ce qui disparaît au sein des familles. D'après elle, les « transmissions familiales sont diverses, perceptibles ou non, souhaitées ou pas¹⁴ ». Pour l'auteure, cela va dépendre des dimensions culturelles, sociales, symboliques... L'origine sociale serait pour elle un élément essentiel au discernement des héritages familiaux. Toutefois, l'observation du parcours de vie de chacun devrait permettre de discerner les procédés de transmission ou de non-transmission. En plus des trajectoires individuelles, les dynamiques familiales, les échanges, les relations qui s'y produisent sont aussi à prendre en compte.

A. Filhon est aussi de ceux qui pensent que l'individualisme croissant auquel notre société a à faire face pourrait remettre en cause les processus de transmission au sein de la famille. Elle évoque aussi l'idée de « crise » au niveau des échanges parents-enfants. D'après elle, ce processus peut aussi être vu comme une possibilité d'ouverture auprès des individus et donc d'émancipation vers ces derniers. En revanche, il peut aussi être générateur de crainte dans la mesure où il ne jouerait plus son rôle de socialisation et d'intermédiaire entre l'individu et les autres (société). Dans son étude, elle s'attache à voir si la transmission de la langue arabe ou berbère par les parents à leurs enfants permet de construire la manière dont les enfants discernent « la réalité sociale ». Elle souhaite comprendre s'il existe ou non un lien entre l'apprentissage d'une langue et l'appartenance culturelle.

L'auteure nous explique, en s'appuyant sur les travaux d'E. Durkheim, le processus de socialisation, l'appropriation des normes et valeurs de la société, ainsi que l'intériorisation des perspectives de la famille. La transmission entre les générations contribuerait à un certain équilibre de l'individu et permettrait la conservation de « l'ordre social ». Il s'agirait aussi d'un processus « à sens unique », allant des générations précédentes aux générations futures. Il s'agit en quelque sorte d'un formatage lié à un besoin inconscient des nouvelles générations. En outre, A. Filhon rappelle l'idée de P. Bourdieu selon laquelle l'habitude peut être restructurée en fonction des trajectoires sociales, dans la mesure où, durant « la prime enfance », s'enracinent les diverses formes

¹⁴ A. Filhon (2009), *Langues d'ici et d'ailleurs, transmettre l'arabe et le berbère en France*, Paris : Les Cahiers de l'INED (Institut national d'études démographiques).

d'action, de réflexion, de perception... En général, si les parents arrivent à transmettre leurs intentions parentales, leur progéniture accepte cet « héritage » et se l'approprie pour, à son tour, assurer sa retransmission dans le futur. Au cas où les enfants décident de refuser cet héritage, l'enfant devient alors « transgresseur » et, d'après Bourdieu, cela peut évoluer vers un « déchirement ».

Pour l'auteure, la transmission culturelle présente les mêmes caractéristiques que la transmission d'un patrimoine immobilier. Elle s'appuie sur une idée de Bernard Lahire, lequel fait une distinction entre ces deux patrimoines. Pour lui, le premier entraînerait un enrichissement pour l'héritier et un appauvrissement pour le propriétaire. Le second type de transmission permet une équivalence des biens culturels entre les deux individus, dans la mesure où celui qui transmet dispose toujours du capital culturel « transmis ». Toutefois, ce dernier type de transmission peut connaître des modifications spatio-temporelles. En outre, le sujet et/ou son émetteur peuvent manquer de « dispositions » à la transmission de leur patrimoine. Contrairement à la transmission matérielle, cette dernière peut mettre du temps à s'effectuer. Selon elle, la transmission culturelle peut s'effectuer de façon inconsciente, une idée que ne partage pas P. Bourdieu ; pour lui, il s'agit d'« incorporation », d'obligation de « modèles culturels ». Pour l'auteure, la

« Transmission culturelle » serait : « un processus qui reste partiellement imprévisible et soumis d'une génération à l'autre à des déperditions, des réinterprétations et des recompositions » (Filion, 2009, 89).

Elle s'intéresse aussi à la transmission du « capital culturel », dans la mesure où son existence ne garantit pas automatiquement son transfert. Ainsi, l'étude de ce processus implique les « discours et pratiques » émis par les parents à destination des enfants, ainsi que la façon dont les enfants se sont approprié ce « capital parental ». Ce dernier ne se définit pas comme une réplique et peut être perçu par les enfants sous forme de double sens.

S'agissant de la transmission linguistique, A. Filion considère que celle-ci se situe au niveau de la socialisation primaire et qu'elle est liée au contexte migratoire qu'ont pu connaître les parents, à leur environnement social et aux habitudes de vie françaises. L'ensemble de ces éléments agit sur la qualité de la transmission. Pour elle, les parents

sont les seuls qui peuvent faire en sorte que la langue perdure en décidant ou non de la transmettre.

D'après une étude effectuée sur « la transmission de la langue parentale » par l'auteure, parmi les parents qui auraient été éduqués en langue berbère (851 sujets) dans leur pays d'origine (Algérie, Maroc, Tunisie), 54,4 % décident de transmettre leur langue à leurs enfants. Dans cette fraction, cette fonction est réalisée par 60,6 % des femmes et 49,5 % des hommes. D'autre part la « transmission habituelle » (quotidienne) est effectuée par 34,8 % des familles, dont 37,5 % par les femmes et 32,7 % par les hommes. Enfin, ce qu'elle appelle la « transmission occasionnelle » est effectué par 19,6 % des enquêtés, dont 23,1 % de femmes et 16,8 % d'hommes. Il en ressort que cette transmission est faite majoritairement par les femmes. Ces chiffres peuvent sûrement être dus au fait que nombre d'entre elles étaient mère au foyer, et donc s'attachaient à la fonction éducative de façon continue, à l'opposé des maris, qui travaillaient à l'extérieur pendant la journée.

Au vu des études qu'elle a effectuées auprès de ces familles issues de l'immigration, Alexandra Filhon a mis en évidence différentes « pratiques linguistiques ». La première est dite « affective » : il s'agit de la pratique de la langue transmise par les parents, laquelle a souvent connu des modifications consécutives aux migrations. On dit de l'enfant qu'il parle chez lui « l'idiolecte parental ». La seconde est « adaptative » : il s'agit d'une variation linguistique en fonction de la situation (ex : parler à ses parents en berbère et en français à ses frères et sœurs). Au cours de nos entretiens, nous avons pu identifier cette variation-là – nous y reviendrons dans la seconde partie de notre mémoire. Enfin, la troisième est dite « unilatérale » : il s'agit du cas où l'enfant comprend la langue berbère que lui parlent ses parents, mais répond en français. Pour l'auteure, les deux premières pratiques sont en lien avec un retour périodique des parents dans leur pays d'origine. En outre, d'après Bernard Lahire, l'entrée de la langue française au sein du foyer par l'intermédiaire des enfants permet souvent aux aînés d'assister leurs parents au niveau de diverses démarches administratives, et de faire en sorte que la langue maternelle soit préservée.

Hormis la transmission effectuée des parents aux enfants, A. Filhon met en évidence le fait que l'environnement social influe sur les contacts auprès des pairs ; elle parle donc de « transmission horizontale ». En outre, pour elle, la transmission de la langue est en lien avec le fait que les parents aient le désir de retour au pays d'origine. Il s'agirait

donc, de leur part, d'immortaliser « la mémoire familiale » dans le temps. Pour appuyer son propos, elle a effectué une étude sur le « souhait de retour au pays selon la langue transmise aux enfants », d'après des données de l'INED-INSEE¹⁵.

Au niveau de parents berbérophones et parlant uniquement le berbère, 49,9 % vont éprouver ce désir de retour. En parallèle 56,1 % de ceux ayant transmis seulement l'arabe ont les mêmes attentes. Au niveau des familles qui ont transmis le berbère et le français, 33,9 % sont dans la même démarche. Ainsi, nous constatons que plus il y a une transmission de la langue berbère, plus les parents sont déterminés à vouloir retourner un jour au pays. *A contrario*, une non-transmission peut avoir lieu dans la mesure où les parents n'ont pas transmis leur langue maternelle.

Dans son enquête, elle a pu discerner deux profils : le premier est celui des parents qui ont un rapport « cognitif » à la langue, où la langue serait un support du savoir ; dans le second, « réflexif », la langue serait considérée en tant que valeur culturelle. La transmission doit ainsi être vue sous différents angles en ce sens qu'elle n'est pas faite automatiquement. Nous avons aussi vu qu'elle pouvait souvent être en lien avec une socialisation intrafamiliale et extra-familiale (groupe de pairs).

2.2.4. *L'identité sociale*

A travers la transmission d'une culture, il est aussi question de transmettre une identité¹⁶, un profil culturel dont les individus sont en quête tout au long de leur vie. En outre nous ne savons pas si à travers une identité il est question d'un individu ou d'un groupe. Erikson qui a effectué des recherches sur la crise de l'adolescence affirme selon C. Dubar :

« *L'identité n'est jamais installée, jamais achevée puisque l'environnement du Moi est mouvant* » (Dubar, 2010, 104). En effet c'est au tout au long de sa vie que l'individu aura à parfaire son identité, en fonction de son environnement social, ses origines, les rencontres

¹⁵ Cf. tables des sigles et abréviations.

¹⁶ Chahiri N., *La transmission de la culture berbère en France, auprès des jeunes français nés ou socialisés en France et dont au moins un des deux parents est d'origine berbère du Maroc*, Mémoire de Master, Université de Bordeaux Segalen, 2011, p28-30 ;

qu'il sera amené à faire. C'est au niveau de ses doutes que son identité sera mise à l'épreuve.

C. Dubar parle aussi d'un clivage de notre identité ; nous distinguons « l'identité pour soi » et « l'identité pour autrui ». Ces deux unités sont reliées et indissociables dans la mesure où nous ne savons pas comment les autres nous perçoivent et où nous ne sommes pas à même de percevoir l'expérience d'autrui. L'identité sociale d'un individu ne lui a pas été transmise mais elle se construit en continu ; tout ce qui relève de la « biographie » individuelle et qui évolue dans le temps en s'appuyant sur des acteurs tels que l'école, la famille, le travail et ce qui est de l'ordre du « relationnel » et qui suppose une « reconnaissance, (...), des compétences et images de soi proposées et exprimées par les individus dans les systèmes d'action » (Dubar, 2010, 118). Cet agencement nous montre combien l'identité évolue dans un contexte spatio-temporel incluant évidemment le milieu du travail.

Pour Lucy Bagnet l'identité sociale fait référence à une interdépendance du raisonnement entre « l'individuel et le social ». Pour elle l'individu peut se considérer en tant que « moi » à partir de ce que renvoie l'identité d'autrui vis-à-vis de la sienne. L'« identité » serait placée au carrefour de la représentation que l'on a de soi et de celle que porte l'autre, compte tenu de l'environnement social auquel on est rattaché. L'auteure définit l'identité comme : « appropriation symbolique d'un sujet, lui permettant de se définir face à un alter dans un environnement » (Bagnet, 1988,17).

Pour S. Freud l'identification demeure l'origine des liens d'affection que nous pouvons avoir, avec un objet par exemple. Avec le temps elle deviendra une attache entre un individu et une personne, un groupe.

E. Durkheim (1983) porte une importance particulière à la « conscience collective » qui est selon lui un : « état représentatif, cognitif et émotionnel qui embrasse, outre la personne elle-même, tous les individus du groupe, de même que les intérêts et les valeurs culturelles » (L. Bagnet, 1998, 14). Pour lui l'identité sociale occupe une place essentielle au niveau du groupe.

Pour Parsons l'individu évoluerait selon des « normes intériorisés » appartenant à la société au sein de laquelle il évolue et ne tiendrait donc pas seulement compte de ses intérêts propres. Pour que l'identité existe l'individu doit intégrer ces deux réalités. Elle

serait engendrée dans l'image de « soi » au niveau d'une structure sociale que l'on se serait appropriée.

Le « soi » selon R. L'Ecuyer (1987) agirait au sein même de l'identité. Son activité relèverait de la manière avec laquelle se voit l'individu au niveau de ses perceptions, ses comportements et ses remises en question.

Pour H. Markus et R-B. Zajonc (1981) le soi représenterait la « *structure cognitive de reconnaissance et d'interprétation des informations dont la fonction est la régulation de l'expérience sociale* » (L. Baugnet, 1998, 28). Cette structure permettrait à l'individu de traduire les usages sociaux auxquels il s'attache. Il modulera l'importance de tel ou tel événement en fonction de la représentation qu'il s'en fait. R. L'Ecuyer parle du soi comme « système multidimensionnel et hiérarchique » dans le sens où les impressions que peut avoir l'individu, si situent sur une échelle de valeurs qui lui est propre. La construction identitaire se mettrait en place au niveau de ce système et du sentiment d'appartenance à un groupe. Au niveau du système, l'identité sociale de l'individu interagit sur elle-même, par la vision qu'il a de lui même l'on a de nous même, la façon dont il se remet en question, dont il agit, laquelle est souvent liée aux personnes qu'il fréquente tous les jours. Cette identité-là est impliquée dans sa socialisation dans le sens où elle est en perpétuelle interaction avec les différents « rôles sociaux ». C'est donc le rôle qui agit sur le comportement des acteurs en fonction des exigences institutionnelles. Ce rôle conduit « le jeu des acteurs » et donc la prise en compte de règles formelles et informelles communes à tous. En outre l'identité sociale implique forcément le rattachement à un groupe, une CSP¹⁷, origine sociale...

Par ailleurs l'identité sociale renvoie les individus à leur appartenance à un groupe. Le fait qu'ils puissent trouver une identité au sein même d'un groupe influera sur leur comportement dans la société. Ces deux sphères sont liées et s'auto-définissent l'une par rapport à l'autre en fonction des éléments extérieurs au groupe.

Forcément cette distinction intensifie les points communs avec les siens et renforce donc les différences, les frontières avec les autres. Cette construction spatiale de groupe explique l'existence de stéréotypes.

¹⁷ Cf. Table des sigles et abréviations.

J-P. Leyens (1983) les définit comme étant : « *des théories implicites que partagent l'ensemble des membres d'un groupe à propos de l'ensemble des membres d'un autre groupe ou du sien propre* ». (Baugnet, 1998,71). Ainsi les groupes vont eux aussi développer des règles, valeurs, principes propres à leur structure et s'ajoutant aux valeurs sociétales. L'identité en soi n'est pas principalement définie par l'attachement à une catégorie ; cela va aussi dépendre de la manière dont l'individu se positionne dans son groupe, dont il le connaît et aussi au niveau de l'importance affective qu'il entretient avec lui (Tajfel, 1972).

En outre le groupe peut apporter à l'individu une certaine sécurité et un équilibre émotionnel. Nous pouvons distinguer deux types de groupe :

« l'endogroupe » qui « est le groupe d'individus qu'une personne a catégorisés comme membres de son propre groupe (groupe d'appartenance) et à qui elle a tendance à s'identifier (ex : nous) alors que « l'exogroupe » est le groupe d'individus qu'une personne a catégorisés comme ne faisant pas partie de son groupe d'appartenance et à qui elle n'a pas tendance à s'identifier (ex : eux) » (Baugnet, 1998, 79).

Toutefois il est à noter que l'existence d'un groupe n'a lieu qu'à partir du moment où celui-ci est constitué de particularités communes, en comparaison à d'autres groupes. Cela peut amener à une « compétition sociale » inter-groupe.

J-C. Turner parle de norme culturelle et surtout de besoin d'appartenance, dans la mesure où une hiérarchie de valeurs préexiste dans ces groupes. C'est donc au cours de cette compétition sociale que l'individu satisfera son identité propre ou mettra en œuvre des « stratégies » permettant de restaurer son identité. Dans cette quête identitaire, l'individu décidera en fonction des situations, de mettre en œuvre soit son « identité personnelle » en lien avec l'individu seul, soit son « identité sociale » relative à son groupe. Au niveau de son groupe, l'individu chercherait à être celui qui le représenterait au mieux avec ses propres valeurs et normes.

J-M. Monteil (1993) parle de « conception hiérarchisée de l'identité sociale » qui amènerait l'individu à vouloir atteindre une certaine position au niveau de son propre

groupe. A l'opposé, si un individu n'arrive plus à trouver sa place au sein de son groupe, il peut se retrouver en « mobilité sociale » (Merton, 1949) ; afin de parvenir à une identité sociale meilleure, il va se séparer de son groupe d'appartenance. L'inverse existe, qui consiste en un « changement social » du groupe ; il s'agit de restaurer l'image du groupe vu de l'extérieur et donc l'image des individus constituant le groupe. Ainsi l'identité que peut avoir l'individu sur lui-même se construit par rapport à celle des autres, à son groupe et à l'ensemble de la société. L'identité sociale n'est pas figée, bien au contraire, les expériences, changements sociaux, visions et autres peuvent contribuer à sa transformation.

2.2.5. *L'identité ethnique/culturelle*

Nous avons vu que l'identité sociale interagissait avec les autres, l'environnement social et le groupe d'appartenance. Qu'en est-il vraiment du groupe ? Comment se construit-il ? Tout au long de notre travail de recherche, il va être question de l'identité berbère et donc du rapport que peuvent avoir les individus à cette culture. Ainsi, c'est sur le sentiment d'appartenance à l'identité, au groupe, que notre travail s'axera. La question de l'ethnicité n'a été évoquée que tardivement en France. Il était plutôt question de « diversité » dans l'esprit des gens, dans la mesure où il y avait un réel intérêt pour une intégration au modèle français de tous. De plus, nous pouvons dire que la France, de par son histoire, attache une réelle importance à « l'égalité pour tous » et se refuse donc à instaurer des « modes de différenciation sociale » qui pourrait renvoyer l'individu à sa propre « appartenance ethnique ».

En France, la particularité de l'ethnicité est qu'elle :

« Repose sur une construction non officielle de groupes ethniques ce qui implique une existence « clandestine » de ceux-ci et un non-traitement en tant que tel par les politiques publiques » (J-F. Bruneaud, 2005, 81).

Au États-Unis, Royaume-Uni et Canada, la question est toute autre, comme nous l'explique Alexandra Filhon (2009). Le recensement des origines ethniques est une pratique courante. Cela permet au pays de produire des statistiques « visibles » de l'ensemble de sa population en fonction de critères ethniques. La couleur de peau, l'origine

du pays dont sont issues personnes ou dont sont issus leurs parents, les croyances religieuses ainsi que les caractéristiques physiques y sont inscrites. Ces données servent entre autres aux organisations administratives. Il est à noter que l'histoire des États-Unis a été marquée par une ségrégation et que le recensement dit « ethno-racial » est une pratique qui se fait depuis 1970, d'après Simon (1997).

Par ailleurs, comme nous l'explique Jocelyne Streiff-Fenart, le terme « ethnie », malgré les démarches élaborées en vue de le faire définir par des anthropologues, persiste à désigner un « groupe porteur de culture ». Ainsi, l'ethnicité serait alors un capital donné par héritage d'un précédent groupe. Pour l'auteur, l'ethnicité correspond à :

« Une forme d'organisation sociale et politique. À l'œuvre dans la plupart des sociétés contemporaines, elle est basée sur une logique de différenciation et d'inégalité structurelle. Elle repose sur une « attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs » (J. Streiff-Fenart, 2005, 154).

J. Streiff-Fenart nous explique que ce concept est une structure figée dans la mesure où sa diffusion se fait telle quelle à travers les générations. Les pratiques culturelles, la langue ainsi que les croyances sont préservées. Néanmoins, la structure d'un groupe peut évoluer au niveau des générations.

Pour A. Filhon, lorsque nous parlons de groupe ethnique en France, il s'agit de stigmatiser le groupe des « Arabes » et « Maghrébins ». Pour l'auteure et J.-F. Bruneaud, lorsque nous parlons des Basques, des Bretons, ou bien encore des Corses, nous ne désignons pas ces groupes comme faisant partie d'une ethnie. Ainsi, pour A. Filhon, les berbérophones de France ne constituent pas en soi une « communauté ethnique » dans la mesure où la pratique de la langue, marqueur identitaire, n'est pas une condition à l'appartenance à ce groupe. Nous ne pouvons pas dire s'il s'agit d'ethnicité pour cette population, dans la mesure où ils progressent dans des univers variés et rencontrent des gens de divers horizons. En outre, nombre d'entre eux, comme le souligne A. Filhon, se reconnaissent comme musulmans, marocains ou encore chleuh. En soi, nous ne pouvons pas nommer les Berbères en tant que communauté, même si aujourd'hui une revendication identitaire peut apparaître auprès de certains.

Pour parler de groupe ethnique, comme l'évoque Frederik Barth, les communautés :

« Forment une coquille organisationnelle à l'intérieur de laquelle peuvent être mis des contenus de formes et dimensions variées dans les systèmes socioculturels différents » (J. Streiff-Fenart, 2005, 211).

Sans ces conditions, nous ne pouvons pas évoquer de groupe ethnique à proprement parler. Nous le voyons bien, il s'agit d'une structure renfermée sur elle-même, qui édicte ses propres règles ainsi que ses modes de fonctionnement. Pour l'auteur, il est plutôt question d'une organisation sociale en soi, sans tenir compte du contenu culturel. L'existence d'un groupe peut perdurer, tandis que son contenu culturel peut être remanié. Pour lui, la culture est le résultat de l'installation de frontières au niveau des groupes.

Ainsi, comme nous avons pu le voir précédemment au niveau de l'identité sociale, elle correspond, pour F. Barth, à l'environnement social au sein duquel nous sommes nés. Pour lui, l'immigration, la colonisation, l'esclavage et l'annexion peuvent entraîner la création d'« identités ethniques ». Il est aussi question « d'imputation et d'auto imputation », dans la mesure où l'individu va se nommer de l'intérieur et être désigné de l'extérieur par les autres. Un rapport de « eux » et « nous » s'instaure donc et participe à la création de frontières. Celles-ci seront porteuses de « marqueurs symboliques » qui permettront aux individus de s'identifier comme appartenant à tel ou tel groupe et de se différencier des autres groupes. Danielle Juteau s'est elle aussi intéressée à la question de l'ethnicité ; elle en tire deux définitions :

« À l'ethnicité acquise par la socialisation (Ethnicité 1) s'ajoute celle qui se construit dans le rapport à l'autre que provoquent l'immigration, le colonialisme, l'annexion, l'esclavagisme (Ethnicité 2). Si l'ethnicité ne devient opératoire qu'à l'intérieur des rapports constitutifs des communautés d'histoire et de culture (2), elle existe aussi avant ce rapport (1) puisqu'elle ne résulte pas uniquement de la domination économique, politique, culturelle et idéologique des majoritaires » (D. Juteau, 1999, 21).

Ainsi, elle décide d'approfondir les rapports qui peuvent exister au niveau de la culture et de l'ethnicité. La première définition relève du cadre familial et de

l'environnement social. La deuxième définition détermine la vision que l'on peut avoir à l'égard de l'« Autre » dans sa différence.

D. Juteau, au cours de son travail de recherche, a conclu que la création de frontières entraîne l'existence de deux faces au niveau des frontières ethniques. La « face interne », c'est-à-dire l'ensemble du groupe « nous », se construit au sein du groupe ; elle correspond aux processus de socialisation que peuvent avoir les individus entre eux, le fait de partager les mêmes références culturelles et historiques. Il incombe donc au groupe de faire en sorte que celles-ci perdurent avec l'instauration d'une mémoire collective. Cela renforce évidemment les frontières. La « face externe », comme nous l'avons vu, se structure dans ce rapport de disparité de « eux » et « nous », et se construit dans le rapport à autrui.

Pour l'auteure, le processus de l'ethnicité est inconscient et va se manifester à partir du moment où l'individu entrera en contact avec l'Autre dans sa différence. C'est de là que va émerger la construction de frontières ethniques. Pour D. Juteau, l'ethnicité ne fait pas partie d'une transmission biologique mais est léguée par les parents, qui constituent une passerelle entre le passé et le présent. Cette transmission de l'ethnicité relève donc de la famille. Elle a une fonction de socialisation primaire auprès de l'enfant, qui débute dès sa naissance avec le prénom, l'éducation, l'alimentation... qui vont l'inscrire au niveau d'un groupe.

D. Juteau parle de « transmission de l'ethnicité par le travail et la culture ». A. Filhon et D. Juteau disent du prénom qu'il est un marqueur identitaire. Il inscrit l'enfant d'emblée au sein d'un groupe, d'une communauté. J. Streiff-Fenart rejoint cette position. Pour elle, le prénom détermine l'histoire familiale dans la mesure où l'enfant est rattaché à une appartenance groupale. Parmi tous ces éléments, D. Juteau fait la distinction entre ce qui relève du « travail » et ce qui relève des « particularismes ». Pour elle, le travail est ce qui relève des normes universelles, comme nourrir, vêtir un enfant. La culture constitue une particularité de ce travail. L'exemple donné par J.-F. Bruneaud permet de comprendre que le fait de nourrir quelqu'un fait référence à la notion de « travail » (utilisée en ethnicité) et varie donc en fonction de la culture (ex : manger du couscous ou une paella). Par ailleurs, les fêtes « minoritaires [...] participent d'un côté du renforcement de l'identité ethnique de façon endogène et de l'autre, du traçage des frontières » (Bruneaud, 2005, 215). En effet, à l'intérieur même d'un groupe, les pratiques culturelles/cérémonielles ont

un impact sur les membres du groupe et sur le renforcement du sentiment d'appartenance. Les frontières se voient renforcées et les écarts avec les « autres » aussi¹⁸.

Sélim Abou¹⁹ parle de la réapparition de l'identité ethnique dans nos sociétés comme étant le signe d'une mise en péril de « l'identité nationale ». Pour lui, l'ethnicité actuelle fait appel à une forme de repli stratégique. L'identité culturelle, elle, trouverait ses racines dans l'identité ethnique. En outre, le « groupe ethnique » se présenterait comme une forme d'unité constituée d'individus qui partageraient « une identité distinctive enracinée dans la conscience d'une histoire ou d'une origine commune ». En outre, l'auteur symboliserait l'identité ethnique comme « un héritage culturel commun, qui ne couvre cependant qu'un fragment de la culture du groupe [...] ». Il parle aussi de ce phénomène comme étant collectif, dans la mesure où la personne qui en fait partie est conditionnée par le groupe. Ce dernier se réapproprie lui-même l'histoire. S. Abou pense que le renouveau de l'ethnicité dans nos sociétés est le fruit d'une « crise de culture » émanant de la société de consommation. Altay Manço²⁰ rejoint les idées de Sélim Abou sur la définition de groupe ethnique. Pour Manço il s'agit d'« un ensemble humain dont les membres possèdent en commun, [...] au moins une partie de leur identité sociale [...] perçue comme collective ». En parallèle, Jean-François Bayart (1996,102) évoque la colonisation qui, pour lui, dramatise le « pluralisme culturel en figeant la tradition » et est à l'origine de la discrimination raciale. Ainsi, l'apparition d'identités et de culture, refaisant surface, évoque « un rapport à l'Autre autant qu'un rapport à Soi ».

¹⁸ Nora, Chahiri, *La transmission de la culture berbère en France, auprès des jeunes français nés ou socialisés en France et dont au moins un des deux parents est d'origine berbère du Maroc*, mémoire de master, université de Bordeaux Segalen, 2011, p. 31-34.

¹⁹ S. Abou (1981), *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris : Éd. Anthropos, coll. Pluriel. Hachette, 235 p. [édition revue et corrigée en 2002].

²⁰ A. Manço (1999), *Intégration et identités – Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*, Bruxelles : De Boeck Université, 239 p., « L'Homme étranger ».

2.2.6. *Les stratégies identitaires*

Geneviève Vinsonneau a relevé chez des jeunes Maghrébins une forme de contestation au niveau de leur identité. En effet, dans l'une de ses recherches²¹, elle met en évidence le désir de certains jeunes de se revendiquer comme appartenant à une certaine identité tout en la dénigrant sur certains points. Ainsi, pour maintenir cette identité qu'ils considèrent comme unique, ces jeunes vont mettre en place des stratégies. Ces dernières vont consister à mettre en avant ou à dissimuler certaines facettes de leur identité, de manière consciente ou non.

À travers ses recherches, l'auteur a pu observer, chez les jeunes dits « de seconde génération », une volonté marquée de vouloir se détacher de leurs parents. C'est-à-dire qu'ils sont porteurs de valeurs différentes qui sont parfois, au sein des familles, des sujets de querelles. Vinsonneau pense que « dans les sociétés multiethniques, la rencontre entre groupes étrangers en positions sociales inégales fait surgir de nombreux problèmes » (G. Vinsonneau, 1996, 195). De ce fait, l'identification au groupe ethnique est essentielle à la construction identitaire de l'individu. Elle met en évidence la façon qu'ont les individus de se rattacher à leurs appartenances sociales et, en même temps, la manière avec laquelle leurs particularités jonglent. G. Vinsonneau essaie de comprendre si « à un même objet identitaire s'attacherait une représentation à multiples facettes ».

En parallèle, Lipiansky, Taboada-Léonetti et Vasquez²² expliquent qu'un des précurseurs à avoir évoqué la « crise identitaire » est Erikson. Ce dernier, fort de ses travaux et recherches, a développé le concept « d'identité » afin d'expliquer les problèmes soulevés par les minorités d'origine étrangère. J. Kastersztein évoque les stratégies identitaires des acteurs. Pour lui, l'identité peut être perçue comme :

« Une structure polymorphe, dynamique, dont les éléments constitutifs sont les aspects psychologiques et sociaux en rapport à la situation relationnelle à un moment donné,

²¹ G. Vinsonneau (1996), *L'identité des jeunes en société inégalitaire – Le cas des Maghrébins en France – Perspectives cognitives et expérimentales*, Paris : L'Harmattan, coll. Minorités et sociétés, 223 p.

²² C. Camilleri, J. Kastersztein, E.-M. Lipiansky, H. Malewsa-Peyre, I. Taboada-Leonetti, A. Vasquez (1990), *Stratégies identitaires*, Paris : Presses universitaires de France, 232 p., « Psychologie d'aujourd'hui ».

d'un agent social (individu ou groupe) comme acteur social » (C. Camilleri et al. 1990,28).

Pour l'auteur, la « structure identitaire » n'étant pas immuable, les individus peuvent donc ressentir des obstacles à se redéfinir dans un environnement socioculturel novice. Ainsi, l'individu sera amené à développer une forme de « stratégie » qui, pour l'auteur, correspond à « un ensemble d'actions coordonnées » qui vont être caractérisées par « une situation tensionnelle qu'on va tenter de résoudre positivement ». L'individu va donc développer des attitudes « individuelles » ou « collectives », « conscientes » ou non, afin d'égaliser son rival, qui peut aussi être lui-même, les « autres », la société dans laquelle il vit, etc. C'est donc lorsqu'il sera confronté au système social que vont se négocier les enjeux de son identité. Le désir d'être considéré, voire visible au niveau d'un espace signifie pour l'acteur une forme de reconnaissance au sein de la société dans laquelle il vit. L'auteur s'appuie comme exemple sur le cas des jeunes dont les parents sont issus de l'immigration. Ces derniers se situent dans une double posture stratégique : la première vis-à-vis des individus de leur « culture d'origine » et la seconde vis-à-vis de la « culture d'accueil ». J Kastersztein pense que la préoccupation première du public en question est de gagner en visibilité, et que pour cela, une reconnaissance totale des « autres » est nécessaire. Celle-ci passe avant tout par la mise en avant des « valeurs » du groupe minoritaire, avec pour principale mission « d'être identifié, écouté et individualisé » (C. Camilleri et al. 1990, 38). Par ailleurs, l'auteur pense que la « stratégie identitaire » est animée par des causes ou externes et que :

« La mise en place d'une stratégie identitaire, au-delà des finalités partielles et circonstancielles, vise toujours l'existence même de l'acteur, la reconnaissance aux yeux des autres et aux siens d'une place qui lui soit propre et comme le dit Maslow (1954) : la réalisation de soi » (C. Camilleri et al. 1990, 41).

Taboada-Leonetti évoque l'identité comme étant un « sentiment d'être », où la personne conscientise qu'elle est un « moi » face à des « autres ». Ainsi, tout au long de son cheminement personnel, l'individu, à travers son environnement social et les personnes qui l'entourent, structurera ce qui le constitue, et toujours face aux autres. L'auteure pense que la famille a une grande part de responsabilité dans la construction de l'identité personnelle des enfants. Elle prend pour exemple le cas des enfants d'immigrés se disant

« débrouillards ». Elle explique cela en disant que ces enfants refusent de s'identifier à leurs parents qui, « trop résignés à leurs yeux », se sont laissé marcher sur les pieds. Ainsi, ils ne veulent pas revivre cette situation et sont donc déterminés à se détacher de l'image d'« immigré ». Elle parle également de l'identité comme d'une « boîte à outils », en reprenant Devereux (1972). En fait, en fonction des situations que le jeune serait amené à vivre, il utiliserait des outils adaptés au contexte qu'il rencontre. Par ailleurs, elle soulève l'existence de « stratégies identitaires » groupales de minorités interagissant autour de 3 éléments (C. Camilleri et al. 1990, 51) :

- « les acteurs individuels ou collectifs » ;
- « la situation dans laquelle sont impliqués les acteurs et les enjeux produits par cette situation » ;
- « les finalités poursuivies par les acteurs ».

Pour l'auteure, l'ensemble de ces facteurs est indispensable au développement d'une stratégie identitaire. Au cours de ses travaux, Isabel Taboada-Leonetti a relevé, comme principales orientations stratégiques : la visibilité, l'assimilation à un groupe social, la différenciation, la valorisation (ou la revalorisation), la temporalité, les intérêts sociaux ainsi que les bénéfices psychologiques. Néanmoins, pour elle, la finalité la plus marquée auprès des minorités est celle du besoin de revalorisation. Par ailleurs, elle évoque la « recomposition identitaire » qui serait une

« Stratégie [...] souvent liée à la production d'une nouvelle identité collective, née de la communauté de traitement opérée par le majoritaire, ainsi que d'une certaine communauté de destin » (C. Camilleri et al. 1990, 70).

Elle s'appuie entre autres sur l'exemple des « beurs », dont la dénomination s'est faite en France et dont le but est de mettre en avant des éléments culturels, tels que l'origine arabe. *A contrario*, d'autres vont être dans le « déni », c'est-à-dire qu'ils ne vont pas se reconnaître dans la nouvelle composition de ce groupe, qui pourtant contient certains des éléments culturels auxquels ils peuvent se référer. Ainsi, le fait, pour des jeunes, de ne pas s'identifier en majeure partie au groupe montre à l'« autre » qu'ils restent tout de même acteurs de qui ils veulent être. En parallèle, Carmel Camilleri parle de « morcellement culturel » lorsque les individus sont fragilisés par des préjugés au niveau de leur « unité de sens » (C. Camilleri et al. 1990, 88).

Lipiansky, au niveau des stratégies identitaires, perçoit l'identité comme étant une

« *Perception subjective de soi, image de soi sous le regard d'autrui, [...] donc comme un enjeu central de la communication interpersonnelle et sociale* ». (C. Camilleri et al. 1990, 186).

Altay Manço dit de ces stratégies qu'elles contiennent, entre autres, « la constitution d'un réseau de solidarité ». Au sein de ce dernier, les valeurs peuvent être négociées. Pour l'auteur, le renouveau du religieux ou bien encore des éléments ethniques ou traditionnels est la conséquence de l'isolement et du manque de repère. En outre, l'individu peut être amené à faire des « compromis identitaires » lorsque son identité n'est pas acceptée par « l'autre ». Ainsi, il est donc amené à modifier sa structure identitaire en partie. Pour l'auteur, l'individu doit jongler entre ce qui est de l'ordre du futur et ce qui relève du passé. Selon Vinsonneau (1996), « les stratégies identitaires » ont comme objectif :

« *La restructuration et l'articulation des divers aspects de l'identité, d'une part, assignés par l'extérieur et, d'autre part, souhaités par l'individu* » (C. Camilleri et al. 1990, 164).

Ces stratégies agissent sur le plan collectif et individuel.

Jean-François Bayart évoque le fait que l'héritage culturel perçu des précédentes générations est évidemment transmis aux générations à venir. Ainsi, l'élément « culture » joue un rôle important face au changement. Ce dernier peut amener l'individu à développer une multitude d'identités.

2.2.7. *Les identités multiples*

Amin Maalouf²³ aborde la question de l'identité d'une autre façon. Pour lui, cela va être le fait qu'un individu n'est « identique à aucune personne ». Il va s'agir d'un sentiment d'appartenance à un endroit, un lieu ou encore à un groupe. Par exemple, cela peut aussi être dû au fait qu'à un moment donné, la personne va se sentir offusquée dans sa

²³ A. Maalouf (1998), *Les identités meurtrières*, Paris : Grasset, 189 p. [réédition Le livre de poche, 2009].

conviction religieuse et, de ce fait, augmenter sa part de religiosité identitaire. L'identité serait mouvante dans le temps et l'espace. A. Maalouf soulève le fait que l'identité revendiquée se superpose en opposition à une personne qui « nous » est étrangère. En effet, plus un individu intégrera à son identité plusieurs spécificités (religion, langue parlée, classe sociale...), plus son identité sera significative. Pour l'auteur, les spécificités identitaires prises à part permettent à l'individu d'être plus proche de ses aïeux. En même temps, cette complexité identitaire (multifacettes) permet à l'individu de se sentir unique. Amin Maalouf met en évidence le fait que cette identité multiple a du mal à être acceptée dans nos sociétés, où l'identité est habituellement vue comme étant une composante unique. Ainsi, les personnes qui auraient le malheur de se définir à partir de plusieurs identités seraient accusées de vouloir délayer « leur identité » singulière. L'auteur explique que cette tendance à vouloir regrouper absolument les individus dans des « cases identitaires » bien déterminées est l'alternative qu'adoptent la plupart de nos sociétés. Évidemment, cette démarche participe à la construction de stéréotypes. Il s'agit là du regard des gens par rapport aux autres. Pour l'auteur, c'est bien plus complexe : l'identité n'est pas figée, elle est changeante et se construit durant la vie de l'individu. Il s'agit d'un processus qui débute très tôt chez la personne et qui se forge à partir des réflexions, des regards, des discours que peut voir, entendre et subir l'individu. Ainsi, ce sont tous ces éléments qui transforment la personne, que ce soit « *les « comportements, les opinions, les craintes, les ambitions, qui souvent s'avèrent éminemment formatrices mais qui parfois blessent toujours* » (A.Maalouf, 1998, 33).

À partir de là, l'individu peut s'identifier « dans son appartenance la plus attaquée ». De ce fait, les personnes qui vont se reconnaître dans cette identité vont se réunir, se regrouper. À l'unisson, ils vont se sentir plus fort, plus unis et seront donc à même de s'en prendre aux « Autres ». Cette mutualisation peut donc permettre au groupe constitué d'« affirmer ses identités ».

Pour l'auteur, « *dès lors qu'on conçoit son identité comme étant faite d'appartenances multiples, certaines liées à une histoire ethnique et d'autres pas, certaines liées à une tradition religieuse et d'autre pas [...] un rapport différent se crée avec les autres, comme avec sa propre « tribu* » (A.Maalouf, 1998, 40).

Une transformation va donc s'établir, c'est-à-dire que l'individu ne va plus simplement se définir en tant que « nous » et « eux », mais va intégrer dans sa vision de l'autre l'utilisation de « notre ».

Ana Vasquez, elle, s'appuie sur les travaux disant que l'individu a plusieurs identités qu'il déploie selon les situations qui se présentent à lui. Pour elle, l'identité ne serait pas forcément « bonne » ou « mauvaise », mais son statut découle de l'image qu'a le groupe ou celle marquée par l'histoire. Aussi, l'individu étant en perpétuelle recherche d'une reconnaissance qui le valoriserait, il : *« attribue une valeur positive ou négative aux identités qu'on lui assigne ou qu'on lui permet d'endosser, en se référant (inconsciemment ou non) à sa propre histoire »*. (C. Camilleri et al., 1990, 162).

En outre, dans cette perpétuelle quête de reconnaissance, l'individu, voulant conserver « la face » (l'auteur s'appuie sur les travaux de Goffman), va montrer une image « positive » de lui, signe d'une bonne « communication sociale ». La multiplicité des identités selon le contexte est nécessaire si l'individu veut être reconnu dans son individualité, dans sa singularité, etc.

Altay Manço²⁴ perçoit l'identité comme étant un : *« ensemble divisible, combinatoire, multidimensionnel et hétéroclite de représentations sociales mais elle est vécue le plus communément comme un ensemble cohérent et intégré (unité) »* (A. Manço, 1999, 130).

Cette identité serait mutable face aux situations changeantes et aux autres. De même, l'auteur ajoute que « la culture d'origine » conserve une place auprès de la seconde génération, même auprès de ceux qui auraient une « structuration mentale souple ». Des parcelles d'identités du groupe d'origine seraient donc conservées.

Jean-François Bayart s'appuie sur Weber, qui illustre le chassé-croisé des éléments culturels, en évoquant : *« l'énorme enchevêtrement d'influences réciproques entre bases matérielles, formes d'organisation sociales et politiques, teneur spirituelle des époques de Réforme »* (J-F. Bayart, 1996, 47).

Pour l'auteur, l'apparition des identités minoritaires au sein de la société ne signifie pas le refus de l'État dans lequel vivent les individus, mais une forme : *« d'adaptation*

²⁴ A. Manço (1999), *Intégration et identités – Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*, Bruxelles : De Boeck Université, 239 p., « L'Homme étranger ».

inventive aux changements radicaux qu'il représente, un mode d'appropriation de ses institutions et de partage de ses ressources ». (J-F. Bayart, 1996, 94).

Pour lui, tout ce qui entoure l'individu (croyance religieuse, opinions politiques, symbolique) peut être perçu de façon variée par les personnes ou les groupes, en fonction de leur sensibilité propre. En conséquence, l'identité qu'affichera l'individu auprès de ses interlocuteurs dépendra de plusieurs facteurs (circonstance, interlocuteur...) et de la manière dont il sera reçu (« sympathie ou hostilité »). Ainsi, il devient donc logique pour nous de nous intéresser au contexte socioculturel des Berbères de France afin de mieux aborder le public en question.

2.3. LE CONTEXTE DES BERBERES EN FRANCE

2.3.1. L'immigration maghrébine

Les berbérophones constituent le groupe des maghrébins en France. Le recensement des populations en France se faisant à partir de leur nationalité, il est donc difficile d'estimer le nombre exact de berbère en France. La première vague d'immigration maghrébine pour la France est essentiellement constituée de berbérophones algériens et marocains. D'après Salem Chaker²⁵, nous pouvons situer à 2 millions environs, l'ensemble des berbères de France. Deux tiers seraient natif d'Algérie et un tiers du Maroc. La majorité de cet ensemble serait de nationalité française. Pour lui, les berbérophones constituent l'une des plus importantes communautés d'origine étrangère.

La France est depuis toujours un pays d'immigration. Par ailleurs la nécessité qu'elle avait de reconstruire le pays après la seconde guerre mondiale, a entraîné un appel en main d'œuvre, en particulier depuis ses anciennes colonies. A leur arrivée, les nouveaux travailleurs ont pu bénéficier du dispositif du regroupement familial. C'est à partir de cette

²⁵ Spécialiste de la linguistique berbère, il a été professeur des universités de berbère à l'INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales).

période, qu'on a pu voir apparaître une immigration féminine, celle des « primo-arrivantes ».

J-L. Richard remarque que « *L'immigration, selon qu'elle est individuelle ou familiale, ne produit pas les mêmes effets en matière d'intégration. Les personnes venues seules, cherchent à retrouver des compatriotes auxquels les lient de nombreuses affinités et solidarités* » (J-L. Richard, 2005, 65). Par la suite, des immigrés sont venus exercer des professions délaissées par les salariés français.

Nous pouvons noter également que dans le secteur du bâtiment et de la restauration, métiers particulièrement pénibles, ce sont des immigrés (portugais, maghrébins, espagnols) qui sont venus y travailler en majorité. Il est d'usage de dire que l'intégration de maghrébins ou d'africains est plus difficile que celle des européens, car la distance culturelle est plus grande.

Il est évident qu'initialement les immigrés emmenaient avec eux leurs habitudes, leurs coutumes et pensaient ne rester ici, qu'un laps de temps assez court. En effet dans leur pays d'origine, ils avaient laissé toute leur famille, femmes et enfants.

Concernant la situation des femmes, dès leur arrivée en France, nous pouvons constater que certaines femmes maghrébines, notamment d'origine rurale, ont un statut de « femme au foyer », une situation conforme à ce qu'elles avaient dans leur pays d'origine. Du fait même de cette situation, nous pouvons dire que la mentalité est complètement différente. Réduite aux tâches domestiques dans leurs pays, elles sont obligées de s'adapter à une culture totalement différente et de s'investir éventuellement dans des démarches pour leur insertion et pour leurs droits, les lois étant différentes de celles de leurs pays d'origines. Il est évident qu'elles rencontrent d'énormes difficultés, d'autant plus qu'elles tiennent à participer à la vie sociale mais également à participer à l'effort familial pour surmonter les difficultés financières.

Par ailleurs, nous avons une autre catégorie de femmes, celles provenant essentiellement des régions urbaines, qui trouvent beaucoup moins de difficultés à s'adapter à la société nouvelle qu'elles ont choisie.

Nous pouvons noter que tout en ayant le désir profond de s'insérer dans la vie sociale du pays d'accueil, elles tiennent sans conteste à leurs racines culturelles et familiales. Il est indéniable que ce parcours est semé d'embûches qui ne sont autres que celles de la langue

qu'elles ne connaissent pas ou ne maîtrisent pas, de nouvelles normes, de nouveaux codes ainsi que d'une nouvelle législation. De ces faits, elles doivent faire preuve d'un grand courage pour parvenir à leur but.

2.3.2. L'immigration berbère en France

L'immigration berbère fait partie de l'immigration maghrébine et représente aussi son premier flux migratoire. En effet, les populations berbères ont précédé celles des arabes, provenant des mêmes pays. Ce sont les algériens qui ont formé les premiers migrants et parmi eux, les kabyles se sont installés en 1964. Toutefois Alexandra Filhon constate que dans le cadre du regroupement familial, les migrants arabes ont été plus rapides que les berbères. Plus tard s'établiront des tunisiens et des marocains berbères qui précéderont leurs compatriotes arabes.

Dans le cadre du regroupement familial, l'auteure note que les femmes marocaines berbères, mettraient plus de temps à rejoindre leur mari que celles d'origine arabe. Cet écart est plus réduit pour l'Algérie. Pour l'auteure, ces informations peuvent avoir un impact sur la transmission de la langue aux enfants faite par les parents. Par ailleurs, elle met en évidence le fait que les marocaines arabophones célibataires seraient plus nombreuses que les célibataires berbérophones à venir en France (moins d'un tiers des femmes berbérophones qui arrivent seraient célibataire). En effet en moyenne elles sont mariées à 20 ans, cet âge augmentant d'une année chez leur semblable algérienne. En outre pour les femmes qui auraient été socialisées en langue arabe, l'âge de mariage serait de 22 ans.

Au niveau des hommes, les berbérophones se marieraient plus tôt que les arabes ; vers 27 ans en moyenne. Au niveau de la scolarisation (Filhon, 2009, 66) l'auteures nous explique que les migrants berbérophones auraient moins fréquenté l'école durant leur jeunesse. Toutefois elle estime que vers 1950, 95% des travailleurs qui provenaient du Maroc étaient issus du Souss, du Rif et du Moyen Atlas, et donc berbères. Ainsi dans les années 1960, la proportion de berbérophones se trouvait supérieure à celle des arabophones. Par la suite cette tendance s'inversera avec l'arrivée des migrants arabophones vers 1970. Salem Chaker lui, estime à 50% le nombre de berbérophones

marocains avec une majorité de « néo-urbains ». Il évalue à 100 000 le nombre d'émigrés rifains qui en 1975, résidaient en France pour la majorité. Il estime que:

« Le nombre de berbérophones parmi la population originaire du Maghreb établie en France peut donc, très grossièrement être évalué à +700 000 personnes, composées de +500 000 berbérophones d'origine algérienne (+30% de la population « algérienne ») et +210 000 berbérophones d'origine marocaine (+50% de la population marocaine)» (S. Chaker, 1989, 50).

2.3.3. La question de la langue

François Héran, directeur de l'institut national d'études démographiques de Paris, a réalisé un article²⁶ évoquant la transmission des langues auprès de familles issues de l'immigration. L'article en question « Une approche quantitative de l'intégration linguistique en France » nous fait part d'une enquête réalisée par l'INED et l'INSEE fin des années 1990. Cette enquête a permis de mettre en évidence l'existence d'un phénomène de diglossie au sein des ménages enquêtés.

Par ailleurs F. Héran souligne que la transmission de la langue du pays d'origine des parents, dépendra certainement de leur comportement, de leur désir à vouloir la transmettre ou non, de la volonté de passer à l'emploi exclusif du français et enfin de l'époque à laquelle ils sont arrivés. Ce dernier élément peut justifier le fait que les parents aient choisis d'enseigner uniquement le français, quand leurs enfants sont nés sur le territoire français. En outre les parents se soucient aussi de l'insertion sociale et professionnelle future de leurs enfants. Cette raison peut pousser certains parents à ne plus transmettre à leurs enfants leur langue régionale. S'agissant de parents immigrés, l'enseignement des langues est dispensé même si, inconsciemment, l'apprentissage d'une langue prédomine sur une autre.

Le pourcentage relatif à la retransmission global aux enfants d'une génération à une autre, excède les 50% pour la langue arabe et pour les autres langues africaines.

²⁶ François Héran, « Une approche quantitative de l'intégration linguistique en France », Hommes et Migrations, Novembre-décembre 2004, n° 1252, p. 10-24.

L'auteur pointe le fait que la retransmission de la langue arabe, en France, connaît actuellement une régression même si ses adeptes ont l'impression du contraire. Ainsi c'est une langue qui sur le long terme sera employée essentiellement auprès du groupe de pairs ; sa transmission vers sa descendance sera compromise.

Dans cette analyse François Héran évoque la place fondamentale que jouent les femmes dans la transmission et la pratique de l'arabe. Ainsi l'auteur nous explique je cite: « l'intégration ne signifie pas l'abandon immédiat de la langue d'origine au profit du français. Elle peut continuer de se transmettre en même temps que le français pendant une ou deux générations, mais c'est bien le français qui finit par l'emporter avec le temps ». Notre avis converge vers celui de l'auteur; nous avons l'impression d'assister aujourd'hui à une recrudescence de l'apprentissage des langues en général et des langues minoritaires en particulier. La connaissance de diverses langues, mentionnées dans le curriculum vitae d'une personne, constitue un atout socioprofessionnel primordial, le contexte actuel attachant une grande importance à la mobilité. Ainsi, le multilinguisme est une aubaine.

D'autre part, dans son article²⁷ « les cultures incertaines des jeunes issus de l'immigration maghrébine » Alain Battegay évoque la position de certains sociologues traitant de la question des enfants issus de l'immigration. Ces derniers rencontreraient des difficultés quant à l'appropriation de leur langue maternelle et d'éléments se référant à leur culture dite d'origine.

Par ailleurs, ce chercheur analyse le basculement des années 1990 caractérisé par l'apparition d'un islam au sein des banlieues accompagné de mouvements de revendication identitaire. Ce mouvement est essentiellement le fait de jeunes issus d'une immigration maghrébine. Au sein même de ces jeunes, nous pouvons trouver ceux qui se disent musulmans sans pour autant être pratiquants et ceux qui discernent au sein de cette religion des éléments propres à leur identité.

A. Battegay propose de se pencher non pas sur « La culture » de ces jeunes mais plutôt sur « les cultures » de ces nouvelles générations. La façon dont ils se constituent une identité en l'associant au contexte dans lequel ils s'inscrivent. C'est donc par les

²⁷ Battegay Alain, sociologue « Les cultures incertaines des jeunes issus de l'immigration maghrébine », Revue Hommes et migrations. Article issu du N° 1231, mai-juin 2001.

différentes interactions que ces jeunes se constituent des revendications culturelles (changement de sociétés et/ou de groupe ethnique auxquels ils sont rattachés).

Ces jeunes se situent dans une position de groupe minoritaire, leur mentalité et leurs codes s'adaptant à leur environnement social.

2.3.4. L'enseignement du berbère en France

Compte tenu de son histoire, la langue berbère devrait selon Salem Chaker, professeur de berbère à l'institut national des langues et civilisations orientales à Paris, faire partie des langues non nationales que la charte européenne des langues régionales ou minoritaires protège. De son point de vue, cette langue minoritaire n'est prise en compte que dans le cadre de l'université et de la recherche scientifique.

C'est au cours d'un débat politique, ayant eu lieu entre juin 1998 et mai 1999 et traitant du projet gouvernemental de ratification de la charte européenne des langues régionales ou minoritaires, que la problématique de la place des langues d'origine non européenne est évoquée. Le berbère et l'arabe maghrébin font partie de ces discussions. Des spécialistes de ces langues d'Afrique du Nord participent au débat. C'est la première fois qu'en France on projette de reconnaître le berbère et l'arabe maghrébin comme étant des langues de France.

Guy Carcassonne souhaite que soit pris en compte un certain nombre d'éléments concernant les langues dites « non-territoriales ». Ainsi il attache une importance à la démographie et à la stabilité d'une population. Pour lui, un nombre considérable de français porteurs d'une de ces langues doivent être recensés afin que celles-ci deviennent légitimes sur le territoire national. Ensuite, il faut que la langue en question n'est pas d'assise académique dans un autre pays.

Ce débat a mis en évidence la perpétuelle opposition que nous pouvons retrouver entre les « langues territoriales » et les « langues non-territoriales ». L'ensemble des débats a été soutenu par divers groupes politiques avec la volonté notamment, de faire en sorte qu'un enseignement du berbère ait lieu.

Salem Chaker constate que finalement, la seule prise en considération a été celle du changement de dénomination de la Délégation Générale à la Langue Française (DGLF) en Délégation Générale à la Langue Française et aux Langues de France (DGLFLF).

Par la suite, peu de temps avant les élections présidentielles et législatives, Jack Lang, ministre de l'éducation nationale parlait: « en faveur de l'enseignement du berbère dans le secondaire », propos non suivi d'une application concrète. Effectivement le ministère ne concevait pas la question de la berbéricité en tant que langue pouvant être enseigné au sein de l'éducation nationale.

C'est dans le bulletin officiel de l'éducation nationale publié en mai 2002 qu'on aperçoit une note de service à l'attention du corps enseignant. Il y est exposé la possibilité d'enseigner cette langue en dehors des heures de cours obligatoires.

En 2003, durant son deuxième mandat, Jacques Chirac commande auprès du Médiateur de la République un rapport sur la laïcité. Ce dernier signale l'utilité d'enseigner des langues de l'immigration (non arabes) tel que le kurde et le berbère.

Par ailleurs c'est la première fois qu'un gouvernement évoque au cours d'un débat, la possibilité que le berbère puisse faire partie du « patrimoine linguistique de France ». Même si la charte n'a pas été ratifiée, nous assistons à une certaine ouverture face aux débats relatifs à ces langues minoritaires.

Néanmoins aucune position claire n'a été adoptée quant à la place du berbère au sein même du contexte institutionnel de l'éducation nationale, bien que les débats autour de cette question aient préexisté. Toutefois dans le cadre du baccalauréat, l'enseignement de cette langue est dispensé dans certains lycées pour les épreuves facultatives des langues vivantes rares²⁸.

Salem Chaker estime qu'au sein même de la société française, une certaine opinion favorable aux berbères, à leurs langues et leurs cultures existe. Certains mouvements militant pour une reconnaissance de l'histoire même de ce peuple. Ces mouvements, d'après Salem Chaker sont souvent relayés par les partis politiques dans le but de lutter contre un islamisme qui se radicalise. Il expose le fait que de nombreux secteurs de l'éducation nationale, demeurent défavorables à l'enseignement des « langues régionales ou minoritaires » même si celui-ci est soutenu par des personnalités politiques ou des ministres. En outre il souligne que de « nombreuses organisations » propres à l'éducation

²⁸ Source : <http://www.education.gouv.fr/bo/2003/30/MENE0301542N.htm>

nationale ayant une position hiérarchique élevée, soutiennent des valeurs « républicaines, laïcistes et unicistes ». Ces dernières (organisations) décrivent ces parlés comme étant des « langues intruses » qui encourageraient le « communautarisme » et donc la non-intégration à « l'unité et à l'indivisibilité de la nation ».

L'auteur nous rappelle que la considération que connaissent ces langues paraît limitée bien qu'une ratification de la charte européenne des langues régionales ou minoritaires ait été approuvée par le Conseil Constitutionnel (mai 1999).

Concernant les populations berbères résidant en France, on retrouve essentiellement des marocains et des algériens dont les pratiques de la langue diffèrent. Les principales organisations à but non lucratif ayant un discours militantiste sont essentiellement dirigées par des kabyles (d'origine algérienne). Toutefois, il est à noter que la majorité des associations culturelles berbères sont souvent créées par un noyau de quelques personnes ayant généralement un lien de parenté. L'auteur recense une dizaine de ce type d'organisme dans toute la France. Pour lui, nous ne pouvons pas parler de groupe de pression au niveau des berbères de France. Nous ne remarquons que depuis peu, l'émergence sur la scène publique française d'événements culturels ou autres, qui leur sont propres. Par exemple, la création d'un centre culturel berbère à Drancy en mai 2011, a été officiellement inauguré par la visite du Président Nicolas Sarkozy le 10 avril 2012²⁹.

2.3.5. *La situation des berbères de France*

Pour Salem Chaker « au Maroc, on laisse faire tant que l'activité berbérisante ne sort pas des cadres académiques et associatifs, alors qu'en Algérie, on réprime à peu près tout ce qui bouge en matière berbère » (S. Chaker, 1989, 15). Toutefois, il est à noter que l'avènement du roi Mohamed VI a marqué un nouveau départ de la culture berbère et de ses populations. En effet depuis le 1^{er} juillet 2011, la langue berbère a été promue « langue officielle de l'Etat, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception³⁰ »

²⁹ Article au sujet de la visite : http://www.lepoint.fr/politique/election-presidentielle-2012/nicolas-sarkozy-en-visite-surprise-a-drancy-10-04-2012-1450170_324.php

³⁰ cf. Bulletin officielle du Royaume du Maroc n°5952 – (17 juin 2011) - <http://www.sgg.gov.ma/bo5952F.pdf>

par la nouvelle constitution. C'est entre autres, pour les écarts socio-historiques et politiques qui peuvent exister au niveau de l'Algérie et du Maroc, que nous avons décidé d'orienter notre recherche essentiellement auprès de jeunes marocains français. Effectivement l'auteur met aussi en évidence le fait que la dimension berbère soit d'autant plus violente et explicite en Algérie. Ainsi, en tant qu'apprentis chercheurs, nous voulions éviter les confusions au niveau de ces populations dans la mesure où les « kabyles » (berbères d'Algérie) ne portent pas la même histoire et le même combat que les berbères marocains (chleuhs, amazigh, rifs).

Le berbère fait partie en France des langues d'immigration et se situe en 7^{ème} position au niveau de sa transmission (Filhon, 2009, p.91). La langue arabe serait enseignée par les parents à 45% contre 40% pour le berbère. En tout état de cause la transmission de cette langue dépendra de son usage occasionnel ou non au cours de la socialisation. Il appartient aux nouvelles générations de prendre en compte, cet élément constitutif de leur parcours de vie. Par exemple en Île-de-France et en province seulement 10% des parents avouent transmettre une langue étrangère à leurs enfants.

Au niveau du contexte économique, A. Filhon nous expose des disparités au niveau de l'activité professionnelle des femmes migrantes arabes et berbères. Entre 35 et 39 ans elles seraient à peine 35% de berbérophones à exercer une activité contre 45% d'arabophones. Les différences ne s'arrêtent pas là. C'est entre 40 et 44 ans que nous observons le plus grand écart : on dénombrerait près de 20% de femmes berbères en activités contre 40% d'arabophones. Ces données basées sur une source de l'INSEE, 1999, montrent que cet écart se prolonge jusqu'à l'âge de la retraite. Signalons tout de même que la population des femmes berbères provient de milieux ruraux et n'ont, pour la majorité d'entre elles, jamais été scolarisées contrairement à leurs consœurs arabophones.

S'agissant de la transmission de la langue en France, la plupart du temps les parents pratiquent la langue berbère associée au français au sein de leur foyer. Cet aspect est mis en lumière par A. Filhon et par nous-même. En effet lors de notre enquête une personne nous a précisé qu'elle utilisait exclusivement le français avec ses frères (socialisés en France). Pour elle, la pratique du berbère ne se fait qu'avec ses parents.

Autre point, l'engagement des parents dans la scolarité de leurs enfants. Qu'ils aient ou non une parfaite connaissance de la langue, les parents attachent une grande importance

à la scolarité de leurs enfants. Les mères qui sont des femmes au foyer sont les plus impliquées dans cette tâche.

Enfin la culture berbère, dans le contexte actuel français est en train de connaître une mutation. Auparavant comme nous l'avons vu, elle était souvent perçue sous son aspect folklorique. Aujourd'hui, elle fait partie d'un processus identitaire auquel s'affairent ceux qui se reconnaissent en elle. En plus des événements culturels existants, tels que « le printemps berbère », des nouveautés font leur apparition comme « le nouvel an berbère » ou encore l'élection de « Miss Berbère ».

Nous assistons aujourd'hui à un phénomène consistant à faire émerger les cultures représentatives des divers groupes ethniques, le plus souvent de groupes minoritaires.

Il apparaît comme une sorte de conscientisation de ces nouvelles générations de jeunes issus de l'immigration et comme un besoin de reconnaissance. Le groupe des berbères en tant que tel a toujours existé au niveau des pays dont ils sont originaires (Algérie, Maroc, Tunisie).

Néanmoins, ceux d'entre eux qui ont connu l'émigration, ont été désigné au niveau du pays d'accueil comme appartenant à un nouveau groupe, en l'occurrence celui des maghrébins. Leur intention à ce moment-là, était plutôt une démarche d'intégration que de revendication dans ce nouvel espace. Avec la nouvelle génération nous assistons à l'effet inverse. En effet, étant eux-mêmes nés dans cet espace, ils ont été et sont encore dans un processus d'acculturation. Aussi, comme a pu le souligner D. Juteau avec le concept de « Labelling Ethnique », un groupe se nomme lui-même par rapport à ses propres normes, ces jeunes mettent en avant leurs particularismes ; ces mêmes particularismes que leurs parents ont du gommer.

Pour Salem Chaker, le fait d'être berbère avec l'intention de le demeurer représente une forme de militantisme d'un point de vue culturel ou bien encore politique. Pour l'auteur, le devenir de la culture berbère est nécessairement lié à ce qui compose l'identité même des individus du point de vue de leur langue et de leur culture. (Chaker, 1989, 7)

Par exemple, au cours de nos recherches, nous avons découvert un reportage sur France 3. Ce documentaire présentait l'élection de miss Maghreb en France. Nous évoquant cela car en tapant le mot « berbère » sur un moteur de recherche, nous est apparu la préparation de l'élection miss Berbère qui est organisé depuis 2011. Or les berbères sont

maghrébins. Mais, comme nous l'avons vu un peu plus haut, nous assistons aujourd'hui à une véritable revendication identitaire qui, malheureusement, peut amener à un repli et renforce les frontières entre les divers groupes.

Miss Berbère 2010 a été désignée comme étant celle qui le temps d'une année, sera la représentante de la grâce et de la beauté franco-amazighe. Nous sommes conscient que l'objet de notre recherche ne se trouve pas là, mais nous avons trouvé intéressant de souligner ce parallèle entre les « Miss Maghreb et Miss Berbère » constituées essentiellement de jeunes femmes françaises dont les parents sont issus de l'immigration.

D'autres événements ont marqué l'histoire de cette culture berbère en France comme l'apparition le 6 janvier 2010 de la chaîne berbère « Tamazight » disponible via le satellite et donc à destination de tous les berbères d'Europe. Cette chaîne propose divers programmes ; elle est présentée dans l'une des 3 langues selon l'heure de la journée.

Nous ne nous attarderons pas sur ces différents événements car cela représenterait en soi un travail de recherche. Néanmoins nous avons pu remarquer que nombre de ces initiatives prenaient une tournure à caractère politique.

2.3.6. Aspect politique de la culture berbère en France

Des situations de « ressource stratégique » sont apparues avec une instrumentalisation de l'ethnicité, comme l'explique la « théorie de la nouvelle ethnicité ». Nous avons donc besoin de comprendre ce phénomène ascendant des cultures dites « minoritaires », comme c'est le cas de la culture berbère en France. Le CBF, Réseau citoyen des associations franco-berbères, a fait parvenir une liste de revendications aux différents candidats à l'élection présidentielle de 2007 et en particulier à Ségolène Royal et à Nicolas Sarkozy. Le 19 avril 2007, le site publie ses revendications ainsi que les réponses obtenues dans sa rubrique « accueil-actualité » avec une lettre ouverte aux candidats à la présidentielle. Parmi ces déclarations figuraient le fait :

« Que la langue et la culture berbères soient traitées en tant que langue et culture de France, avec l'ensemble des dispositions réglementaires qui s'appliquent aux langues et cultures régionales (...) Que l'enseignement du berbère se fasse au sein de l'école et par des enseignants de l'éducation nationale pour tous les élèves qui

en feraient la demande. (...) que soit créée une radio franco-berbère, espace de liberté et d'expression de notre diversité (...) que soit créée une maison de la culture berbère à Paris (...) que soit crée un centre de recherche sur le monde berbère dans une université ou à l'école des Hautes Etudes en Sciences Sociales (...) que les télévisions publiques fassent une place plus visible aux cultures de France, donc à la culture berbère composante des cultures de France³¹ ».

A ces déclarations plusieurs candidats politiques ont donné suite à ces réclamations. Entre autre Ségolène Royal évoque son désir que la communauté berbère de France puisse trouver sa place au sein des instances républicaines. Il y est évoqué aussi le fait qu'elle soit « la présidente de la diversité culturelle » avec son désir de voir évoluer chaque culture dans le paysage français. Elle conclue en mettant en avant les apports enrichissants que peuvent apporter les différences.

Nicolas Sarkozy répond à la question relative à la place et à l'enseignement de la culture berbère en France. Il commence en disant que « la langue française est l'âme de la France », qu'il a conscience des variétés langagières en France et que celles-ci sont aussi le signe d'une liberté d'expression. Néanmoins il ne conçoit pas l'existence « d'une langue unique » mais soutient l'enseignement des langues régionales et des parlés (issus de l'immigration) par l'éducation nationale ainsi que leur expansion. Pour lui il ne s'agit pas d'une mise en confrontation entre la langue française et les autres. D'autre part il émet son opposition à la « charte des langues régionales » s'il venait à être élu (propos tenus en 2007). Pour lui l'adoption de cette charte présente un risque pour le « pacte national ». Il souligne tout de même que de nombreux moyens ont été mis en place tels que l'option du berbère dans certaines académies en vue de l'obtention du BAC³². Mais la possibilité de pouvoir bénéficier de la préparation à cette épreuve facultative, à l'Institut des langues et civilisations orientales (depuis 2006), n'est applicable que dans peu d'académies, l'Ile de France en faisant partie. En outre, Nicolas Sarkozy émet l'idée que sur le long terme « son

³¹ Source : http://www.cbf.fr/old/article_leger.php3?id_article=742

³² Cf. Table des sigles et des abréviations.

enseignement pourrait déboucher sur la création d'une option obligatoire et d'un CAPES³³ ».

L'ancien président (Nicolas Sarkozy) a manifesté son intérêt pour l'ensemble des aspects culturels berbères qu'il s'agisse de l'audiovisuel, de la création d'une future radio franco-berbère, de la création d'une « maison de la culture berbère »...S'agissant de la « discrimination positive » il a souligné le fait que celle-ci n'est pas forcément à destination, d'une communauté en particulier mais de tous ceux qui ayant rencontré des difficultés au niveau de certains accès (école, stage, réseaux...) ont avant tout, la « volonté de réussir ». M. Sarkozy est pour : « une politique juste et ferme » ; il insiste fortement sur la volonté des individus à vouloir s'en sortir. Il expose aussi la part capitale qu'ont pu apporter certains berbères, en particulier Kabyles, à la France tels Zinedine Zidane, Idir, Isabelle Adjani, Edith Piaf ou encore Daniel Prévost. A la fin de ce courrier, Nicolas Sarkozy a affiché sa volonté d'ouverture pour une politique de « discrimination positive à la française ». C'est en évoquant sa future ambition en tant que candidat à l'élection présidentielle (2007), qu'il a clôturé cette réponse à l'attention du président du CBF³⁴.

³³ Cf. Table des sigles et des abréviations.

³⁴ Réseau citoyen des associations franco-berbères

3. ENQUÊTE DE TERRAIN

Dans le cadre de notre enquête en master 1, nous avons rencontré des jeunes auprès desquels nous avons réalisé une série d'entretiens. Cette année, nous avons fait le choix de poursuivre la méthode de l'enquête. Celle-ci nous est apparue la plus appropriée à notre étude. Pour nous, il va s'agir d'un prolongement méthodologique dans la mesure où nous avons élargi notre dispositif d'enquête. Nous allons donc rendre compte de notre démarche, qui n'a pas toujours été fluide. En effet, nous avons rencontré des difficultés à nous détacher de nos précédentes recherches. Nous avons ainsi trouvé nécessaire d'aborder ce travail par une phase d'exploration afin de cibler notre objet de recherche. Comme le soulignent Fournier et Arborio :

« L'immersion du sociologue [...] pose le problème de la tentation qu'il peut éprouver, sans toujours pouvoir la maîtriser, de faire valoir son jugement préconçu [...]. Mais le danger inverse existe : à mettre trop de distance avec le monde étudié, le chercheur risque de s'en tenir à ses premiers avis pas forcément mieux fondés ou à ceux qui ressortent des premiers entretiens qu'il aura menés ». (A.-N. Arborio, P. Fournier, 2010, 89).

Nous avons donc fait le choix de prendre ce chemin pour mieux adhérer au statut de chercheur. Ainsi, nous avons, dans un premier temps, opté pour l'observation, afin d'avoir une posture distanciée face à notre futur objet de recherche.

3.1. INVESTIGATION EXPLORATOIRE

3.1.1. Observation participante d'événements culturels

C'est donc du côté de l'observation participante que nous nous sommes positionnée dans un premier temps. En effet, durant ces quelques années sur Bordeaux, nous avons eu l'occasion de rencontrer des personnes agissant au niveau de l'événementiel interculturel. Pour nous, c'était une aubaine que de pouvoir découvrir auprès d'eux la mise en place de ces événements. En effet, il s'agissait aussi pour nous d'entrer en contact avec le futur public à questionner. Ce que nous avons apprécié dans la méthode de l'observation, c'est

Qu' : « elle est définie comme un regard porté sur une situation sans que celle-ci soit modifiée. Le chercheur recueille des données³⁵ ». Nous concernant, nous étions plutôt dans une démarche d'observation participante en tant que bénévole. Aussi, nous étions dans l'obligation de nous rappeler, à certains moments, notre participation et de réaliser par la suite une introspection du point de vue du chercheur. Forcément, en tant qu'individu lambda, et nous-même porteur de traits culturels communs à ces manifestations culturelles (car d'origine berbère), nous étions forcément heureuse d'assister à ce type de soirées et de faire ressortir un certain partage de références. Par ailleurs, comme le soulignent Lessard-Hébert *et al.*

« Dans l'observation participante, l'observateur devient lui-même le principal instrument d'observation [...] le chercheur peut comprendre le monde social de l'intérieur parce qu'il partage la condition humaine des sujets qu'il observe. Il est un acteur social et son esprit peut accéder aux perspectives de d'autres êtres humains en vivant les "mêmes" situations ou les "mêmes" problèmes qu'eux » (M. Lessard-Hébert et al. 1996, 102).

Il était donc nécessaire pour nous d'approcher ce genre d'événements et d'essayer de comprendre quel était le ressenti des personnes et la perception qu'ils pouvaient avoir dans ce type de soirée, en exacerbant leurs traits culturels. Le samedi 22 décembre 2012, nous avons donc participé à la mise en place d'une soirée proposée par une association interculturelle de la CUB (Communauté Urbaine de Bordeaux). En amont, nous avions pour mission la diffusion de flyers qui renseignaient sur la dénomination de l'association, le type de soirée (« une soirée orientale »), la date de l'événement ainsi que le lieu (CUB). Par ailleurs, ces affiches listaient le programme de la soirée (défilé de mode, repas couscous), ainsi que les artistes invités (de jeunes talents et des artistes plus connus du monde arabo-berbère). L'artiste vedette de la soirée est venu avec ses *chikhats* (groupe de danseuses berbères que nous évoquerons dans une autre partie). Au cours de cette soirée, nous avons été amenée à faire la présentation de certains artistes et des autres invités, en

³⁵ Enseignement en sciences de l'éducation.

binôme avec un autre bénévole. Nous avons donc pris en amont le temps d'aller rencontrer les personnes, afin de voir quels éléments (ex. facteurs culturels) ils souhaitaient qu'on mette en avant dans leur présentation. Ainsi, cette soirée nous a permis d'établir une certaine proximité avec les personnes participant à l'événement. Nous en avons aussi profité pour nous renseigner sur les organisateurs et récupérer des contacts. Pour expliquer notre arrivée, impromptue, auprès des personnes (enquêtées par la suite), nous expliquions de façon vaste que nous réalisons une recherche sur les événements berbères en France.

Par la suite, et afin d'éclaircir nos questionnements, nous avons décidé d'entreprendre un séjour à Paris, où un réseau associatif berbère est présent. Il s'agit donc pour nous d'une courte investigation portant sur le fonctionnement de ce réseau, afin de voir, ainsi, comment l'identité berbère y est abordée.

3.1.2. Pré-enquête exploratoire

La semaine du 14 janvier 2013, nous annonçons, au niveau du séminaire auquel nous participons, notre projet exploratoire. Nous avons donc décidé d'aller à Paris afin d'éclaircir notre question de la berbéricité, auprès d'associations berbères déjà existantes sur le territoire. Nous y allons pour nous renseigner et voir ce qui était mis en place, l'organisation d'événements, ainsi qu'observer l'existence de revendications identitaires et leur mise en avant.

Avant notre départ, nous nous étions renseignée sur Internet et avons découvert l'existence d'une « Maison de la culture berbère de France » (MCCBF, association loi 1901 créée en 2003). Dans un premier temps, nous voulions, dès notre arrivée, entrer en contact avec ses membres. En effet, la MCCBF propose entre autres « d'assurer l'information, la documentation, l'animation et la promotion culturelle en direction du public large »³⁶. Les responsables de ce projet évoquent même, au niveau du futur, la :

« Constitution d'un fonds documentaire, accessible au public, sur les Berbères, leur langue, leur culture et leur histoire, la constitution d'archives de la mémoire et de la

³⁶ cf. Statut sur site : <http://www.tamazgha.fr/Statuts,322.html>

culture berbère de France (collection d'objets, conservation et exploitation d'archives de personnalités de la culture berbère)³⁷ ».

Le président de l'association, Salem Chaker, sur lequel nous nous sommes appuyée pour notre partie théorique, a dit, au sujet de la berbérite et dans le cadre de ce projet : « *il suffit de lui donner un cadre serein pour favoriser son épanouissement et la soustraire à des manipulations politiques et intellectuelles perverses³⁸ ».*

Pour nous, il semblait évident que cet endroit était un passage obligatoire pour notre recherche. Nous sommes donc arrivée à Paris le 22 janvier 2013 et y sommes restée quelques jours (retour le 28 janvier 2013). À notre arrivée, nous avons envoyé un mail au président (qui avait laissé ses coordonnées sur Tamazgha, site berbériste) sans véritable grand espoir de réponse. À notre grande surprise, ce dernier nous a répondu le lendemain matin. Toutefois, il nous a informé qu'il n'était plus sur Paris depuis quelques années, même s'il gardait des liens étroits avec le milieu berbérisant parisien. Nous savons juste qu'il enseigne le berbère à l'université d'Aix-Marseille. Par ailleurs, nous avons essayé de joindre la MCBF au numéro laissé 01.55.26.81.21, en vain. Nous avons aussi prévu de nous mettre en contact avec la CBF (Coordination des Berbères de France), qui est un réseau citoyen des associations franco-berbères et qui siège à Paris. Comme pour le professeur Chaker, nous avons envoyé un mail explicatif et essayé de joindre un des membres par téléphone. Nous avons joints un réceptionniste qui nous a renvoyée vers l'Association des avocats et juristes franco-berbères (AJFB), dont l'une de leurs antennes se situe à Bobigny. La personne qui nous a répondu par téléphone nous a proposé de venir à l'association le jour même à 15 heures. À notre arrivée au lieu de rendez-vous, les bénévoles présents à l'association n'étaient pas au courant. Nous demandons à parler à un responsable. L'avocate présente pour la permanence nous demande de patienter, ce que nous faisons. À la fin de sa consultation, elle nous réitère son manque de temps et nous propose de venir une autre fois. Nous lui expliquons que nous ne sommes là que de passage et seulement pour quelques jours. La responsable de la permanence appelle donc une de ses collègues (a priori responsable) et nous la transmet au téléphone. Nous lui

³⁷ Source : <http://www.tamazgha.fr/Statuts,322.html>

³⁸ Source : <http://www.bladi.net/forum/threads/maison-culture-berbere.2946/>

réexpliquons donc notre démarche (mais nous sommes consciente qu'il s'agit là aussi des obstacles que peut rencontrer tout chercheur, c'est-à-dire qu'il soit sans cesse éconduit et puisse se lasser à un moment ou à un autre). Au moment de nous présenter au téléphone, cela fait écho chez notre réceptionniste. Elle sait qui nous sommes car, *a priori*, elle a reçu le message que nous avons envoyé à partir du site de la CBF. Il s'agit de la secrétaire du comité, qui est assez réceptive à notre démarche. Elle nous propose de venir assister à un nouvel an berbère (« *yennayer* ») le samedi 26 janvier, à l'accueil de la mairie de Rosny-sous-Bois. Elle nous explique que ce sera l'occasion de rencontrer divers représentants associatifs. Par ailleurs, pendant ces quelques jours sur Paris, nous sommes allée nous renseigner à l'INALCO (Institut national des langues et civilisations orientales) sur l'existence de la Maison de la culture berbère de France, mais nous apprenons qu'apparemment, le projet a été soit mis en suspens, soit arrêté. Les ouvrages relatifs à la culture berbère ne manquaient pas au niveau de l'institut. Par ailleurs, nous avons profité de notre venue pour nous rendre à la mairie de Paris. En effet, nous nous étions renseignée et avons découvert que, depuis quelques années, la mairie de Paris et d'autres mairies organisaient eux aussi l'événement « *Yennayer* ». Ce dernier correspond à :

« Une tradition ancienne inscrite dans le calendrier agraire de l'Afrique du Nord et qui connaît aujourd'hui un regain de vitalité. Comme premier jour de l'année (aqerru useggas) il est marqué par des rites, des mets, des augures dans une atmosphère de fête à peu près semblable dans toutes les régions³⁹ ».

À la mairie de Paris, au niveau du service « accueil », nous avons posé quelques questions à l'employé concernant l'événement. Il s'agit bien d'un financement apporté par la mairie pour cet événement. En effet, depuis sa mise en place le 12 janvier 2006⁴⁰, la mairie en gère l'organisation : repas, venue d'artistes, animations et évidemment mise à disposition de somptueux locaux⁴¹. À l'approche de l'événement, le site de la mairie propose aux personnes voulant y participer une inscription en vue de constituer une liste d'invités. Nous ne cachons pas notre surprise face à la place majeure que peuvent avoir

³⁹ Source : <http://tamazgha.fr/Yennayer-et-le-calendrier-Julien,1547.html>.

⁴⁰ Source : <http://www.souss.com/la-mairie-de-paris-fete-yennayer-le-12-janvier-prochain/>

⁴¹ Aperçu de la soirée sur le site de la mairie de Paris : http://www.paris.fr/accueil/accueil-paris-fr/nouvel-an-berbere/rub_1_actu_110553_port_23741.

certaines institutions. En soi, cet engouement d'événements culturels berbères correspond au désir du président du CBF, lequel pense que :

« La dynamique impulsée par CBF-Récif depuis plus de 3 ans est en train de se généraliser. Il est intéressant de constater combien les associations franco-berbères ont compris l'intérêt de valoriser dans un cadre républicain ce temps de partage avec l'ensemble de nos compatriotes de l'Hexagone⁴² ».

Pour nous, il s'agit bien là d'une volonté de se détacher du groupe majoritaire maghrébin et d'occulter tous les éléments identitaires religieux, ainsi que de faire évoluer la culture berbère en tant qu'identité à part entière et non multiple (pouvant être croisée avec une forme d'arabité, de religiosité...). En effet, c'est ce sur quoi insiste l'ancien président du CBF (toujours membre actif et engagé en politique) lorsqu'il dit : *« Nous ne voulons plus rester discrets, être confondus avec les Arabes ou uniquement désignés comme musulmans [...]. Nous avons besoin d'être reconnus⁴³. »*

3.1.3. Immersion culturelle

Le samedi arrivant, nous nous sommes rendue à l'événement « yennayer ». Arrivée là-bas, nous avons pu voir combien cet événement avait une place importante auprès des citoyens concernés. Il se tenait dans une grande salle municipale, avec environ 200 personnes. L'ouverture des festivités s'est faite avec un discours du maire, qui n'a pas manqué de rappeler que « les Berbères sont des personnes qui s'intègrent facilement, se fondent dans la masse ». Évidemment en tant qu'apprenti chercheur, ce discours, surchargé d'amalgames et de stéréotypes, mais approuvé par la majorité parce que tellement mielleux à entendre, nous a heurtée. La façon d'un représentant politique à aborder des questions relatives à l'ethnicité, nous a interpellé.

Par ailleurs, nous avons omis de dire que dès notre arrivée, un tant soit peu suspecte (cahier, chemise, prise de notes sous les bras), les yeux des invités se sont rivés sur nous. Ensuite, la secrétaire nous a présentée à différents responsables associatifs (une avocate, un

⁴² Source : http://www.cbf.fr/old/IMG/_article_PDF/article_1056.pdf.

⁴³ Source : http://www.amazighworld.net/news/index_show.php?id=201.

membre actif, des jeunes membres actifs, l'ancien président du CBF). Nous avons réalisé une série d'entretiens exploratoires (sans enregistrement, qui aurait pu paraître un peu suspect dans la mesure où nous ne connaissions pas assez les personnes). En effet, même l'ancien président a montré une certaine réticence à répondre à nos questions. Ainsi, à partir du moment où nous avons montré que nous maîtrisions la langue berbère (signe de partage de référence culturelle sur le moment), l'échange est devenu plus fluide. Une certaine relation de confiance s'est établie. De façon brève et générale, nous les avons questionnés sur leur association (CBF, AJFB), les buts et objectifs de leur association, les événements mis en place, l'existence du réseau à travers le territoire, les messages véhiculés. Pour le CBF, il s'agit plutôt d'étendre le réseau à travers tout le territoire national et de pouvoir l'inscrire dans un contexte de laïcité. Pour l'AJFB, il est question d'éducation à la citoyenneté via les établissements scolaires, les groupes de parole, de la promotion de l'égalité femmes/hommes ainsi que de permanences administratives et juridiques. Pour l'association, le public ciblé va au-delà de l'appartenance au groupe berbère.

Au cours de cette soirée, nous avons pu nous rendre compte que la plupart des personnes étaient berbères kabyles (origine d'Algérie). En outre, un échange auprès d'un groupe de jeunes a fait ressortir l'idée d'un militantisme berbère. En effet, les jeunes nous ont expliqué être impliqués dans l'associatif (berbère) depuis leur plus jeune âge et avaient une connaissance pointue de l'histoire kabyle en Algérie. Lors de l'échange, l'idée de revendication est souvent ressortie, avec un devoir pour eux de transmettre l'histoire (mémoire collective) et de faire en sorte que le statut des Berbères de France (kabyle) s'agrandisse et gagne en crédibilité.

À la fin de ce séjour, nos questionnements ne se sont pas éclaircis, bien au contraire, ils ont fait naître d'autres interrogations. En effet, nous nous sommes rendue compte que l'enjeu de la berbérité en France est différent selon que l'origine est algérienne ou marocaine. Aussi, nous avons pu voir combien la place du politique exerce un pouvoir sur l'avancée de certaines idées. Par ailleurs, nous avons été troublé par la nécessité d'une berbérité détachée obligatoirement de tout élément religieux et nécessairement inscrite dans un contexte de laïcité. Nous avons pu voir que beaucoup trop d'enjeux s'interposaient et qu'il était nécessaire pour nous de nous recentrer sur le ressenti identitaire des jeunes Berbères en France, détaché de tout paramètre politique, que nous ne maîtrisons pas et

qu'un mémoire de master 2 ne suffirait pas à traiter. Dès notre retour, nous avons fait part de notre immersion au laboratoire ERCEP 3. Nous avons pu ressentir que ce séjour nous avait déconcerté quant à notre démarche. Ainsi, il nous a fallu quelques temps pour recentrer notre recherche et nous détacher de tous les enjeux constatés (à Paris), qui nous ont tout de même interpellé et intéressé.

3.2. METHODES ET METHODOLOGIES

3.2.1. Détermination de la population

S'agissant de la population en question, il s'agit donc de jeunes Français d'origine marocaine berbère dont au moins un des deux parents est berbère (rif, chleuh, amazigh), âgés de 18 à 33 ans. Nous avons aussi recueilli le témoignage de deux artistes (dont 1 enregistré et retranscrit, celui de Mina). Aussi, celui d'une organisatrice d'événements culturels berbères (Wahiba). Les deux questionnés sont nés au Maroc et ont été socialisés là-bas. Dans le cadre de notre enquête, nous nous centrerons essentiellement sur le public jeune (18 à 33 ans), mais nous nous appuyerons sur certains propos tenus par les enquêtés qui relèvent de l'événementiel.

Il est à noter que l'échantillonnage n'est pas représentatif à l'échelle de la population, dans la mesure où l'enquête ne s'adresse qu'à 32 personnes (20 entretiens et 12 questionnaires). Au niveau de l'échantillon, nous avons pu déterminer :

- 14 Amazighs ;
- 15 Rifs ;
- 3 Souss.

La plupart des sujets vivent en Aquitaine (Gironde, Lot-et-Garonne, Landes) ; les autres sont répartis à travers toute la France (dans le cas des questionnaires réalisés via Internet). Par ailleurs, nous avons décidé de nous appuyer sur 10 entretiens réalisés dans le cadre du master 1. En effet, en traitant la question de la transmission de la culture berbère (Master 1), le thème de l'identité a souvent été évoqué lors des échanges. Aussi, nous avons trouvé pertinent de nous appuyer sur les propos des enquêtés, dans la mesure où nous n'avions pas pu les traiter ni les analyser.

À travers cette nouvelle enquête, différents éléments culturels, religieux et autres ont été évoqués. Ceux qui nous intéressent ici sont ceux qui participent à la construction identitaire des sujets. À partir de ce public, nous allons tenter de découvrir la place de leur berbérité au niveau de leur construction identitaire.

3.2.2. Méthologies de repérage

Comme nous le disions précédemment, un travail d'immersion a été nécessaire à notre démarche. Cette investigation nous a permis une prise de contact directe avec le public. C'est donc à travers le milieu associatif et de l'événementiel que nous avons pu approcher les personnes questionnées. En outre, nous avons fait appel à notre entourage (professionnel, familial, amical) afin de nous faire présenter des personnes qui puissent entrer dans nos critères sélectifs d'études.

Au vu du manque d'enquêtés, nous avons démarché certains commerces et cafés d'un secteur représentatif de cette population à Bordeaux. Malheureusement, les populations rencontrées ne rentraient pas dans nos caractéristiques (ex : née au Maroc et arrivée tard en France). Par la suite, nous avons décidé d'élargir notre approche et d'aller découvrir ce qui se passait au niveau des forums et réseaux sociaux. C'est donc via un forum interculturel que nous avons pu approcher des personnes se sentant concernée par la question de la berbérité. Celles-ci ont été soumises à un questionnaire.

Évidemment, il est à noter et à rappeler que le fait que nous partagions avec le public de l'enquête certaines références culturelles a dû favoriser notre approche et l'instauration d'un climat de confiance.

3.2.3. Méthodologie adoptée

S'agissant de la méthodologie, il s'agit d'une vue d'ensemble au niveau de l'espace aquitain. Nous nous intéressons là au ressenti identitaire que peuvent éprouver les personnes d'origine berbère, afin de voir la part de berbérité qu'ils développent et qu'ils mettent en évidence par rapport aux autres identités qui les constituent (religieuse/culturelle). Pour nous, la méthode la plus appropriée restait celle de l'entretien

semi-directif dans un premier temps, et du questionnaire afin d'élargir notre échantillonnage.

L'enquête nous a permis d'avoir : « accès à des idées incarnées, et non pas préfabriquées, à ce qui constitue les idées en croyance et qui, pour cette raison, sera doté d'une certaine stabilité » (A. Blanchet, A. Gotman, 2007, 24).

En effet, la pratique d'entretiens en vis-à-vis nous a permis d'obtenir des réponses plus spontanées. Du coup, nous devions aussi adapter notre posture en fonction des réponses apportées et voir ce que nous pouvions en retirer. En effet, malgré la grille d'entretien qui était à notre disposition, nous étions souvent déstabilisée. Il nous arrivait de penser que certaines questions n'avaient pas été abordées. Ainsi, comme le souligne Kaufmann : « La meilleure question n'est pas donnée par la grille : elle est à trouver à partir de ce qui vient d'être dit par l'informateur » (J.-C. Kaufmann, F. de Singly, 2007, 49).

Lors de la conduite de nos entretiens⁴⁴, une entrée en matière autour de leur vie en général était bien souvent nécessaire. En effet, pour nous il était inconcevable de poser directement la question suivante : « Tu te sens quoi ? » Ainsi, certaines entrées en matière ont été plus longues que d'autres, donc plus directives. Certains des enquêtés répondaient de façon brève à nos questions. Donc afin de ne pas perdre le fil, nous relançons avec d'autres questions. Il s'agit forcément d'une erreur de notre part. Heureusement pour nous, et après une prise en confiance, les entretiens suivants ont été semi-directifs. Nous avons mieux mémorisé nos questions et nous avons occulté celles qui n'avaient pas d'intérêt, en fonction des enquêtés.

Par exemple, nous avons pu constater que les questions orientées autour des événements (soirées) n'avaient pas forcément d'importance dans la mesure où peu des personnes rencontrées étaient au courant ou assistaient à ce genre de soirée. La plupart des personnes n'avaient pas connaissance de l'existence de la nouvelle année berbère « yennayer ».

La posture adoptée auprès des sujets lors des rencontres a été facile dans la mesure où nous avons à peu près le même âge ou le même statut (étudiant). Avant

⁴⁴ Grille d'entretien.

l'enregistrement des entretiens, une prise de contact informelle (comment vont-ils, ce qu'ils font dans la vie...) était essentielle pour nous. Les informations ne pouvaient nous être délivrées que dans un climat serein. Nous n'avons pas oublié pour autant notre statut de chercheur, mais cette stratégie était nécessaire pour nous. En effet, pour pouvoir obtenir un maximum d'informations sincères, cette proximité cordiale était indispensable.

En effet, comme le fait remarquer Blanchet dans *L'enquête et ses méthodes* :

« C'est en effet l'interaction interviewer/interviewé qui va décider du déroulement de l'entretien. C'est en ce sens que l'entretien est rencontre. S'entretenir avec quelqu'un est, davantage encore que questionner, une expérience, un événement singulier, que l'on peut maîtriser, coder, standardiser, professionnaliser, gérer, refroidir à souhait »
(A. Blanchet, A. Gotman, 2007, 20).

Durant la conduite de nos entretiens, nous nous sommes souvent aventurée sur des terrains à mille lieux de notre sujet comme, par exemple, la connaissance de leur parcours scolaire, avec les difficultés rencontrées, en particulier celles en lien avec leur origine. Pour nous, il s'agissait d'une stratégie dans le sens où nous ne voulions pas entrer directement dans le vif du sujet. Sur le moment, c'était la seule option qui nous était apparue. En prenant de la distance et en lisant les entretiens, nous avons constaté que le temps pris sur ces sujets amenait une importante réflexion de leur part. Ainsi, les réponses aux questions relatives au cœur même de notre recherche étaient moins approfondies ou évoquées de façon brève. Pour nos derniers entretiens, nous avons essayé d'abrégé ces thématiques, très intéressantes mais loin de notre sujet, et d'entrer ainsi de façon plus rapide sur les thématiques identitaires et culturelles.

Enfin, l'entretien nous a permis de mettre en évidence un ensemble de contradictions tenues par les sujets. En effet, certains se définissaient en tant que rif et, quelques lignes plus tard, se définissaient en disant : « chez nous les Arabes ». Nous nous attacherons à examiner ce genre de propos au niveau de l'analyse des données.

En outre, nous sommes consciente que partager les mêmes références culturelles qu'un groupe d'interviewés ne favorise pas forcément la confiance. En effet, ne nous considérant pas comme une personne neutre, avec laquelle ils auraient peut-être pu approfondir des informations pertinentes, certains sujets sont restés figés sur certaines

questions ou alors se sont refusé à y répondre. En effet, comme l'explique si bien Bourdieu dans la partie « Comprendre » de *La misère du monde* : « *Le marché des biens linguistiques et symboliques qui s'institue à l'occasion de l'entretien varie dans sa structure selon la relation objective entre l'enquêteur et l'enquêté [...]* » (P. Bourdieu, 1993, 1393).

Nous mesurons donc les effets autant positifs que négatifs que peut entraîner l'appartenance à un même groupe quant à ce travail de recherche.

En outre, nous avons souvent été confrontée à la compréhension de sous-entendus, étant donné notre position et le partage d'un arrière-culturel en commun. Ex. au niveau de l'entretien n° 2 (E1⁴⁵) :

« Nadia : Je ne sais pas si tu comprends, là je parle avec toi comme si je parlais avec une amie. Dans le sens où je ne sais pas comment te le dire. [Hésitation].

Réponse enquêteur : Qu'il y a une différence entre filles et garçons ?

Nadia : Oui c'est ça ».

Nous n'avons pas insisté dans la mesure où la plupart de nos questionnements relevaient de la vie personnelle. En outre, l'unique rencontre auprès de certains ne nous permettait pas d'explorer des éléments de leur parcours de vie. Une personne interrogée nous a même confié en souriant que cet entretien était semblable à une psychanalyse.

Par ailleurs, nous avons rusé sur les clichés auprès des sujets, afin de voir quelles étaient leur position. Afin d'obtenir une réaction de leur part, nous adoptons une démarche stéréotypée, par exemple avec Assia (E9), à qui nous avons posé une question concernant la dureté des rifs.

3.2.4. Techniques d'enquêtes

Pour la conduite de ce travail, nous avons décidé d'adopter deux méthodes utilisées en sciences sociales, avec lesquelles nous avons développé diverses techniques d'approches. Il s'agit de l'enquête et de la méthode de l'observation. Toutefois, notre analyse s'axera essentiellement sur la méthode de l'enquête par entretien semi-directif et

⁴⁵ E1 : Entretien n° 1.

par questionnaire. Au niveau des entretiens, nous en avons réalisé 21, dont 1 inexploitable. Pour les questionnaires, nous en avons reçu 16 dont 4 inexploitable (commentaires qui n'étaient pas en lien avec les questions posées). La démarche adoptée est plutôt qualitative, puisque nous avons fait le choix de traiter et d'analyser des propos tenus par des sujets. Pour nous, l'avantage des données qualitatives, comme le souligne Huberman dans *L'analyse des données qualitatives*, est qu'elles sont centrées sur : « *des événements qui surviennent naturellement et des événements ordinaires qui surviennent dans des contextes naturels, afin de pouvoir vraiment saisir ce qui se passe « au quotidien, dans la vie réelle »* » (B. Matthew et al. 2003, 27).

Ainsi, seul ce procédé de recueil de données était à même de répondre à notre démarche de terrain. Il était important pour nous d'avoir une prise de contact directe avec la majorité du public étudié. Nous avons donc élaboré des stratégies d'écoute selon les sujets, leur tempérament, leur rapport à nous...

➤ *Entretien semi-directif*

Malheureusement pour nous, au cours de nos premiers entretiens, ces derniers se sont présentés sous la forme d'entretiens directifs. Certaines de nos personnes interrogées, sûrement mal à l'aise du fait du cadre formel que nous avons installé (grille d'entretien sous les yeux, magnétophone...), étaient plus dans l'attente de questions-réponses. C'est une erreur de notre part dans la mesure où les questions posées étaient trop fermées et donc ne laissaient pas cette liberté de parole à l'individu.

Effectivement, nous avons élaboré, pour les sujets interrogés en master 1, une grille d'entretien⁴⁶ sur laquelle nous nous étions trop centrée sur les détails. À la vue du premier entretien, qui a tout de même été enrichissant, nous avons apporté des modifications à cette grille afin de permettre une meilleure liberté de parole et un détachement vis-à-vis de cette formalité. Notre second support⁴⁷ était plus général et nous a autorisé à prendre de la distance avec les questions et, ainsi, à mieux participer à l'échange.

⁴⁶ Annexe : grille d'entretien 1.

⁴⁷ Annexe : grille d'entretien 2.

Afin d'apprécier les indicateurs sur lesquels nous devons nous baser, nous avons utilisé deux entretiens exploratoires (Master 1). Ces derniers nous ont permis de définir les indicateurs suivants : la langue, l'éducation, les pratiques culturelles (avec divers degrés), la transmission, l'identité... Dans le cadre du master 2, nous avons élargi notre thème⁴⁸ à l'identité berbère, aux stratégies identitaires et aux signes de revendication.

Les items utilisés font référence à la présentation de l'individu, son parcours scolaire, l'environnement social dans lequel il se situe, l'identité berbère, l'essence même de notre recherche. En effet, pour nous, ce sont tous ces éléments qui participent à la construction identitaire des individus. C'est donc essentiellement ces thématiques qui orienteront notre étude de terrain.

Au cours de ces entretiens, notre principal outil a été le magnétophone. En effet, ce support nous était indispensable afin de mieux saisir les propos tenus par les sujets hors cadre amical. Le fait que nous ayons à peu près le même âge et la mise en commun de certaines de nos références culturelles ont, de surcroît, fait tomber des barrières. De plus, les lieux de rendez-vous (cafétéria, domicile des personnes etc.) participaient aussi à renforcer ces liens. La retranscription littérale des conversations était primordiale pour nous afin de mieux saisir les corrélations qui pouvaient exister, ainsi que les divergences que nous pouvions retrouver au sein de cette population.

En outre, le fait que nous pouvions avoir la connaissance de la langue arabe ou berbère en commun a amené les individus à utiliser certains de ces mots. En effet, cela fait aussi partie de marqueurs culturels. L'utilisation de ces mots est comme un support au groupe auquel nous appartenons, celui des Maghrébins pour certains ou des Berbères pour les autres.

C'est entre autres pour cela qu'une retranscription littérale a dû être faite, afin de mieux nous approprier le vécu de chacun vis-à-vis du rapport qu'il entretient avec sa culture. Au niveau des retranscriptions, des mots arabes ou berbères, le plus souvent émis de façon dialectale, ont été utilisés. Nous avons tenté d'élaborer une traduction similaire à la prononciation que nous avons entendue. Vous trouverez en annexe une grille permettant la compréhension des mots utilisés par les personnes interrogées. Il était donc impératif de

⁴⁸ Annexe : grille d'entretien master 2.

nous assurer que les personnes acceptaient l'utilisation du magnétophone durant nos rencontres. Une de nos premières responsabilités a été de les informer sur le déroulement des entretiens, ainsi que de notre devoir de respect de l'anonymat.

La plupart d'entre eux ont adhéré à l'ensemble de ces conditions. Certains étaient contre l'usage du magnétophone. Nous nous sommes donc adaptée et avons pris des notes afin de retrouver au plus près les propos tenus par ces derniers. En annexe⁴⁹, figure un tableau informant des prénoms de substitution donnés aux personnes interrogées, suivis des dates auxquelles ont été réalisés les entretiens.

➤ *Questionnaire*

Concernant la technique de l'entretien, nous l'avons utilisée afin d'élargir notre échantillonnage. En effet, nous avons pour projet de départ d'interroger au minimum 4 jeunes d'origine amazigh, 4 jeunes Rifains ainsi que 4 Souss. L'échéance de notre recherche arrivant presque à son terme et ayant eu du mal à trouver des jeunes Souss qui entrent dans nos critères, nous avons décidé d'utiliser la technique de questionnaire via le net. Pour Mucchielli, le questionnaire est une « *suite de propositions ayant une certaine forme et un certain ordre, sur lesquelles l'on sollicite l'avis, le jugement ou l'évaluation d'un sujet interrogé* » (Mucchielli, 1993, 84)

Ainsi, avoir la possibilité de pouvoir soumettre ces questionnaires à des personnes éloignées du territoire aquitain était pour nous une aubaine. De ce fait, le questionnaire était le plus approprié dans la mesure où nous n'avions pas à nous déplacer auprès de la personne. Nous avons aussi fait ce choix d'outils, car nous savions pertinemment qu'il était inconcevable pour nous de réaliser un entretien via webcam. Le manque de temps, pour faire connaissance avec les personnes, était manifeste. Nous avons donc fait ce choix afin de respecter l'objectif de départ au niveau de notre échantillonnage. C'est donc en soumettant notre questionnaire⁵⁰ sur un forum que nous avons reçu des réponses de jeunes Souss et autres groupes (12 personnes dont 3 appartenant au groupe des Souss). Pour cette

⁴⁹ Annexe : traduction langagière.

⁵⁰ Annexe : questionnaire.

démarche, nous avons créé une boîte mail, sur laquelle nous avons reçu directement les réponses. Néanmoins, n'étant pas habituée à cet outil, certaines de nos questions n'ont pas été forcément comprises par les personnes (donc les réponses étaient non exploitables). La difficulté de cette technique pour nous a aussi été la nature des réponses, lesquelles ont parfois été brèves, même si la question était posée de façon ouverte. En effet, nous avons été frustrée par notre impossibilité à relancer les sujets sur certaines de leurs réponses. Bien évidemment, les questionnaires étaient anonymes.

➤ *Observation participante*

Dans le cas de soirées organisées sur Bordeaux et du nouvel an berbère à Paris, nous nous sommes appuyée sur la méthode de l'observation, qui était participante. Nous avons expliqué l'utilisation de cette méthodologie précédemment. Pour nous, il s'agissait d'investir les lieux afin de pouvoir nous rendre compte des faits sur le moment. Comme le dit Russel A. Jones, « *l'observation participante consiste à essayer de comprendre et de faire germer des idées loin de nos a priori de départ* » (Russel A. Jones, 2000, 63).

Ainsi, adopter cette posture nous a permis à la fois de vivre « de l'intérieur » et de bénéficier d'un regard distancié, afin de comprendre certaines réactions qu'avaient pu avoir les personnes enquêtées.

3.2.5. *Obstacles de terrain*

Les obstacles que nous avons pu rencontrer au cours de ce travail de recherche ont été variés. Un des premiers a été de ne pas trouver l'échantillonnage correspondant au groupe berbère des Souss. En effet, pour nous, une représentativité de chaque groupe berbère marocain était essentielle à cette étude. Malheureusement, ce n'est que par le biais du questionnaire que nous avons réussi à trouver des personnes entrant dans ces critères de groupe. Toutefois, la signification de ces questionnaires ne peut être comparable à celle des deux autres groupes, qui ont été pour la majeure partie, entendus en entretiens semi-directifs.

Une autre difficulté s'est présentée au niveau de la conduite des entretiens lorsque deux amies ont tenu à réaliser l'entretien ensemble. Nous nous sommes donc pliée à cette demande dans la mesure où nous risquions de ne pas les revoir (période d'examens). Du coup, nous avons essayé de conduire l'entretien de groupe en essayant de gérer au maximum les prises de parole de l'une et de l'autre. Pour nous, la technique de l'entretien par groupe n'a pas été évidente, surtout lorsqu'une des enquêtées a adopté la posture de l'interviewer, en posant elle-même des questions à son amie et à nous. Nous ne nous attendions pas à cette possibilité. Du coup, nous avons répondu de façon brève aux questions afin de récupérer notre rôle d'interviewer.

D'autre part, nous avons été amenée à réaliser un entretien auprès d'une jeune fille en présence d'une tierce personne, en l'occurrence sa mère. Pour éviter les interférences conscientes ou inconscientes, il était nécessaire de nous isoler toutes deux. Néanmoins, l'enquêté n'a pas trouvé nécessaire de demander à sa mère de se retirer. Cette présence inattendue n'a pas tourné à notre avantage, dans le sens où une certaine retenue est apparue chez la personne interrogée.

En outre, au cours des entretiens, nous nous sommes fait passer, auprès des personnes interrogées, comme ayant de faibles connaissances sur les aspects culturels berbères. C'était une stratégie de notre part, afin que les sujets argumentent leur propos. Nous voulions éviter au maximum, même si cela a eu lieu malgré tout, l'emploi systématique de phrases telles que : « tu vois ce que je veux dire quoi », ou alors : « on se comprend », etc. Nous sommes sûrement apparue comme peu intéressée par le sujet à traiter. Cela faisait partie d'une stratégie de départ dans la mesure où, comme nous l'avons déjà dit, faisant partie d'un même groupe et ayant donc les mêmes « arrières-plans culturels » de nombreux propos ont été perçus par le biais de sous-entendus, etc.

En même temps, et il est vrai que cela a pu leur paraître paradoxal, mais nous devons faire la part des choses et nous approprier leurs discours, et non les nôtres, toujours dans le but de prendre du recul vis-à-vis de cette culture qui fait aussi partie de nous.

Par ailleurs, nous avons commis l'erreur d'apporter des explications (entretien collectif des deux amies) à des enquêtés. En les voyant confuses et perdues dans la définition de « berbère » et « arabe », nous leur avons donné une explication claire sur l'origine du peuple berbère en fonction des Arabes au Maroc. En tant qu'enquêteur, nous aurions dû rester en retrait et voir jusqu'où pouvait aller ce débat. Par la suite, nous avons

appris à ajuster notre posture, même si certains propos (en tant que Française berbère) nécessitaient pour nous une rectification. Tout de même, nous sommes consciente qu'il est là, le véritable métier de chercheur, comme l'expose Bruno Latour dans *Le métier de chercheur. Regard d'un anthropologue* (2001).

Une autre difficulté rencontrée est celle des diverses significations de « berbère ». En effet, nous pensions trouver une réponse claire, ne serait-ce que pour la définition des « chleuhs ». Cela reste tout de même confus ; même si les groupes se définissent de l'intérieur, leur désignation de l'extérieur prête à confusion. En effet, pour Alexandra Filhon, le « chleuh » serait le berbère du Souss, alors que pour J. Servier, il vivrait au niveau de la partie occidentale du Haut-Atlas. De ce que nous en savons, le chleuh est celui qui vit au niveau du Souss. Toutefois, certains Amazighs se désignent comme étant des Chleuhs (faisant l'amalgame avec les Souss).

Ce qui prête à confusion aussi, c'est l'écart important entre ces deux espaces géographiques. Cette difficulté à définir est aussi notable auprès des personnes interrogées, même si elles apparaissent convaincues lorsqu'elles se définissent en tant que Rif, Chleuh, Souss, etc.

Nous ne cachons pas que, pour nous aussi, cela a été un réel moment de confusion entre ce qu'il nous avait été donné de savoir sur les différents groupes de Berbères à travers la revue de la question et ce que l'on nous a toujours appris sur ces derniers au niveau de notre propre environnement. En effet, saisir le contexte culturel et traditionnel de la culture berbère, en général, est complexe dans la mesure où elle est en perpétuelle mutation. En outre, le regard que l'on pose sur elle varie selon le contexte historique, géographique, l'appartenance ou non au groupe, etc.

Autre difficulté, la collecte de contacts d'hommes, en vue d'aboutir à des entretiens, a aussi été un obstacle. En effet, nous nous devions de recueillir un échantillon minimum de jeunes hommes. Nous avons seulement obtenu un échantillon de 4 hommes sur 20 entretiens. Il a été difficile pour nous d'agrandir cet échantillon du côté masculin. La vision donnée par les personnes interrogées sera forcément différente en fonction du parcours de vie de chacun. Ainsi, il était essentiel pour nous de proposer un large panel reflétant des opinions variées, même si celles-ci ne sont pas représentatives de l'ensemble de cette population.

Enfin, au niveau de la conduite des entretiens, nous avons ressenti, dans certains cas, le besoin de certains d'être plutôt guidés et non de se laisser aller librement à la confiance. La pudeur de certains nous a amenée à adopter, de façon assez rapide, sans trop prendre le temps, notre attitude « question-réponse ».

Nous nous sommes égarée sur des thématiques liées à l'identité des individus. Consciente qu'il s'agit de questions d'actualité, nous pensons avoir été influencée par celles-ci, curieuse de connaître leur ressenti sur ces questions. Effectivement, nous avons été tentée d'en savoir davantage au niveau de certains paramètres (religieux, politiques, culturels). Malheureusement pour nous, cet engouement s'est le plus souvent révélé être source de confusion et non d'éclaircissements.

3.2.6. Facilités de terrain

Concernant le terrain, le fait d'avoir la même appartenance que les personnes questionnées (d'origine berbère) a été un véritable atout dans la mesure où nous pensons que les personnes ont été plus dans la confiance, ou alors ont évoqué de façon plus détaillée certains points. Par ailleurs, En outre, avoir à peu près le même âge nous a permis d'être dans un rapport impartial où les personnes n'appréhendaient pas le cadre universitaire de la recherche. En effet, nous leur expliquions qu'il s'agissait plutôt d'une discussion, d'un échange, car certains pensaient ne rien pouvoir nous apprendre. Nous les rassurons et les échanges, dans l'ensemble, se sont plutôt bien déroulés. Par ailleurs, le fait d'être une fille nous a permis d'aborder, avec la gente féminine, certains points qui n'auraient peut-être pas été évoqués si nous avions été un homme (ex : la question du mariage ou des devoirs et obligations). En outre, le fait de pouvoir compter sur notre entourage (amical, familial, professionnel) nous a permis d'aboutir à la conduite de nos entretiens, et de recueillir un échantillon de 32 personnes.

Au début, nous nous étions interdit de questionner des personnes de notre entourage. Nous étions partie avec l'idée qu'il fallait que nous marquions une coupure nette entre ce travail de recherche et nos pairs, lesquels, selon nous, pouvaient avoir une influence néfaste quant à l'aboutissement de ce projet, dans la mesure où le fait que nous partagions les mêmes références culturelles ne nous permettrait pas de prendre la distance nécessaire requise pour un chercheur en sciences humaines.

Par la suite, après avoir évoqué autour de nous nos appréhensions concernant cette distance, nous nous sommes rendu compte qu'à partir du moment où nous mettrions notre « casquette de chercheur », que ce soit auprès d'un inconnu, d'un ami, d'une connaissance ou encore d'un pair, nos objectifs et notre position resteraient les mêmes. En outre, ce détour par notre environnement s'est avéré nécessaire pour l'accomplissement de cette action.

D'autre part, il est indéniable que le fait même d'avoir en commun, avec les personnes interrogées, l'utilisation d'une langue ainsi que le partage des mêmes références culturelles s'est avéré être pour nous un tremplin. En effet, les discussions et les échanges se sont déroulés de façon naturelle. Sachant qu'il s'agissait d'individus d'âge équivalant au nôtre, ayant au moins un parent d'origine marocaine, et étant né ici ou socialisé ici, beaucoup de points communs se sont établis entre nous. En outre, à de nombreuses reprises, les personnes interrogées nous ont incluse dans leur discours. Exemple tiré d'un entretien : *« C'est-à-dire, pour nous, Français d'origine marocaine, on a une image du mois du ramadan au Maroc très idéaliste. »*

Nous pensons réellement que le fait d'être une jeune femme ayant connu des situations similaires aux personnes interrogées, telles que la situation de migration qu'ont pu connaître nos parents, nous a permis de réduire les distances. Enfin, l'humour et l'ironie ont été des éléments présents tout au long des entretiens menés. Ces derniers nous ont permis d'aborder certains points sensibles d'enfance et de jeunesse dans leur parcours de vie.

3.3. APPROCHE DU PUBLIC

Cette partie évoquera, au travers des observations ethnographiques faites, la première approche face aux personnes rencontrées. Nous nous appuyons sur notre ressenti en tant que chercheur, sous forme d'introspection. Il est essentiel pour nous de présenter le public sous cette forme afin de mieux percevoir les discours, que nous analyserons dans la partie suivante.

3.3.1. *Entretien 1 – Fatiha*

Fatiha nous a été présentée par une étudiante à qui nous avons parlé de notre sujet. Nous avons communiqué par SMS afin de convenir d'un rendez-vous en fonction de ses disponibilités. En effet, elle préparait son mariage et a essayé de nous dégager un créneau pour notre entretien. Nous nous sommes données rendez-vous aux Aubiers où elle travaille dans une assurance. En raison de perturbations des réseaux de transports nous avons eu du retard. Prises par le temps, l'entretien a failli être annulé, mais par crainte de ne pas la revoir, nous avons insisté. Arrivées sur le lieu de rendez vous, nous nous sommes dirigées vers ses bureaux. Fatiha nous a demandé de nous faire passer pour une cliente auprès de ses collègues.

L'entretien se réalisant sur son temps de travail, il n'aurait pas été souhaitable de connaître la vraie raison de cette visite. Prise par le retard et ne la connaissant pas, nous avons peur que notre entretien tourne court. Sachant qu'il s'agissait pour elle, d'une période stressante, avant de commencer nous nous sommes excusées afin que cet entretien se déroule dans de bonnes conditions. Toutes les conditions étaient regroupées : une pièce close, un bureau, aucun bruit de fond...Finalement notre entrée en matière s'est bien déroulée et la jeune femme a plutôt adhéré à notre démarche en répondant, aussi naturellement qu'il soit, à l'ensemble de nos questions (Entretien réalisé en Master1).

3.3.2. *Entretien 2 – Nadia*

C'est par un accès indirect (étudiant) que Nadia nous a aussi été présentée. Nous avons au préalable pris contact avec cette jeune femme à qui nous avons exposé notre sujet. Pour aider une connaissance de ses proches, elle a accepté. C'est en fin d'après-midi, après son travail que nous nous sommes données rendez-vous au centre commercial Mériadeck. Nous nous sommes installées dans une cafétéria, afin de conduire cet entretien. Avant celui-ci nous avons pris le soin de faire connaissance et d'évoquer sa vie de façon informelle. A la vue des questions posées nous nous sommes rendue compte que certaines de celles-ci s'égarèrent de notre propos. Exemple. « *Est-ce que tu es consciente d'avoir une double culture ?* ». Au plus profond de nous même, nous avons l'espoir que sa réponse débouche sur des informations en lien avec elle-même. L'entretien s'est déroulé dans une ambiance plutôt agréable. Le fait que nous ayons le même âge, et d'autres éléments en

commun nous a permis d'évoquer des sujets de façon naturelle (Entretien réalisé en Master1).

3.3.3. Entretien 3 – Ouarda

Concernant Ouarda, c'est par un accès direct que nous sommes allées vers elle. Effectivement nous la connaissions depuis deux ans, de par sa sœur que nous connaissons aussi. Nous savions que sa rencontre pouvait nous être enrichissante car elle nous avait fait part, l'an passé, d'un exposé fait sur les tribus berbères, dans le cadre de sa licence de langues et civilisation. Lorsque nous lui avons fait part de notre travail et de la nécessité que nous avions de nous appuyer sur des personnes, elle a accepté de nous aider. C'est donc chez elle que nous avons convenu de nous voir. La personne interrogée est mariée et a un enfant en bas âge. Quelques difficultés se sont présentées à nous telles que les pleurs de son enfant dans la mesure où nous enregistrions l'entretien. Aussi nous avons souvent été interrompues par des appels, mais là ce sont les aléas de l'entretien. Au moment d'installer le magnétophone, nous avons observé un changement de ton qui par la suite s'est dissipé. Une appréhension même si nous avons convenu de l'utilisation de ce support. Bizarrement Ouarda paraissait stressée alors que nous la connaissions très à l'aise habituellement. Nous avons senti de sa part une certaine méfiance au début de l'entretien, à la vue des réponses brèves apportées. Mais au fil de l'entretien l'atmosphère s'est détendue. Les allées et venues incessantes de son fils mettaient souvent fin à ses argumentations.

En outre nous avons été prises par le temps car nous avons bu un verre de thé. Ainsi Ouarda était inquiète que nous manquions notre train. En effet, il s'agissait là pour nous du seul créneau propice à cette rencontre. Cette situation a entraîné un léger stress de Ouarda en raison de l'heure qui approchait.

Nous tenons à ajouter que Ouarda nous a rappelées quelques jours plus tard pour nous dire qu'elle avait oublié de nous notifier, certains éléments culturels que nous avons abordés. Elle nous a confié y avoir pensé le week-end passé (Entretien réalisé en Master1).

3.3.4. *Entretien 4 – Farida*

Farida fait partie de nos connaissances sur Bordeaux et nous étions partie de certains de ces propos pour construire notre démarche. En effet c'est au cours d'une discussion qu'elle nous avait évoqué certains de ses manques à la culture berbère. Nous voulions vraiment approfondir avec elles ses ressentis. Le seul créneau qui se proposait à nous était le week-end car elle travaille en entreprise la semaine. Nous avons pris contact avec elle pour convenir d'un rendez-vous rapidement. Farida nous informe de son indisponibilité à nous rencontrer, ce week-end précis car elle se rendait à la plage avec sa sœur Malika (E5). Elle nous propose de venir avec elle et de trouver un moment dans la journée pour réaliser cet entretien. Pour nous c'est une « occasion en or » dans le sens où nous devons aussi rencontrer Malika, sur un autre créneau. Nous décidons de saisir l'occasion et acceptons l'invitation. C'est donc en fin de matinée, déambulant le long de la plage que nous avons réalisé l'entretien enregistré (Entretien réalisé en Master1).

3.3.5. *Entretien 5 – Malika*

Nous nous sommes entretenues avec Malika pour voir si elle accepterait de réaliser l'entretien le même jour. Elle fait aussi partie de notre réseau social sur Bordeaux. L'étudiante a accepté et c'est dans l'après-midi que s'est déroulé l'entretien. Même chose que pour Farida, nous nous sommes isolées du groupe, même si ces dernières ne comprenaient pas forcément ce besoin de s'éloigner. Sachant que nous lui avions déjà présenté notre recherche par mail, l'entrée dans le vif du sujet s'est passée de façon rapide. Elle aussi est en alternance et nos possibilités de rencontres étaient restreintes. Même si le cadre, en soi était agréable, ce n'était pas pour autant pour nous une raison d'en oublier la raison même de notre venue (Entretien réalisé en Master1).

3.3.6. *Entretien 6 – Fatima*

L'entretien s'est déroulé chez elle. Elle vit en résidence universitaire. Dans un premier temps, nous lui avons brièvement expliqué comment allait se dérouler l'entretien et avons vu si l'utilisation du magnétophone ne posait pas de problème. Le fait que ce soit chez elle (son environnement) a contribué à un certain climat de confiance. Par ailleurs le

fait d'être une fille, à peu près du même âge et d'avoir en commun une même appartenance à un groupe, a contribué à faire tomber les barrières. D'autre part la possibilité donnée à Fatima de s'exprimer en arabe (sans que la question de la compréhension ne se pose), a permis d'effacer la majorité des méfiances et des appréhensions qu'elle avait.

Avant de commencer l'entretien la jeune femme nous indique que jamais, auparavant, elle n'aurait ouvert sa porte à Périgueux (ancienne ville où elle étudiait) pour répondre à des questions aussi naturelles soient elles. Nous avons bu un verre, pour détendre l'atmosphère, même si nous avions l'air détendu. Difficile de se sentir à l'aise dans un cadre aussi formel qu'un entretien surtout lorsque ce dernier est conduit par une personne qui lui est semblable. Nous avons commencé par lui poser des questions d'une banalité quotidienne. Pourquoi s'intéresser d'aussi près à quelque chose qui relève de l'intime du groupe ? Une forme de trahison ? Pour notre part, nous avons essayé d'amoindrir l'intérêt de notre recherche, auprès des sujets, afin que nos similitudes soient conservées.

Au niveau du déroulement de l'entretien, nous lui avons expliqué les conditions en lui faisant une brève lecture des questions, afin de la rassurer. En outre nous l'avons informée de son droit de refuser de répondre à certaines questions, si elle le désirait. Fatima était un peu réticente au début, par rapport au fait que sa voix puisse être enregistrée. Mais nous l'avons rassurée en lui expliquant le principe même d'anonymat. Ce qui l'inquiétait n'était pas cette formalité mais plutôt le fait qu'on puisse entendre sa voix par la suite.

Par ailleurs, nous pensons avoir commis une erreur en lui soumettant les questions par écrit. Notre intention première, en effectuant cette démarche était de la rassurer. Néanmoins au niveau de l'entretien, Fatima a commencé ce dernier en répondant à certaines questions, sans même que nous ayons eu le temps de les lui poser.

La rapidité de l'entretien nous a un peu surpris et déstabilisé, de peur que nous n'ayons pas assez de questions à lui poser. Certaines questions peuvent paraître banales, mais celles-ci nous ont permis de captiver à minima son attention, sachant que nous avons été interrompues par des appels. Nous sentions bien son envie de vouloir en finir rapidement avec les questions, même si une certaine décontraction et patience se dégageaient d'elle. Nous avons oublié d'ajouter qu'elle avait un rendez vous et que nous avons failli annuler l'entretien pour cela. Nous avons pu relever au niveau des questions

posées quelques unes prises avec trop de distance comme : « *si les filles que tu fréquentes ont la même origine que toi ?* ». En la posant de cette façon, nous nous sommes exclues de l'origine en question. En prenant du recul, nous avons remarqué de notre part une trop grande neutralité vis-à-vis de cet entretien (Entretien réalisé en Master1).

3.3.7. Entretien 7 – Souad

Souad est une étudiante que nous avons aussi rencontrée lorsque nous étudions les langues arabes à Bordeaux 3. Elle étudie aujourd'hui en sciences humaines et sociales, et c'est à l'université Victor Segalen que nous l'avons retrouvée. Son entretien nous tenait particulièrement à cœur dans la mesure où elle est issue d'un mariage mixte. Son père est d'origine marocaine berbère et sa mère française autochtone. Nous avons déjà perçu en étudiant les langues avec elle, son désir de les apprendre pour mieux se rapprocher de sa culture, comme elle nous le confie dans son entretien.

Naturellement elle a accepté notre proposition d'entretien même si elle justifiait constamment de ne pas être certaine de rentrer dans les conditions requises, car sa mère était française. Nous l'avons rassurée en lui disant que là n'était pas l'intérêt de notre recherche mais plutôt le rapport à la culture qu'elle entretient. C'est donc en fin d'après-midi, à la fin de ses cours que nous nous sommes rencontrées dans une brasserie pour réaliser l'entretien. Néanmoins l'usage du magnétophone ne l'a pas rassurée. Nous avons donc décidé de prendre des notes, que nous avons essayé de retranscrire au plus près des propos tenus, une fois l'entretien terminé (Entretien réalisé en Master1).

3.3.8. Entretien 8 – Assia

C'est chez elle qu'a eu lieu l'entretien. Nous nous sommes installées dans son salon et par sa fenêtre nous entendions le bruit ahurissant de travaux qui avaient lieu près de chez elle. Nous avons dans un premier temps parlé de façon informelle de son travail et de la préparation de ses vacances. La télévision (2M chaîne marocaine) était allumée et sa mère présente autour de la table. Pour lui faire comprendre que l'entretien commençait, nous lui avons proposé de nous installer dans une autre pièce. Apparemment, elle ne l'entendait pas de cette oreille. Nous n'avons pas insisté. En outre, la présence de sa mère semblait indispensable, comme si elle n'avait rien à lui cacher. Il s'agit aussi de la

« matriarche » du foyer, depuis qu'elle a perdu son époux. Nous avons placé le magnétophone près d'Assia, en espérant au plus profond de nous même que ses propos ne soient pas couverts par les bruits de travaux ainsi que celui de la télévision.

La mère apportait une attention particulière aux questions posées. Par exemple, au moment des questions relatives aux « contes-histoires », la mère trouva cela d'une banalité lorsque sa fille lui demanda : « *tu te souviens maman comment elle s'appelait la chanson que tu (...)* ». La mère soupira, ne comprenant pas l'intérêt de ces questions. Ainsi un « léger froid » s'installa. Il ne nous était pas évident de rebondir sur une autre question.

S'agissant de la télévision qui restait allumée, nous sommes consciente qu'il ne s'agissait pas là d'un manque de respect. Nous définirions plutôt cela comme un élément indispensable lorsque l'on ne veut pas rompre le lien avec « là-bas ». C'est une sorte de fond sonore lorsque les enfants ne sont pas là, surtout pour les mères au foyer.

En outre, du thé, des crêpes marocaines que l'on appelle « messemen » et du Nutella (occidentalisation sur les tables) nous ont été servis et nous sommes même reparties avec la poche remplie de 3 galettes. Un refus de notre part, prétextant je ne sais quoi ex. « *je ne vais pas manger tout ça, c'est trop pour moi* » aurait sûrement vexé, voire froissé la mère. Connaissant ce principe d'hospitalité connu chez de nombreuses familles maghrébines « ne pas repartir les mains vides », nous nous en sommes contentées, sans tenter la confrontation (« *non merci. Non tu vas le prendre, non c'est trop, je te jure que tu vas le prendre* »), de remercier infiniment cette femme pour son accueil. Nous comprenions la démarche de cette mère, sachant que nous avons certains arrières plans culturels en commun. Même si une certaine distance devait s'installer quant à ce travail ; en contre partie une proximité se devait aussi d'avoir lieu. Il ne fallait pas que les questionnements soulevés semblent trop intrusifs (Entretien réalisé en Master1).

3.3.9. Entretien 9 – Mohand

Mohand est un ami de mon frère qu'il connaît depuis le lycée. Nous avons eu de brèves occasions de le rencontrer plus jeune chez nous, lorsqu'il venait y passer le week-end. C'est un des entretiens qui nous a le plus marquées. Ce jeune homme que nous connaissions vaguement, nous a surpris par rapport au recul, à la distance prise vis-à-vis de ses expériences. Ses propos témoignaient d'une maturité affective pas toujours évidente,

dans la mesure où il avait du être marqué par des événements de la vie. Nous avons été impressionnées, la première fois que nous l'avons vu. Sans vouloir tomber dans des stéréotypes, nous étions parties avec l'idée qu'il nous serait inaccessible de pouvoir lui extirper quelques informations. Rapidement nous avons changé d'avis, lorsque nous nous sommes rendu compte que derrière l'image qu'il tentait de se donner, de montrer de lui, un jeune homme chargé d'humour et distant à la fois, se présentait à nous.

Donc c'est souvent sous la forme de l'humour, de l'ironie qu'il a décidé d'évoquer les souvenirs, pas toujours évident. Façon aussi, nous pensons, de garder face à nous une certaine posture, une manière de nous montrer que ça ne l'a pas tant affecté que ça. Le fait d'avoir en commun des éléments culturels a relativement fait tomber les barrières, surtout lorsque ce dernier nous a avoué, en tant que professionnel, avoir des problèmes de distanciation vis-à-vis de son public : *« Le fait d'être d'origine berbère m'empêche d'avoir une barrière, d'avoir une barrière avec les français d'origine berbère de deuxième génération. C'est bizarre j'ai l'impression de me retrouver en eux, quand j'étais jeune. »*. L'entretien s'est déroulé chez Mohand ainsi nous pouvons supposer que l'environnement dans lequel nous étions, a fortement contribué au bon déroulement de cet entretien (Entretien réalisé en Master1).

3.3.10. Entretien 10 – Youssef

C'est par un accès direct de « proche à proche » que nous nous sommes mis en contact avec Youssef. Effectivement c'est en évoquant notre difficulté à trouver des personnes masculines à une proche, que celle-ci nous a dit de faire appel à Youssef, qui répondait à nos critères de recherche. En effet, nous avons étudié durant une année les langues ensemble et il arrivait que nous nous croisions sur le campus universitaire. Nous avons donc pris contact avec lui et lui avons expliqué notre projet. Il a adhéré à notre démarche et avons convenu d'un rendez-vous. Comme lieu nous voulions trouver un lieu neutre mais pris par le temps, l'interview s'est déroulée sur la terrasse d'un restaurant universitaire. Les allées et venues des voitures couvraient nos discussions. A cause de ce facteur environnemental, nous avons dû nous repasser en boucle la bande sonore, enregistrée sur le magnétophone.

Dans un premier temps nous avons évoqué ses projets, son parcours scolaire de façon informelle ainsi que les professeurs de langues et civilisation, que nous avons eus tous deux en commun. Nous avons remarqué auprès de Youssef, une tendance à nous expliquer les choses sans approfondir, sous forme de détails, car nous étions censées comprendre, faisant référence aux mêmes codes.

Ex. Youssef : « *Voilà parce que je suis née sur le sol français, j'ai la double nationalité. Voilà. Toi aussi, tu l'as ?* ». Enquêteur : « *Oui.* » Youssef : « *C'est différent mais finalement on est quand même unis. Tu me comprends (Rire) ? On se comprend en berbère (Rire).* Donc il s'agissait d'une approche plutôt décontractée dans la mesure où nous connaissions Youssef (Entretien réalisé en Master1).

3.3.11. Entretien 11 – Nefza

Nous avons rencontré Nefza par le biais d'une amie étudiante. Ce qui a été ironique, c'est que même sans avoir pris contact avec l'enquêtée, cette dernière a fait transmettre à son amie qu'elle était une Berbère arabisée et qu'elle ne pourrait nous apporter aucune information. Nous avons quand même insisté pour la rassurer. Nous lui avons aussi expliqué que ce qui nous intéressait, c'était plutôt la vision qu'elle pouvait avoir et non son appartenance à un quelconque groupe. Dans un premier temps, nous avons convenu de nous retrouver un lundi aux alentours de 15 heures. Quelques minutes avant le rendez-vous, elle nous envoie un SMS pour nous informer qu'elle aura un petit problème de timing. Nous décidons de nous rencontrer à 16 heures devant la cafétéria de l'université Bordeaux 3. À notre arrivée, nous faisons connaissance et lui expliquons notre étude. Elle reste tout de même réticente à l'utilisation du magnétophone. Nous essayons donc de la convaincre, en lui expliquant qu'en prenant des notes, nous ne serions pas forcément attentive à l'échange. Après avoir négocié, elle décide finalement de nous accorder sa confiance. Nous commençons enfin l'entretien.

3.3.12. Entretien 12 – Onessa

Onessa nous a été présentée par un étudiant. C'est au cours d'une discussion avec lui que nous lui avons fait part de nos difficultés à trouver des étudiants berbères. Il nous a dit qu'il en connaissait au niveau de sa classe. Nous lui avons demandé de nous mettre en

contact avec les personnes concernées. Au détour d'un message et avant de prendre contact avec les futurs enquêtés, notre ami nous a écrit que les deux étudiantes en question étaient des copines inséparables et qu'elles souhaitaient être interviewées en même temps. Face à cette demande, nous ne pouvions que nous soumettre, sachant que nous avons quelques difficultés à trouver des personnes. Nous envoyons donc un message à Onessa et à son amie. Onessa nous répond la première en nous disant ses disponibilités et celles de son amie. Nous convenons d'un rendez-vous en fin d'après-midi sur le campus universitaire de Pessac. À notre arrivée, nous appelons Onessa comme convenu ; celle-ci nous rejoint à une cafétéria quelques minutes plus tard. Nous accueillons donc une jeune fille souriante. Il s'agit d'une jeune Berbère qui ne parle pas cette langue mais l'arabe. Elle nous propose de nous s'asseoir en attendant son amie. Nous en profitons pour lui expliquer le pourquoi de notre recherche. Nous lui demandons aussi si l'enregistrement de l'interview peut poser problème ou non. Elle est d'accord et nous décidons donc de commencer l'entretien sans son amie.

3.3.13. Entretien 13 – Wedira

Wedira est l'amie d'Onessa. Elles poursuivent les mêmes études à l'université de Bordeaux 4. Wedira nous rejoint à la cafétéria, juste après ses cours. Nous étions déjà en entretien avec Onessa. À l'arrivée de Wedira, nous avons interrompu l'entretien pour faire connaissance et aussi lui expliquer notre venue. Nous lui demandons aussi si elle accepte d'être enregistrée. Nous avons donc débuté l'entretien de groupe. Wedira, à l'opposé d'Onessa, s'affirme comme étant une « pro-berbère ». Nous entendons par là, que dès le départ, elle s'affirme comme étant rifaine et non arabe. D'autre part, les deux jeunes femmes, qui ont pourtant grandi ensemble, sont souvent en désaccord. Nous verrons au niveau de l'analyse l'origine de certains propos.

3.3.14. Entretien 14 – Fouda

Fouda nous a été présentée par un ami étudiant. Ce dernier nous a proposé d'appeler Fouda pour la rencontrer et lui demander si elle accepterait de répondre à nos questions. Le jour même, Fouda est venue et nous a été présentée. En nous promenant, nous avons eu l'occasion de faire connaissance avec elle. À la fin de notre balade, nous lui

avons proposé un rendez-vous pour nous revoir. Quelques jours plus tard, nous nous sommes retrouvées à l'université afin de réaliser l'enquête. Elle était un peu intimidée au départ et ne sachant pas trop quoi dire ; notre entretien a donc été plutôt directif durant les premiers moments, et nos relances plus précises. Par la suite, l'atmosphère s'est détendue et la poursuite de l'entretien s'est bien déroulée dans l'ensemble.

3.3.15. Entretien 15 – Yamna

Yamna nous a été présentée par un membre de notre entourage. Cette jeune femme résidant dans les Landes, nous avons profité d'un week-end familial pour la retrouver chez nous. Nous la connaissons depuis quelques années sans pour autant la fréquenter. Du coup, il était nécessaire pour nous de la mettre en confiance pour mener à bien la conduite de l'entretien. En effet, elle était un peu stressée par l'idée d'être enregistrée. Nous l'avons rassurée sur l'utilisation des données et sur le respect de l'anonymat. Ensuite, et pour qu'elle ne se focalise pas sur l'appareil enregistreur, nous avons dissimulé celui-ci pour qu'elle puisse se sentir à l'aise.

3.3.16. Entretien 16 – Hedda

Hedda est une amie d'enfance d'une autre personne de notre entourage familial. Elle fait partie de la même génération que nous, mais nous ne nous sommes jamais côtoyées. Elle travaille aujourd'hui sur Bordeaux depuis quelques années. C'est une personne qui se définit comme étant rifaine et non berbère. La connaissant déjà, l'échange s'est plutôt bien passé ; il s'est déroulé chez elle. Nous avons échangé, dans un premier temps, sur les contacts que nous avons en commun et avons entamé par la suite l'enregistrement de l'entretien.

3.3.17. Entretien 17 – Walid

Walid nous a été présenté par un collègue étudiant. Dès qu'il nous a fait part de ses disponibilités, nous avons tout de suite accepté, dans la mesure où nous avons peu de garçons au niveau de notre échantillonnage. Il s'agit d'un jeune homme assez vif dans ses propos et fier de ses origines. Nous nous sommes rencontrés dans une cafétéria afin de

procéder à l'entretien. Comme pour les autres personnes, nous lui avons expliqué en amont notre démarche et l'obligation que nous avons, dans le cadre de l'université, à respecter l'anonymat.

3.3.18. Entretien 18 – Sadden

Cet enquêté est un ami proche d'une de nos connaissances. C'est donc par cet intermédiaire que nous avons pu le rencontrer. Il travaillait au niveau de la CUB dans le secteur de l'éducation spécialisée. Nous l'avons rencontré chez lui et avons utilisé le champ de l'éducation spécialisée comme premier sujet de discussion. Nous tenons à signaler que nous avons dû rencontrer cette personne à deux reprises. En effet, à la fin de la première rencontre et en rentrant chez nous, nous nous sommes rendu compte que le magnétophone avait cessé de fonctionner au cours de la discussion et donc n'avait pas tout enregistré. N'ayant pris aucune note, nous avons demandé à l'enquêté si nous pouvions nous revoir afin de renouveler la procédure. Ce dernier a gentiment accepté. Ce genre d'incident peut sembler insignifiant mais il est extrêmement frustrant. Nous avons été obligée de faire une impasse sur ce genre de difficulté et d'être vigilante par la suite – ce que nous avons d'ailleurs été, à outrance.

3.3.19. Entretien 19 – Wahiba

Wahiba est née au Maroc et a été socialisée là-bas. Nous nous intéressons à elle car elle a participé à l'organisation d'événements culturels (berbère et marocain) sur le territoire girondin. Nous avons tenu à retranscrire son entretien pour essayer de comprendre l'engouement qui peut exister autour de ces événements. Nous avons rencontré Wahiba lors d'une soirée (terrain d'immersion) sur Bordeaux. Elle nous a été présentée comme la principale organisatrice. Du coup, il était essentiel pour nous de la rencontrer. Par ailleurs, nous l'avons recroisée au cours d'une soirée (courant mars). Nous sommes convenues de la rencontrer la semaine suivante. L'enquêtée nous a donné rendez-vous dans son restaurant (au sein duquel il lui arrive d'organiser des soirées à thème). Le rendez-vous était prévu pour 11 heures. Arrivée sur le lieu de rendez-vous, on nous

informe qu'elle n'est pas là. Nous l'informons que nous sommes là et que nous l'attendons. Quelques minutes plus tard, elle nous appelle pour nous prévenir qu'elle a eu un imprévu. Nous la rassurons et lui disons que nous pouvons attendre. 12 h 30, arrivée de l'enquêtée, et aussi arrivée des clients. Nous nous installons et commençons l'entretien. Malheureusement, nous sommes souvent interrompue par l'obligation qu'elle a de servir les clients. Toutefois, nous essayons de rentrer rapidement dans le vif du sujet.

3.3.20. Entretien 20 – Mina

Mina est une amie de Wahiba. Lorsque nous avons rencontré Wahiba et devant la masse de clients qui arrivaient, celle-ci a eu l'idée de nous présenter à son amie. Nous avons donc décidé de jouer le jeu et de réaliser un entretien avec cette femme qui, elle aussi, est née au Maroc et y a vécu de nombreuses années. Par contre, nous avons rencontré des difficultés à communiquer avec Mina. En effet, cette dernière utilisait souvent l'arabe pour communiquer avec nous. Ne la comprenant pas trop, nous lui demandions des explications en français. Il est à noter que Mina est berbère arabisée.

3.4. CARACTERISTIQUES DU PUBLIC

Voici ci-dessous un tableau informant de quelques caractéristiques de chaque individu.

| E ⁵¹ | Prénom | Age | Lieu de vie | Naissance | Origine | Région |
|-----------------|---------|------------------|---------------|------------------------|-------------------|--------------------|
| 1 | Fatiha | 28 | Saint Eulalie | Arrivée Corse 4 ans. | Rifaine | Ben Taïb |
| 2 | Nadia | 25 | Bordeaux | Arrivée Ajaccio 2 ans. | Rifaine | Nador – Tamsaname |
| 3 | Ouarda | 23 | Mérignac | Bordeaux | Amazigh | Beni Mellal Figuig |
| 4 | Farida | 21 | Mérignac | France | Amazigh | El ksiba |
| 5 | Malika | 25 | Mérignac | Auch | Amazigh | Beni Mellal |
| 6 | Fatima | 19 | Cadillac | Langon | Rifia/Amazigh | Meknès |
| 7 | Souad | 21 | Gradignan | Pessac | Française/Rifaine | Région du Rif |
| 8 | Assia | 23 | Carbon-Blanc | Arrivée petite | Rifaine | Nador |
| 9 | Mohand | 28 | Mérignac | Arrivé petit | Amazigh | Beni Mellal |
| 10 | Youssef | 21 | Pessac | Bordeaux | Germano-amazigh | Marrakech |
| 11 | Nefza | 27 | Bordeaux | Nc – France | Amazigh | Meknès |
| 12 | Onessa | 22 | Bordeaux | Médoc | Amazigh | Meknès |
| 13 | Wedira | 22 | Bordeaux | Médoc | Amazigh | Meknès |
| 14 | Fouda | 22 | Cenon | Bordeaux | Rifaine | Meknès |
| 15 | Yamna | 28 | Landes | Dax | Rifaine | Nador |
| 16 | Hedda | 26 | Mérignac | Bordeaux | Rifaine | Tanger |
| 17 | Walid | 20 | Pessac | Bordeaux | Rifain | Melilla/Al Hoceima |
| 18 | Sadden | 30 | Bordeaux | Agen - Lot et Garonne | Amazigh | Zaouit Cheikh |
| 19 | Wahiba | Nc ⁵² | Bègles | Maroc | Amazigh | Meknès |
| 20 | Mina | Nc | Bègles | Maroc | Amazigh | Meknès |

⁵¹ E= Entretiens numérotés

⁵² Nc : Non communiqué

Ci-dessous, des éléments d'informations relatifs aux personnes ayant répondu à notre questionnaire :

| Questionnaire | Prénom | Age | Lieu de vie | Naissance | Origine | Région/Ville Maroc |
|---------------|--------|-----|---------------------|---------------------|---------|--|
| 21 | Kenza | 27 | Département du nord | France | Souss | Région du souss Massa-Draa, Ouarzazate |
| 22 | Mazigh | 28 | Brest | France | Rif | Nc |
| 23 | Lilia | 22 | Béziers | France | Rifaine | Nc |
| 24 | Jamila | 25 | Nc | Al Hoceima Maroc | Rifaine | Al Hoceima |
| 25 | Hind | Nc | Nc | Nc | Amazigh | Nc |
| 26 | Hamid | 29 | Nc | Ouarzazate Maroc | Souss | Ouarzazate |
| 27 | Dounia | 23 | Nc | France | Amazigh | Kenifra |
| 28 | Lamia | 18 | Yvelines | France | Rifaine | Nador |
| 29 | Zaïna | 30 | Paris | France | Souss | Agadir - sud du Maroc |
| 30 | Leïla | 28 | Lille | France | Rifaine | Nc |
| 31 | Azrur | 27 | Nc | France | Rif | Dchar Tamassint près d'Al Hoceima |
| 32 | Mouna | 25 | Normandie | France | Amazigh | Nc |

Les personnes interrogées sont essentiellement d'origine Rif ou du moyen atlas. Tous ont les deux parents ou au moins un originaire du Maroc et particulièrement d'une région berbère. Ceux qui sont nés là-bas viennent essentiellement des campagnes, villages ou petites villes. Dans l'analyse des données nous allons tenter de faire émerger les différents éléments identitaires à la culture berbère. Nous nous attacherons à analyser leurs ressentis vis-à-vis de cette identité ainsi que leur prise de position la concernant. Nous souhaitons connaître comment se constitue cette identité berbère dans un contexte français.

4. ANALYSE ET INTERPRETATION DES RESULTATS

L'ensemble des entretiens et questionnaires collectés nous ont permis de recueillir le ressenti des personnes concernant la sphère identitaire, propre au groupe des berbères. L'analyse de ces résultats nous a permis de faire émerger les différents paramètres participant à la construction identitaire des individus en question. Ainsi, à travers ces résultats et en tenant compte de l'approche théorique que nous avons pu avoir, nous allons tenter d'interpréter les résultats des propos obtenus.

Nous souhaitons savoir, comment l'identité d'un groupe minoritaire (berbère) se décline dans un contexte socio géographique, différent de l'origine du groupe (Maghreb : Maroc). Ainsi, nous voulons comprendre quels sont les divers éléments qui participent à la construction de l'identité d'une personne, appartenant à ce groupe et voir en quoi cela peut participer au détachement du groupe majoritaire. Quelles vont être les stratégies identitaires des individus en fonction des sous groupes (rif, souss, amazigh) ? Avant d'explorer les paramètres identitaires, nous allons nous intéresser aux paramètres culturels propres au groupe des berbères.

4.1. LES PARAMETRES CULTURELS

4.1.1. Les événements culturels

Nous avons pu constater que certains événements culturels, constituaient pour les enquêtés, une forme de « trait d'union » avec les éléments traditionnels. Leur fréquence en France, n'est pas aussi importante que celle du pays d'origine comme nous pouvons le remarquer avec les propos de Lamia : « *Oui, dès que j'ai l'occasion d'avoir un mariage rif, un baptême,... je m'y rend car on y retrouve beaucoup les traditions même si elles sont de moins en moins présentes en France par rapport au bled où elles sont fortement présentes* ». (Lamia, l.32-34).

Par ailleurs, le fait de pouvoir être le vecteur de ces événements par différents moyens (mariage, baptême...) peut constituer pour l'individu un enjeu essentiel au niveau de la propagation de leur culture. Ainsi, des choix peuvent se poser à eux, afin de déterminer de manière distincte « la culture » qui les constitue. L'enquêté Fatiha, nous confiait : « *Pour te dire à quel point je suis rif, je n'ai pas voulu de groupe, parce que tous les groupes sur Bordeaux, personnes ne sait chanter rif. Donc j'ai pris un DJ, pour qu'il me passe de la music RIF* ». (Fatiha, l.585-587).

Au sujet du mariage, certaines personnes nous ont expliqué le nombre de différences qu'il pouvait y avoir entre les « arabes » et les « berbères ». Il s'agit pour nous de nombreuses traditions qui peuvent perdurer au niveau de certaines familles. Yamna, nous confiait s'être mariée au Maroc pour pouvoir réaliser un mariage conforme à ces règles. Elle nous expliquait que :

« (...)pour les mariages c'est-à-dire que nous, la mariée, ne met pas de ceinture durant trois jours, c'est une tradition, en fait c'est une tradition, enfin pendant le mariage tu mets une ceinture mais une fois que tu as mis la robe blanche après dès le lendemain du mariage, le lendemain de la nuit de noces, pendant trois jours tu n'as pas de ceinture, et le troisième jour c'est un de tes beaux-frères qui te mets la ceinture ». (Yamna, l.113-117)

Il est intéressant de voir là, la fusion d'éléments culturels, entre le côté occidentalisé (robe blanche) et la perpétuation d'éléments culturels.

Pour certains, la mise en scène culturelle fait écho aux aspects historiques qu'a pu connaître le groupe. Walid, avec une certaine fierté, nous racontait une scène de mariage : « (...) ils avaient mis la tenue traditionnelle rif quand ils portaient les mariés, ils avaient les sacoches sur le côté et les petits sabres et ils tapaient, tapaient sur un pied comme des guerriers, parce que je te disais tout à l'heure, c'est les rifains qui la font cette danse ». (Walid, l.198-199)

A la vue des résultats obtenus, nous pouvons remarquer que la plupart des enquêtés rifains sont attachés aux éléments culturels du groupe. Ils essaient donc de reproduire à l'identique les moindres étapes comme nous avons pu le voir plus haut avec Yamna.

Ainsi, ils insistent pour ne pas que nous fassions l'amalgame avec les arabes. Nous pouvons le voir, car la plupart du temps, ce sont eux-mêmes qui se comparaient aux arabes. Ils auraient pu se comparer au groupe majoritaire des français, mais cela a moins été le cas. Donc nous pouvons supposer un désir de distanciation vis-à-vis du groupe arabe en France. En effet, Yamna nous expliquait :

« (...) dans un mariage rifain et arabe c'est pas du tout la même chose, comme je te disais nous on est plus traditionnel, il y a des tambours comme on dit c'est plus des femmes qu'il y a, c'est plus les femmes qui chantent qui disent des chansons sur les mariés, des trucs comme ça quoi, tandis que si tu vas dans des mariages arabes, c'est plutôt la sono (...) » (Yamna, l.194-198)

Nous avons pu constater que l'élément « musique » traditionnel représentait pour certains enquêtés une forme de « bain culturel » où les individus vont pouvoir s'imprégner des bienfaits de leur culture. Bienfait dans la mesure où ils disent « s'amuser » « prendre du plaisir » ou bien encore « se sentir à leur place ». Pour ces personnes, la musique va constituer un élément qui les identifie et que seul les « nous » face aux « eux » pourront comprendre (théories de l'ethnicité). Ci-dessous, quelques réactions :

- *« ça me rappelle les traditions. Après dans les mariages je m'amuse plus quand il y a des chikhat et la musique de chez nous ». (Wedira, l.337-338)*
- *« (...) du coup j'aime bien comment ça se chante, et c'est un style que je retrouve, ça me fait plaisir surtout de retrouver mes racines. C'est différent du marocain, mais la musique rif j'aime bien ». (Fouda, l.89-91)*
- *« (...) j'ai l'impression de trouver un petit peu ma place, même si je comprends pas que quelques petits mots (...) ». (Fouda, l.102-103)*

Hormis lors mariages, la majeure partie des enquêtés trouvent que les soirées à thème culturel manquent, et qu'elles sont essentiellement concentrées en Ile de France. Néanmoins au niveau de l'échantillonnage girondin, certains trouvent que ce type de soirée représente pour les personnes du même groupe, une occasion de se rencontrer ou de se

voir. Sadden nous explique qu'il « *trouve qu'ils arrivent à s'organiser, organiser des soirées ils ont fait venir un chanteur très connu berbère Oumguil, et ils l'ont fait venir et il a fait le concert et il est reparti au Maroc. Et je trouve intéressant qu'ils se réunissent comme ça, (...)* » (Sadden, l.168-171)

Afin de nous rendre compte de l'ampleur que ce type de soirée pouvait avoir au niveau de Bordeaux, nous avons rencontré une organisatrice de ce type de soirée. Dans ses explications, nous avons pu voir qu'elle essayait de reproduire à l'identique, les événements pouvant se dérouler au Maroc. C'est comme si, elle déplaçait l'ensemble des dimensions culturelles berbères pour pouvoir les implanter en France. Ci-dessous, les propos explicatifs :

« Même les chanteurs, ils parlent, ils sont berbères, les filles elles font des costumes, des trucs, des trucs traditionnels spécial berbères. On fait, on passe des soirées berbères. (...) il y a ils sont d'ici ils viennent de « Aïn Jam3a », de Kenifra, Azrow, il y a des personnes ici malgré tout ils travaillent, mais ils arrivent, ils habitent sur Bordeaux et ça fait plaisir il y a, de passer la soirée, (...) il prépare le manger spécial de berbère ». (Wahiba, l.24-32)

C'est donc en attachant de l'importance à certains événements culturels, pratiqués à la base dans le pays d'origine des parents, que les enquêtés construisent une image qu'ils ont de leur culture.

A présent, nous allons évoquer les éléments traditionnels berbères ainsi que leur particularité. Comment les individus abordent-ils la sphère traditionnelle ?

4.1.2. Les traditions

Faisant partie d'une des premières cultures du Maghreb, la culture berbère est riche de pratiques ancestrales et de croyances. Ayant remarqué la prise de distance de certains éléments culturels familiaux des personnes interrogées, nous avons voulu en savoir plus et comprendre la position des sujets. Deux aspects importants ont émergé : l'aspect folklorique ainsi que les croyances non religieuses. Effectivement Fatiha nous introduit ces

désobligeances en nous signalant que cela n'est pas spécifique aux Rifs : « *Pas qu'à des rifs, je me suis rendue compte que ce sont des rituels qui existent partout ailleurs quoi. Voilà faire attention aux yeux des gens, j'ai l'impression que c'est maghrébin, ce n'est pas que rif* ». Elle nous évoque ici le ressenti, que peuvent avoir des individus à l'égard des autres, basé sur une malchance. C'est-à-dire que si un malheur arrive à une personne, la probabilité que cela soit dû au regard des autres est renforcé. Fatiha elle, renvoie ce comportement à une pratique maghrébine et non musulmane.

Nadia elle, va soulever l'éducation inconsciente qu'elle a pu recevoir de ces croyances étant petite. Elle nous dit : « *en fait « chirk⁵³ » c'est quand tu associes quelqu'un à « Allah ». C'est l'associationnisme. Tu sais quand t'es petit, tu l'associes inconsciemment* » (Nadia, l.497-498). Nous voyons bien là, le recul pris lorsqu'elle dit avoir été elle-même dans cette croyance. Farida aussi rejoint les propos précédents, en reconnaissant qu'il s'agit bien là de l'éducation qu'ont reçue leurs parents : « *Et c'est vrai que nos parents ont baigné dans ça tu vois* ». Néanmoins, pour elle ces pratiques varieraient selon les régions : « *ma mère n'a pas du tout baigné dans ça, de son côté ils sont très religieux, ce n'est pas des Tamazight* ». Nous notons de sa part une forte distinction entre les Amazigh qui seraient immergés dans ces pratiques et les autres qui relèveraient plus de la pratique religieuse. En outre, nous remarquons bien de sa part le sentiment qu'elle éprouve de cet ensemble culturel : « *c'est totalement détestable. Et je pense que c'est aussi au niveau religieux parce que les gens ne pratiquent pas l'arabe (...) ils continuent dans la pratique ancestrale d'aller voir la voyante, d'aller voir « Srour⁵⁴ » pour qu'il te fasse* » (Farida, l.287-290). Pour elle ce genre de pratique ne s'accorde pas à la religion musulmane. En effet celle-ci proscrit, entre autre, tout ce qui relève de la prédiction de l'avenir ainsi que les sorts. Ces derniers sont aussi nommés en berbère sous la forme de « Tihiriya » que nous évoque Salah. Pour lui il est probable que ces initiations ont été mises en œuvre par les berbères. Fatiha parlait précédemment d'une pratique maghrébine. Cela a dû sûrement être démontré mais nous pouvons supposer que les

⁵³ Annexe : traduction

berbères aient été les précurseurs de ce type de pratiques sachant qu'ils étaient installés au Maghreb avant même d'être convertis à l'islam par les arabes. Salah nous évoque aussi une forme d'identification qu'avaient les femmes : « *il y a les tatouages, que les femmes font, ça veut dire la tribu à laquelle tu appartiens. Pendant une période c'était la mode* ». Mohand ajoute que « *les femmes pour se reconnaître elles se mettaient ce tatouage et à travers ce tatouage tu pouvais savoir si la femme était berbère ou arabe* ». (Mohand, l.257-259) En effet nous allons retrouver sur l'ensemble des régions berbères des formes d'appartenances symboliques à un groupe. Le tatouage en islam est interdit. Toutefois de nombreuses femmes musulmanes et berbères portent les empreintes de cette culture. En effet, ayant baigné dans une transmission orale, nombreux n'ont pas pu s'approprier les écrits religieux. Aujourd'hui, les enfants prennent en compte cela et préfèrent marquer une rupture à cela afin de conserver intacte leur conviction.

C'est aussi dans l'associationnisme de « Saints » au niveau du Maroc, que les personnes interrogées veulent briser certains liens culturels. Nadia et Salah, nous expliquent de façon précise les rites qu'ils ont pu connaître, étant petits durant des périodes de maladies, de problèmes... Salah nous évoque : « *Les berbères vont chez les « Saints » Marabout, Moulay Idriss, Moulay Boussem, Moulay Hacoub. Là-bas, ils amènent les gens qui sont malades pour avoir la guérison et la bénédiction du Saint qui est dans une tombe* » (Salah, l.142-144). C'est donc en suivant des consignes de rituels qu'ils espèrent (surtout leurs parents) aboutir à une future guérison. Nadia nous dit à ce sujet : « *Quand on te dit de te tremper trois fois, tu vas te tremper dans cette espèce de puits, tu vois, tu te dis qu'est ce qui se passe ?* » (Nadia, l.498-500). Nous voyons bien l'influence que peuvent avoir les parents au niveau de la socialisation primaire malgré l'incompréhension des enfants. En effet, c'est bien plus tard, à l'âge adulte qu'ils comprennent et répondent à leur propre questionnement. Salah aussi nous explique de façon détaillée l'initiation à accomplir en vue d'une future guérison : « *Il faut sacrifier des animaux, on leur demande de faire des rituels pour avoir la guérison. Par exemple quand tu rentres, il te demande de faire trois fois le tour, sacrifier un poulet, laisser des vêtements* » (Salah, l.144-146). Nous

voyons bien là que ces rites sont chargés de symbolique : à la fois d'interprétation religieuse (sacrifier un animal) et traditionnel comme laisser un vêtement⁵⁵.

Les autres éléments soulevés par les personnes interrogées, sont les aspects folkloriques de la culture berbère porteuse de messages. Il nous a été souvent rapporté, de façon ironique, la non compréhension de « chikhat » pour les personnes interrogées. Bien souvent leurs parents sont adeptes de ce type de représentation. C'est plus tard qu'elles ont pu découvrir les messages cachés de ces chants. Visuellement il s'agit de femmes, vêtues de tenues traditionnelles qui chantent de façon assez rythmique. Ce groupe de femmes va souvent être présent lors de mariage (au Maroc) et aujourd'hui au niveau de clip vidéo. Nous pouvons supposer que ce support permet aussi de dépasser les frontières et donc être accessible aux immigrés berbères d'Europe.

Les chikhat⁵⁶ « sont des chanteuses professionnelles qui animent des fêtes familiales et les « Moussem⁵⁷ ». Elles racontent des histoires, des histoires d'amour, d'amitié, de trahison. Tout cela, dans un langage populaire, où le texte, cède la place à une musique envoûtante ». Il est intéressant de souligner la place que peuvent avoir ces groupes dans la vie de certaines familles berbères, tandis que les sujets y sont tabous. Nous avons pu, entre autre, le mettre en évidence avec le témoignage de Ouarda : « *je ne le comprends pas toujours, je demande à mon père et c'est un peu des chansons d'amours, un peu parfois, très érotiques, genre, même, description d'une beauté sans voile, je ne demande pas (rires)* ». En effet, l'image folklorique véhiculée par ce type de groupe (Moussem ou chikhat), c'est-à-dire : position debout en ligne, pas de danse basique, etc, ne traduisent pas forcément l'émotion des paroles des chansons. D'autre part la pratique des chikhat ne se limite pas seulement aux performances vocales. Farida nous apporte une autre vision, plutôt ensevelie : « *C'est le côté folklore et derrière t'as le côté prostitution et ça c'est détestable aussi. On est connu pour ça. Quand tu dis je suis berbère de nananana,*

⁵⁵ Nora, Chahiri, *La transmission de la culture berbère en France, auprès des jeunes français nés ou socialisés en France et dont au moins un des deux parents est d'origine berbère du Maroc*, mémoire de master, université de Bordeaux Segalen, 2011, p. 92-94.

⁵⁶ Source : <http://www.fespub.net/modules/news/article.php?storyid=886>

⁵⁷ Mariages traditionnels berbères, en plein air sur fond bucolique.

tout de suite les gens ils pensent à ça au chikhat ». En effet, les parents ne vont pas évoquer ce qu'englobe la pratique de chikhat dans son ensemble. Ce qui est intéressant de souligner est le fait que ce qui est tabou, soit évoqué de façon informelle auprès des enfants. A ce sujet, Farida nous raconte un souvenir d'enfance : « *Ouais les traductions quand j'étais petite j'essayais de demander à mon père mais vu que ce sont des histoires d'amour et tout je me suis vite fait recalé par ma daronne (rires) elle me disait chût, tais toi et tout et du coup je ne demandais plus* ». Nous pouvons voir là, par son envie d'apprendre la langue, les barrières culturelles qui pouvaient se présenter à elle. C'est donc avec une certaine prise de recul que plus grande elle comprend le sens même de certaines paroles, et ainsi le comportement de ses parents. Inconsciemment, il se peut qu'ils aient éloigné leurs enfants de la transmission linguistique en ne leur permettant pas de pouvoir y accéder.

Par ailleurs, nous pouvons voir qu'à travers ce genre de pratiques artistiques, certains enfants vont émettre un rejet face à l'ensemble des éléments culturels berbères affectionnés par leurs parents. Ainsi, les enfants vont avoir un intérêt plus renforcé de part leur identité religieuse : « *(...) Moi je trouve ça vraiment malsain et le surtout le fait que, c'est fait comme ça surtout du côté où on les voit pas. Et ce moment-là surtout pour avoir des billets, surtout dans un pays musulman moi je trouve que c'est trop abusé. (...) Mon père il a toujours été fasciné mais bon je trouve ça malsain* ». (Onessa, l.307-316)

Autre groupe traditionnel berbère est le « Ahidouss » qui est : « *une danse traditionnelle pratiquée par les tribus berbères du moyen Atlas du Maroc dans laquelle hommes et femmes, coude à coude, forment des rondes souples et ondulantes, accompagnées de chants rythmés par le bendir*⁵⁸. (...) Cette danse se pratique aussi : « *à l'occasion des moindres fêtes et même l'été, après la moisson presque tous les soirs dans les villages* ». Les chansons évoquées, sont aussi des chansons d'amours et d'amour de Dieu. Il s'agit là du côté folklorique plus « soft », à certains groupes de berbères. Farida nous décrit cela comme faisant partie de sa culture : « *Ahidouss, c'est typiquement, si tu*

⁵⁸ Source : http://tit-n-ali.webobo.biz/journal2.php?id_journal=712256&id_menu=3142644

veux t'as des femmes qui se mettent en ligne et les hommes ils se mettent en ligne et puis ils chantent. Les hommes chantent quelque chose et les femmes leurs répondent, ils s'avancent l'un vers l'autre en dansant, en chantant en se répondant etc. » (Faria, l.470-472). Il est intéressant de souligner que nous ne retrouvons pas là, la proximité homme femmes qui peut exister auprès de certaines familles Rif. En effet, Fatiha rifaine, nous avait évoqué l'importance de la séparation entre homme et femme pour son mariage. Au niveau de Farida, qui est chleuh, la mixité fait partie de leur quotidien sur le plan culturel, comme nous avons pu le voir ci-dessus. Dounia et Ouarda, définissent l'Ahidouss comme une « marque » distinctive des berbères dans la mesure où la seule langue utilisée sera le berbère. « Ce sont des chants traditionnels qui sont beaucoup des métaphores. Avec des danses traditionnelles appelées « Ahidouss ». Dans une soirée berbère il y a forcément cette danse c'est comme une marque. Et souvent les gens utilisent des instruments de musique traditionnels qu'ils ont appris à utiliser eux même et reprennent quelques coutumes pour mettre de l'ambiance à la soirée ». (Dounia, l.33-37)

En outre, le « Moussem » nous est évoqué par Ouarda. Il s'agit à la base d'un événement religieux qui invite tous les marocains à venir prier et célébrer un saint. Avec le temps, un des plus connus a été le Moussem d'Imilchil qui est l'occasion pour les célibataires désirant se marier, de rencontrer leurs futurs fiancés. Fort de son succès, cet événement marque un retour en arrière pour les personnes en manque de repères traditionnels. Habitant dans cette région Ouarda nous dit ; « Après dans notre région il y a des « Moussem » dans lesquels les gens peuvent se marier enfin des « Moussem » d'Imilchil où il y a des jeunes mariés, c'est très beau avec les roseaux, c'est plus romantique ». (Ouarda, l.202-204)

Ainsi l'ensemble de ces éléments traditionnels, nous amène à en aborder un, qui est de toutes les générations et qui traverse le temps. Il a été abordé par une majorité d'enquêtés comme élément de passation de l'histoire. Il s'agit de la « cuisine » que nous avons voulu évoquer. Nous souhaitons découvrir, comment, ces nouvelles générations s'approprient cet élément.

4.1.3. La cuisine

D'autre part, la cuisine peut prendre une place essentielle au niveau du quotidien de certaines des personnes. En effet, comme l'expose Claude Lévi-Strauss : « *le système culinaire (...) défini comme « un langage dans lequel chaque société code des messages qui lui permettent de signifier au moins une partie de ce qu'elle est*⁵⁹ ».

C'est donc au travers de cette pratique que les individus retrouvent leurs racines sans se déplacer. Le fait de cuisiner des plats spécifiques à leur pays d'origine, leur fait conserver leur identité culturelle malgré la distance. Ce support, qui prend une place assez importante au sein de la plupart des groupes est un support quant aux savoirs et saveurs culinaires. Nous l'avons bien vu avec Ouarda lorsqu'elle nous confie : « *Mais surtout la cuisine en ce moment, ça fait prendre des kilos, voilà, et d'autant plus la cuisine traditionnelle. J'aime bien regarder « choumicha » à la télé ; des choses comme ça, qui redonne du souffle, qui réveille et qui nous renoue avec notre culture, notre patrimoine culinaire* ». (Ouarda, l.139-142) Nous remarquons bien là, le rapport qu'elle peut entretenir avec sa culture même si elle ne demeure pas au Maroc. Elle y attache encore plus d'importance en présence des siens, dans la mesure où à plusieurs ; ils seront à même de reconstituer le cadre culturel hors du pays d'origine.

D'autre part nous avons pu relever l'importance de la transmission culinaire aux aînées car il est de leur rôle, après leur mère, d'acquérir ces savoirs. Nadia nous dit à ce propos : « *Franchement j'ai appris avec elle, (...) C'est moi qui y suis allée et elle me disait comment faire. Après moi j'ai été la première* » (Nadia, l. 396-398). Le statut de l'aînée renforce ici le poids des traditions culinaires. Cela se remarque moins auprès des plus jeunes.

Par ailleurs, le fait de pratiquer cette cuisine en France, leur permet de conserver une partie de la mémoire collective. En effet, pour certaines filles, derrière chaque plat, se trouve une histoire qui les rapproche un peu plus de leurs ancêtres. Par exemple Fatiha,

⁵⁹ Lévi-Strauss, 1967. Pierre Bonte - Michel Izard « Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie » PUF, p.187.

nous expliquait : « *Il y a un plat que j'adore, que ma grand-mère me disait c'était le plat de la guerre, qu'elle mangeait pendant la guerre du rif. En fait tous les pains rassis, avec tout ce pain, on le rassemblait, et il était avec une sauce, avec douaze et ils le mettaient vraiment émietté. J'adore* ». (Fatiha, l.634-637)

D'autres essaient d'attribuer une origine précise (spécialité culinaire berbère ou arabe) pour des plats qui aujourd'hui, font partie du patrimoine culinaire du Maroc. Il est intéressant de voir la façon dont les individus veulent préciser l'histoire ou l'origine d'un plat, en l'attribuant au berbère. Ouarda, insistait sur le fait que : « *Le tagine c'est berbère. En plus ce sont dans les régions, campagne qu'ils préparent le mieux ce plat. Les citadins l'ont pris. Mais ça vient des campagnes ; ils ont plus de temps, de fruits et légumes, ils ont la viande. C'est le plat traditionnel rural au Maroc, voilà* ». (Ouarda, l.453-457)

Le fait d'aborder ces éléments culinaires avec certaines enquêtées et non enquêtés, nous montre combien la dimension « cuisine » participe à la construction de l'individu. Nous évoquons essentiellement les sujets féminins, car les sujets masculins n'ont pas évoqué cette question de la transmission culinaire, en soi.

À présent nous allons nous intéresser aux carences que peuvent éprouver certains enquêtés vis-à-vis de leur culture. Celles-ci, ont forcément un impact sur les choix ou décisions à venir des sujets.

4.1.4. Les carences culturelles

Au cours des entretiens nous avons décidé d'évoquer avec les personnes interrogées, les carences qu'elles peuvent ressentir aujourd'hui. Notre but était de savoir si certaines d'entre elles avaient un lien ou non, avec la culture berbère. Cela nous permettra de percevoir si des éléments culturels peuvent manquer dans la construction de l'individu. Ce qui en est ressorti, ce sont surtout les carences liées à la transmission de la langue et le manque de communication au sein de certaines familles. Salah et Fatiha nous évoquent cette absence de « parler », elle dit : « *De la communication. (...) rentrer un jour et dire à mes parents : « tu sais quoi, voilà, on m'a fait du mal entre parenthèses, ce garçon là, m'a*

fait ça. Parler ! Comme je n'ai pas de sœur, le manque c'est parler et cette pudeur qu'on a ». (Fatiha, l.274-276)

En effet cela relève de la pudeur et de certains tabous que nous pouvons retrouver au sein de certaines familles maghrébines traditionnelles. Il ne s'agit pas là d'une généralité. En effet, cela va relever du choix éducatif des parents plutôt axé sur des principes religieux ou traditionnels. Elle-même en prend conscience, en ayant un regard critique, lorsqu'elle nous dit : *«il n'y a aucun tabou dans l'Islam et pourtant moi j'ai grandi dans le tabou, il y a plein de choses »*. C'est donc à travers la religion qu'elle a su prendre le recul nécessaire des éléments traditionnels dans lesquels elle a pu grandir.

Par ailleurs nous avons discerné, certains manques, au niveau de la « non transmission de la mémoire collective ». En effet, de part certains des comportements de leurs parents (retraits, silences), quelques jeunes perçoivent ainsi leur histoire et essaient, de se l'approprier. Extraits de témoignages de Hedda et Walid évoquant des faits similaires :

« (...) je vais combler ce que je ne sais pas, ce que mes parents ne peuvent pas me dire, il y a certaines choses que nos parents, tu sais il y a encore cette pudeur par rapport aux enfants, il ne nous informe pas sur tout, c'est dommage parce que franchement je pense que je réagirai différemment avec mes enfants, mon futur mari rifain, j'apporterai beaucoup plus de choses à mes enfants (...) » (Hedda, l.205-209)

« (...) maintenant ça on me l'avait jamais dit. Chez nous, c'est pas trop ça, nos parents tu vois, ils ne nous ont pas tout dit, c'est toujours dans la pudeur, jamais en face pour dire les choses tu vois, jamais mon père m'a dit (...) Parce que pour eux, tu vois c'est tellement, c'est tellement dur, surtout d'avoir quitté leur terres rifs, leur bled, comme ils préfèrent pas en parler parce que c'est des choses, ça touche quoi ». (Walid, l.44-48)

En conséquence, certains de ces jeunes vont adopter des stratégies que nous pourrions nommer comme des « stratégies de compensation culturelle ». En effet, face à ces manques, les personnes vont compenser les carences en allant eux même chercher ce patrimoine culturel : lectures, internet, échanges avec des personnes partageant la même histoire... Effectivement, ils ne peuvent pas déroger à cette loi du silence, qui peut chez certains parents être signe d'une volonté d'effacer le passé (les conflits...). Les jeunes

décèlent donc derrière ces silences ou ces tabous, une histoire muette. Les attentes des uns (parents) et des autres (enfants) n'étant pas similaire, les jeunes doivent passer outre. « *Malheureusement, moi j'ai été complété avec les livres, mais c'est quand même mieux que par les parents* ». (Nefza, l.207-208)

Nous verrons dans une autre partie, quels peuvent être les supports permettant de pallier ces manques. Car comme nous pouvons le voir par exemple avec Hind, certains jeunes se donnent pour mission de transmettre cette culture qui ne leur à pas été transmise. En amont, ils se doivent de l'acquérir : « *je souhaite apprendre la culture berbère à mes enfants inchallah et en même temps l'apprendre moi aussi* ». (Hind, l.25-26)

D'autres, nous font remarquer, qu'arrivés à l'âge adulte, ils émettent des reproches, des regrets à l'égard de leurs parents. En effet, pour eux les parents correspondent à une sorte de « trait d'union » avec le patriarche resté au pays :

« *D'ailleurs on en a parlé avec ma mère on lui disait c'est dommage on ne connaît pas nos ancêtres, nos origines et c'est dommage que justement il n'y ait pas cette trace, parce que franchement (...) les générations qui vont venir ça va être comme moi vis-à-vis de mon grand-père* ». (Nadia, l.143-147)

Pour la plupart des enquêtés, la langue est perçue comme élément essentiel de la culture berbère. Le fait de ne pas la maîtriser, de ne pas la comprendre ou de ne pas la parler représente un handicap identitaire, dans la mesure où la plupart reste frustrés de cette non transmission linguistique. Ouarda nous confie qu'elle « *aurait aimé, au moins, pas forcément être bilingue, trilingue ; mais savoir aligner quelques mots. Pouvoir tenir une discussion. Ça me sera bien utile* ». (Ouarda, l.344-345). En effet, le fait de ne pas la maîtriser va automatiquement installer une barrière entre eux et la famille résidant au pays. Par exemple elle nous explique que : « *(...) quand je suis au milieu de ma famille qui est berbérophone, je me dis j'aimerais aller discuter avec eux, faire une petite blague (rires) mais je suis bloqué. Il y a l'inverse aussi* ». (Ouarda, l.372-374). Le fait de ne pas pouvoir participer aux conversations les infantilise et les met au simple statut d'observateur :

« *C'est un peu gênant, quand il y a ma tante, mes cousines qui parlent le berbère, je suis là, je les regarde* ». (Ouarda, l.347-348).

Par ailleurs, le fait de ne pas maîtriser la langue complique la perception que le sujet a de lui-même dans la mesure où pour la plupart des enquêtés, la langue est un élément essentiel de la culture berbère : « *j'aimerais l'apprendre mais je crois que c'est compliqué, c'est vraiment compliqué, je ne comprends rien du tout. Après voilà* ». (Fouda, l.117-118)

En parallèle, nous avons ceux pour qui la transmission de la langue arabe a été essentielle. Malgré la maîtrise correcte du dialecte maghrébin, certains vont tout de même ressentir un manque « linguistique » au niveau de leur propre perception. Le fait de s'identifier comme berbère et de ne pas maîtriser la langue, leur fait ressentir certains regrets vis-à-vis de leurs parents :

« *La langue, ils ne me l'ont pas transmise ; ils m'ont transmis l'arabe, beaucoup d'arabe donc l'arabe littéraire je le comprends, je le parle, je parle le dialecte mais je ne parle pas le berbère. Donc du coup je trouve ça très dommage* ». (Farida, l.235-237)

« *Donc là c'était vraiment et moi j'aime bien me définir comme ça parce que je trouve que c'est une belle culture malgré tout et c'est dommage qu'on l'ait pas été. Et je l'ai souvent reproché à mon père et je continue. Je lui ai dit t'aurais dû nous apprendre la langue finalement* ». (Farida, l.262-265)

En outre, nous souhaitons soulever là le sentiment de regret évoqué essentiellement à l'égard du père, comme si la transmission de la langue intervenait du côté paternel. Comme Farida, Malika évoque cet élément : « *Franchement non je n'ai pas de ce que je trouve dommage ce que mon père nous a pas appris le berbère ça par contre c'est vraiment dommage ce qui aurait fait une langue vivante en plus (...)* » (Malika, l.221-224). Souad aussi, souligne la place du père au niveau de cette passation linguistique : « *Mon père parle le rif mais il ne nous a pas appris c'est pour ça que je regrette, mais je pense que c'est par rapport à son histoire* ». (Souad, l.116-117)

Autre carence soulevée, celle de la pudeur et du manque de communication. Mohand nous dit que: « *quand t'as pas de communication avec ton enfant tu contournes les problèmes tu ne les résous pas* ». La plupart des personnes interrogées relèvent ces défaillances, mais n'en veulent pas à leurs parents pour ces maladresses, souvent liées à l'éducation traditionnelle qu'elles ont reçues étant jeunes. Relever ces constats leur permet de prendre du recul afin de ne pas reproduire les mêmes schémas. Mohand s'appuie sur un exemple pour nous évoquer cette pudeur : « *Le problème des arabes et des berbères c'est qu'il n'y a pas d'argent de poche, alors le gamin va se servir dans la poche et le père est au courant. A un moment donné, c'est comme un argent de poche indirect parce qu'il savait qu'il lui manquait de l'argent, mais jamais il cherchait, il le savait (...) le père veut te donner mais ne te l'exprime pas* ». Effectivement de nombreux pères ayant connu une situation de migration vivent dans la retenue avec leurs enfants. A l'inverse les mères vont plus être expressives, veiller à ce qu'ils ne manquent de rien. Mohand nous décrit l'attitude de sa mère à son égard : « *quand tu lui dis, maman c'est ça que je veux, elle me l'achète sans regarder le prix « meskina (la pauvre)* ». Nous ne souhaitons pas là attribuer certaines caractéristiques à des cultures à proprement parler. Nous souhaitons surtout relever les comportements qu'ont pu avoir certains parents et qui expliquent cette pudeur liée à la culture.

D'autre part, nous avons pu relever auprès de certains l'existence de carences culturelles, surtout au niveau de la linguistique. Par exemple Ouarda nous confie : « *La langue j'aurais aimé, au moins, pas forcément être bilingue, tri lingue ; mais savoir aligner quelques mots. Pouvoir tenir une discussion* ». Pour elle l'utilisation de la langue ne représente pas en soi un manque en France mais plutôt lorsqu'elle se rend au Maroc auprès des membres de sa famille. C'est aussi un regret pour Farida qui nous commente ci après : « *La langue, ils ne me l'ont pas transmise ; ils m'ont transmis l'arabe, (...) je parle le dialecte mais je ne parle pas le berbère. Donc du coup je trouve ça très dommage* ». Elle aussi exprime une gêne surtout lorsqu'elle souhaite s'adresser à ses grands-parents lorsqu'elle est en vacances là-bas. C'est donc plus grand que certains décident de combler ce manque en faisant des recherches ou en écoutant des chansons sur internet comme le fait Farida. Exprimer ce manque aux parents fait aussi partie du processus qui pourrait le réduire, la famille étant au cœur de la transmission. C'est vers cette option que Farida s'est orientée : « *Et puis à un moment j'avais fait une fiche avec mon père, qui me dictait*

comment dire je m'appelle Farida, comment dire j'ai tel âge, comment dire manger, boire enfin des mots courants, pour pouvoir les utiliser » (Farida, l.252-254).

D'autre part, Souad nous explique à ce sujet : « *Mon père parle le rif mais il ne nous l'a pas appris c'est pour ça que je regrette, mais je pense que c'est par rapport à son histoire* ». (Souad, l.116-117) En effet la transmission ou non d'une langue fait partie du choix parental quant à l'éducation qu'ils souhaitent diffuser à leurs enfants. Le parcours de vie va aussi représenter un élément décisif : désir de s'intégrer avec seulement l'apprentissage du français, ou alors la volonté de conserver la langue comme « patrimoine culturel » avec l'obligation de parler l'arabe et/ou le berbère à la maison...

En fonction des éducations, les modes d'apprentissages vont varier. En effet, Souad nous explique : « *J'aurais aimé qu'il nous l'impose encore plus. Il ne nous a pas dit viens je vais te parler du Maroc mais il va m'inviter à écouter et je sais que ça lui fait plaisir que je vienne écouter. Il faut que ça vienne de nous ? Je sais que ça lui a fait plaisir que j'ai fait LC (Langue et civilisation) arabe* » (Souad, l.148-151). Nous soulignons bien là l'enseignement informel du père, marqué par sa pudeur. En outre il y a le regret de la jeune femme qui va se transformer en « devoir » et développer ainsi l'envie d'obtenir cette reconnaissance du patriarcat, par ses propres moyens. Même démarche pour Youssef qui par ce besoin de connaissance de la langue, va se l'approprier via des outils : « *Ouais au niveau de l'arabe et berbère j'ai acheté un petit bouquin et justement c'est écrit en arabe pour la prononciation et aussi avec l'écriture, je me mets à l'écriture berbère* ». (Youssef, l.277-278)

Mohand explique ces manques par le contexte actuel qui invite chaque individu à chercher qui il est et d'où il vient. Il nous explique : « *on vit une époque où on est tous à la recherche d'une identité, (...) après on se fait un plaisir de la raconter à d'autres personnes, (...) c'est valorisant de savoir d'où on vient, de connaître notre origine, notre histoire, les tribus* » (Mohand, l.327-330). En effet les échanges permettent à l'individu d'exister par rapport à son histoire qu'il se garde de conserver. Le besoin de reconnaissance fait partie de l'existence même de l'individu. Comme le définit Taylor : « la reconnaissance n'est pas seulement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un

besoin humain vital » (Taylor, 1992, p.42 – cité par M. Bruneaud⁶⁰).

Aussi afin de reconnaître sa propre identité, il peut arriver que l'individu se construise tout un univers à partir d'éléments culturels traditionnels. Le fait que sa sphère privée soit marquée de ces éléments, lui permet de garder une certaine maîtrise de son identité. L'exemple de Nefza, illustre nos propos :

« Il y a des tapis berbères chez moi, qui d'ailleurs, je l'avais pris avec moi je l'ai embarqué, je voulais le garder en souvenir, c'est, c'est, c'est la mère de ma mère qui lui a donné à ma mère, quand est elle est venue en France. Oui il y a des souvenirs berbères chez moi, il y a des marques, des traces, faut le savoir. Voilà quoi. Pour le savoir ». (Nefza, l.275-279)

Comme nous avons souvent pu le relever, l'essentiel des pratiques culturelles que souhaitent conserver ces jeunes se situe au niveau de la langue. Tout ce qui relève du traditionnel représente pour eux une incohérence à l'encontre de leurs convictions religieuses. Ainsi c'est en tenant compte de cette distance qu'ils transmettront à leurs enfants des éléments de leur culture. Par ailleurs, marquer l'espace de ces éléments culturels permet à certains de se rapprocher de ce vers quoi ils tendent en matière d'identité. À présent, intéressons nous à cette distanciation culturelle.

4.1.5. Les prises de distance culturelle

Comme nous avons pu le voir, afin de parfaire leur identité, qu'elle soit multiple, à dominante religieuse ou autres, la majorité des jeunes enquêtés essaie de prendre du recul avec certains facteurs culturels.

Par ailleurs nous avons mis en évidence un petit groupe d'individus qui n'évoque aucun souhait de distance, bien au contraire. Certains évoquent la conservation de l'identité berbère, surtout l'état d'esprit : *« Je garderais le mode de vie des amazigh, mes enfants*

⁶⁰ Cours : les recherches sur l'ethnicité en éducation.

auront cet esprit là mais je ne leur inculquerai pas les "sectarismes" des rifs » (Mazigh, l.15-16).

Pour d'autres, l'identité est à prendre en totalité. La modifier un tant soit peu, serait trahir le groupe et donc la culture. Pour Hamid⁶¹, « *un berbère ne doit pas retirer ni tout garder; le berbère il s'adapte et il s'intègre : car il a toujours dans sa tête un jour je retournerai chez moi: donc il ne faut pas que les miens remarquent que j'ai changé. Car "CHANGER" chez un berbère c'est trahir sa culture* » (Hamid, l.17-20). Dounia partage aussi cet avis mais dans un véritable désir de transmission : « *Pour moi rien n'est à retirer, tout est à garder. Je pense même qu'il me manque des choses que je devrais apprendre pour leur transmettre ensuite* ». (Dounia, l.24-25)

D'autre comme Nefza, accepte cette part d'identité comme étant constitutive de son être. Nous tenons à vous rappeler qu'il s'agit d'une enquêtée qui s'était présentée comme « berbère arabisée, mais qui au fil de l'entretien à su nous révéler l'intérêt qu'elle avait pour la culture berbère, partie intégrante de son identité : « *Je ne pense pas qu'on puisse rejeter quelque chose. Je ne comprends pas. Parce que moi, je le vois tous les jours, voilà quoi c'est une partie de moi* ». (Nefza, l.125-126)

A contrario, nous avons ceux qui nous évoquent un réel désir de distance. Pour la majeure partie, ce recul est dû aux incompatibilités qu'il peut y avoir avec la religion musulmane : « *Tout ce qui est innovation ou n'appartient pas et est contraire à la religion musulmane* ». (Leïla.22) ou bien encore certaines pratiques traditionnelles, contraire à l'islam : « *Tout ce qui est "srou", on en a beaucoup dans notre région. (...) y a des choses qui ne sont pas praticables dans la religion musulmane. Ouais, Et qui se pratiquent dans cette culture* ». (Farida, l.273-277). Nadia rejoint cet avis car en grandissant, elle a pris connaissance de ces éléments culturels. Aussi, c'est en étudiant la religion qu'elle a pu se rendre compte de l'ensemble de ces incohérences. Consciente d'avoir été imprégnée de ces éléments néfastes, aujourd'hui elle évoque ce souvenir avec beaucoup de recul :

⁶¹ La structure orthographique de l'ensemble des réponses aux questionnaires n'a pas été modifiée.

« Oui et je ne les transmettrai pas à mes enfants. Parce que pour moi il y a des trucs traditionnels que je ne ferai pas. (...) Franchement il y a pleins de truc, des trucs d'il y a longtemps comme « chirk ». (...) Bais en fait « chirk » c'est quand tu associes quelqu'un à « Allah ». C'est l'associationnisme. Tu sais quand t'es petit, tu l'associes inconsciemment. Quand on te dit de te tremper trois fois, tu vas te tremper dans cette espèce de puits, tu vois, tu te dis qu'est ce qui se passe. Tu ne comprends pas pourquoi. C'est pour que tu guérisses ». (Nadia, l.490-500)

D'autres veulent marquer une distance avec l'éducation un peu trop sévère et taboue, dans laquelle ils ont pu baigner. Nous pouvons apercevoir là, une forme de rupture plutôt du côté éducatif que culturel. En évoquant son adolescence, Yamna nous a confié : « déjà de ne pas sortir comme les copines, (...) après ça c'est des trucs que je ne vais pas imposer à mes filles. A mes enfants voilà quoi. Moi je dis faut laisser un peu de liberté il faut laisser un peu de choix, après une, comment dire, après c'est à chacun de faire son choix voilà quoi ». (Yamna, l.153-156). Walid aussi partage cet avis mais avec une volonté de transmettre une histoire qui lui a manquée : « Voilà, moi je ne veux pas être trop dur avec mes enfants, mais leur montrer l'histoire et montrer que les rifs c'était dur pour eux, (...) » (Walid, l.145-147). Nous pouvons remarquer là, qu'il y a un véritable besoin de rompre avec l'éducation reçue et donc, de développer une approche plus ouverte, plus occidentalisée : « (...) je pense qu'on va dialoguer, faut parler ; je pense qu'il faut arrêter des tabous tu vois, (...) » (Walid, l.153-154)

Enfin nous avons ceux qui veulent, tout simplement, n'attacher aucun intérêt au folklore berbère et souhaitent mettre un terme au paramètre « culturel/folklore ». Sadden en est un très bon exemple quand il nous évoque ci après : « (...) ce que je peux pas me voir à la télé c'est les chikhat à la télé. Moi j'ai ma famille, tu regardes ça, et en regardant ça ils sont pas du tout fatigués ». (Sadden, l.151-153) « (...) je respecte la culture berbère mais la musique berbère ne me parle pas du tout, (...) » (Sadden, l.205-206).

Les paramètres culturels nous ont permis de mieux appréhender le public vis-à-vis du contexte dans lequel il évolue. Ainsi, ce passage nous a permis de mieux comprendre ce qui peut participer à la construction identitaire de l'individu. À présent nous allons nous intéresser à ce que comprend la vie de l'individu berbère au niveau de son environnement social.

4.2. LA SPHERE SOCIALE DES ENQUETES

4.2.1. L'Education

Les principes et valeurs vont varier selon le niveau familial, le facteur environnemental et évidemment le facteur éducatif. En effet c'est par l'éducation que les parents vont décider de transmettre ou non, de façon consciente ou non, les éléments culturels incorporés. Comme le définit très bien Chevalier D. « *Le savoir-faire réside aussi, enfin, dans des connaissances acquises de façon tantôt formelle, tantôt informelle* » (D. Chevalier, 1996, 5). Cela relève donc des parents et comme le définissait très bien D. Juteau, la famille est le berceau de l'ethnicité.

Divers profils de transmission éducative se dégagent. En effet il y a ceux qui vont évoquer une éducation « traditionnelle » où la répartition des tâches, des droits et devoirs est prédéfinie, en quelque sorte genrée. Pour Fatiha cela va être : « *la fille elle ne sort pas elle n'a rien à faire dehors la nuit. Je dis j'ai eu une éducation avant tout arabe, marocaine, maghrébine* » (Fatiha, l.190-191).

Pour Nadia aussi il est question de ce type d'éducation sauf qu'elle refuse de le dire et préfère que nous traduisions ses sous entendus : « *chez nous, en tout cas pour une fille, tu vois faut être, comment dire, (hésitation) tu vois, faut pas divaguer ! Dans le sens où, tu vois ce que je veux dire, je ne vais pas le dire (rires)* » (Nadia, l.212-214). Farida relève aussi de cette éducation. Néanmoins pour elle il s'agit d' : « *une éducation très (...) Très conservatrice. Donc notre première langue ça a été l'arabe (...) on parlait à l'école on avait déjà ce barrage là, on ne parlait pas (...) on a été éduqué exactement comme au Maroc* » (Farida, l.128-132). Nous voyons bien là l'importance de la langue, essentiellement arabe. Même s'ils sont berbères, la personne interrogée nous expliquait que ses parents ont fait ce choix d'enseignement, car il serait plus facile pour elle d'évoluer, de se déplacer dans un pays arabe. Il s'agit là d'un choix stratégique au niveau linguistique, cela n'enlève en rien ce qui peut les caractériser en tant que berbères. Tout de même cette éducation « conservatrice » n'a pas perduré car la personne interrogée nous a dit juste

après ce propos : « *après en grandissant, c'est là qu'on a commencé à se franciser plus* » (Farida, l.138).

Naïma rejoint aussi le profil traditionnel en précisant l'ensemble de ses devoirs, des interdits auxquels elle doit se plier : « *Tout le respect de soi, le respect de la personne, le respect des parents, le respect des traditions, plein de choses comme quoi au niveau des traditions respecter sa religion, le ramadan, ne pas fumer, ne pas boire, ne pas traîner, ne pas faire n'importe quoi, tout respecter quoi. Ça part de garder sa virginité jusqu'au mariage, tout un tas de respects* ». Elle fait le lien entre tradition et religion. Pour elle la tradition entraînerait des principes religieux. Cet exemple est représentatif d'une tendance actuelle qui tente d'assimiler des préceptes religieux à des usages traditionnels. Jamila, Dounia, Lamia, Mouna, Yamna et Hedda, ont également reçu une éducation traditionnelle. Notons qu'il s'agit essentiellement de jeunes rifs. Nous pouvons donc supposer que le groupe berbère rif reçoit davantage une éducation berbérisée rif, que les autres groupes (amazigh) qui eux, sont héritiers d'une éducation religieuse musulmane.

Nombreux sont les contresens que nous avons pu relever entre ces deux principes. Ce qui est intéressant, c'est d'observer la distance de ces jeunes, qui ne reprochent pas cette éducation à leurs parents, mais qui comprennent plutôt la situation d'acculturation qu'ont pu connaître ces derniers, avec la peur de voir disparaître leur culture. Les personnes interrogées en question ont plutôt une démarche réflexive dans le sens où elles constatent que certains éléments traditionnels ne sont pas en accord avec leurs principes. Elles acceptent tout de même cette éducation traditionnelle aujourd'hui, mais ne veulent pas que ça perdure, lorsqu'elles auront quitté le foyer familial. Certaines vont se rapprocher des principes et valeurs transmis de façon inconsciente, dans lesquels elles se retrouvent. Effectivement leurs parents étaient plus dans une phase d'intégration avec la mise en avant des éléments culturels propres au pays (apprentissage de la langue française) et du pays d'origine (conserver un lien avec là-bas : nourriture, pratique de la langue à la maison...). Leurs enfants n'ont pas connu le même parcours étant donné que la plupart d'entre eux sont nés ici. Ainsi, ils n'ont pas les mêmes désirs de conservation d'éléments culturels. Comme nous le disions cette prise de distance, a renforcé leur conviction

religieuse.

D'autre part cette volonté peut aussi être due à une exacerbation de certaines pratiques culturelles comme les « chikhats » que nous verrons plus tard. Ou encore aux incohérences qui préexistent entre la religion musulmane et les traditions culturelles comme le souligne Fatiha : « *il y a plein de choses que mes parents m'ont inculqué et ça fait partie du fantasme du musulman, qui n'a rien à voir avec le coran et quoi que ce soit* » (Fatiha, l.233-235). Effectivement certains parents ne faisaient pas la différence au niveau de leurs pays d'origine entre les pratiques religieuses et culturelles. Ainsi ils ont reproduit ce qu'on leur avait transmis. Il faut souligner que la langue berbère est transmise de façon orale. Les familles n'ont jamais utilisé de support écrit. Effectivement si le berbère est la seule langue utilisée au sein des foyers, il est fort probable que des dissonances aient eu lieu entre la transmission de la religion et de la culture. Ceci apparaît plus souvent chez les familles berbérophones. Chez celles qui pratiquent l'arabe, l'éducation religieuse est mise en avant. Nous pouvons le voir avec l'entretien d'Ouarda : « *ça reste une base. On est des musulmans qu'on soit berbère ou arabe, ce sont des valeurs très liées à la religion.* » (Ouarda, l.300-301). Pour elle, une distinction claire est faite entre ses origines et sa religion. Tout de même elle nous évoque des valeurs très universelles tel que le respect et d'autres valeurs plus ciblées comme : « *réussir même si on n'est pas tout à fait comme les autres, on est différent* » (Ouarda, l.304-305). Hamid aussi nous prône des valeurs plutôt universelles quant à son éducation : « *mes parents (un grand merci pour eux) m'ont transmis beaucoup de choses: le courage+le respect+compter sur sot même...* » (Hamid, l.15-16)

En parallèle nous avons ceux qui ont reçu une éducation plutôt religieuse et donc éloignée de la culture berbère. Assia nous dit avoir reçu une éducation religieuse : « *C'est plus des valeurs musulmanes comme tout le monde ; on n'a pas de différence, (...) Ce sont des bases islamiques, c'est tout* ». Nous ne savons pas trop ce qu'elle entend par tout le monde, si cela correspond au groupe des maghrébins ? Et donc à leurs pratiques religieuses. Tout de même ces valeurs s'appuient sur les cinq piliers de l'Islam. La religion est définie par « *La tradition, doctrine, la pratique religieuse ou morale transmises de siècle en siècle par la parole ou par l'exemple ; c'est un élément permanent de la personnalité de base arabo-musulmane* » (F. Mozzo-Conil, 1994, 20).

La religion a une place assez importante au niveau de ce public. En effet, elle fait partie du patrimoine culturel qui se transmet de génération en génération, quelque soit l'intention volontaire ou non. Ces jeunes sont inscrits dans cette religion avant même qu'ils naissent. C'est avec le temps qu'ils décideront de s'en détacher ou de s'en rapprocher. En quelque sorte, la religion leur permet d'établir des liens spirituels avec leurs pays d'origine, leurs familles de là-bas sans s'adonner à des pratiques auxquelles ils n'adhèrent pas forcément.

D'autre part, on peut soulever que « *La structure familiale, base des sociétés musulmanes, a dévolu aux femmes le statut de mère et de gardienne des traditions...* » (Mozzo-Conil, 1994, p.21). En effet, elle est en quelque sorte le pilier de la cellule familiale. Il relève donc de ses compétences de faire en sorte que les traditions soient respectées par tous. C'est par la mère que va passer le plus souvent l'éducation comme en témoigne Nadia : « *ma mère elle a essayé de nous éduquer de son maximum, nous amener à l'école. (...) C'était plus ma mère qui le faisait que mon père en fait.* » (Nadia, l.203-211). Effectivement son père travaillait et a rencontré des problèmes de santé par la suite. De ce fait, elle nous a expliqué que c'est par sa mère qu'elle a reçu des principes universels. Alexandra Filhon nous l'exposait au niveau des résultats de son enquête. Elle y montrait une plus grande implication des femmes berbères dans l'éducation de leurs enfants.

En parallèle nous avons ceux qui ont reçu une éducation basée sur le croisement du religieux et du culturel. C'est le cas de Kenza, Zaïna et Mazigh :

« *Ils nous ont transmis l'éducation islamique, le respect d'autrui, la tolérance, la langue et les traditions berbères* ». (Kenza, l.25-27), Mazigh : « *Mes parents ont transmis une éducation musulmane et des coutumes rif qui se rapprochent de l'islam* ». (Mazigh, l.13-14) et Zaïna : « *la croyance en Allah et la pratique de la religion musulmane, la langue Berbère, des valeurs telles que le respect de la famille, de l'autorité du père, l'entraide (sadaka)* ». (Zaïna, l.14-16)

Nous pouvons tout de même remarquer que dans leurs propos, la part de religiosité dans leur éducation est évoquée en première position, avant ce qui relève de la berbérité.

En outre nous avons ceux qui ont reçu une éducation universaliste telle que Malika et Souad. Malika définit son éducation comme étant : « *ni religieuse ou stricte mais on va dire qu'il y a certains principes que mes parents nous ont transmis tel que le respect, la politesse tout ce qui a rapport quand même au contact humain avec les autres* » (Malika, l.162-164) Elle nous confie que sa famille est assez ouverte d'esprit et que les conditions sont posées. Elle sait ce qu'elle a droit de faire et ce qu'elle ne peut pas faire.

Souad, elle, attribue son éducation « universelle » au pays dont est originaire son père : « *Le fait d'être sociable, chaleureuse ; le Maroc c'est quand même le pays de l'accueil* » (Souad, l.133-134). Elle aussi exprime des valeurs telles que la solidarité et le partage. Elle ajoute : « *le fait de travailler vite et bien (...) avec mon frère l'été et on nous rappelle parce qu'on bosse bien et vite* » (Souad, l.129-130). Il est intéressant de souligner comment une caractéristique personnelle peut être interprétée comme une valeur. Tous ces détails expriment l'importance de la transmission inconsciente au sein de certaines de ces familles. Autre aperçu auprès du témoignage de Fatiha qui nous évoque une transmission inconsciente par son père : « (...) *mon père nous a toujours dit: on n'est pas en France pour foutre la merde. C'est-à-dire qu'eux ils ne se sentent même pas chez eux. C'est pour vous dire on est des invités, (...) Limite si je disais à mon père que je suis moins payée que mes collègues, il trouverait ça normal(...)* Pour lui il n'est pas chez lui. » (Fatiha, l.468-474). Il est intéressant de souligner la façon dont Fatiha perçoit ce message de son père en s'incluant dans « on est invités » et en essayant par la suite de prendre de la distance avec les propos tenus par son père : « pour lui il n'est pas chez lui ». Même si notre population est berbère, elle fait aussi partie en France du groupe des maghrébins, et donc de ceux qui s'y apparente (immigration, racisme, quête identitaire...).

En outre, nombreux tabous et sujets proscrits planent au sein de ces familles. Nous avons pu le relever au niveau des entretiens surtout au niveau des filles. Fatiha nous confiait même à ce sujet faire son éducation avec ses cousines, qui font face aux mêmes situations. Ce constat nous permet d'arriver au dernier type d'éducation qui est celui qui relève du groupe berbère auquel on peut appartenir. Nous nous basons là essentiellement sur le groupe « Rif », à partir des données de Fatiha qui nous explique que l'éducation Rifia est différente : « *ce n'est pas casaoui, ça on est bien d'accord. J'ai fait mon éducation avec mes cousines, voilà, entre filles.* » (Fatiha, l.293). Elle fait donc référence

aux habitudes de vie que l'on peut trouver au Maroc au niveau des citadins des métropoles, qui à partir de moyens économiques avancés, vont se rapprocher du modèle éducatif occidentalisé. En outre les habitants des campagnes et montagnes vivent toujours avec peu de moyen et y sont toujours accoutumés. Donc en venant en France, forcément les personnes ayant vécu en ville au Maroc, se sont plus facilement habituées. C'est à cette population qu'elle fait référence les « casaoui ». Habitant de Casablanca, capitale économique du Maroc. Pour Fatiha son éducation ne fait pas allusion à celle des autres villes et en particulier à celles des arabes marocains. Tout de même nous notons une légère contradiction de sa part lorsqu'elle nous dit : « *Alors moi l'éducation Rifia, déjà elle est différente, ce n'est pas casaoui, ça on est bien d'accord* ». (Fatiha, l.238-239). Quelques lignes plus tôt elle nous confiait avoir reçu une éducation marocaine, qui comprend logiquement une éducation citadine donc « casaoui ».

Concernant les garçons, la majorité d'entre eux se retrouvent aussi plus dans la religion que dans les pratiques culturelles berbères. Dans tous les cas, ce qui émerge de ces entretiens sur leurs éducations est l'importance de la place de la religion aujourd'hui, même si cela n'a pas toujours été le cas pour eux.

4.2.2. *La place de la religion*

Comme nous avons pu le voir précédemment, la religion trouve une place essentielle dans la vie des enquêtés. En effet, la majeure partie des personnes questionnées a pour conviction religieuse l'islam. À travers notre enquête nous avons pu remarquer que la part de religiosité identitaire au niveau des sujets variait.

Nous avons pu faire émerger deux profils :

- le premier concerne ceux pour qui la religion est mise sur un piédestal. En effet, ils ont conscience de leur culture, voire de leur identité berbère mais restent attachés à leur croyance. Par exemple Kenza nous explique : « « (...) *si ma culture a son importance, le plus primordial est qu'il soit musulman. Quand on peut avoir les*

deux c'est encore mieux ». (Kenza, l.63-64). En outre, certains vont essayer de parfaire leur identité religieuse ; pour Lilia ce sera « *Apprendre l'arabe pour mieux apprendre notre religion* » (Lilia, l.30). Egalement, avoir les mêmes convictions religieuses que leur futur conjoint est essentiel par-dessus tout. Pour Hind « (...) *il faut juste qu'il soit musulman au passage mon fiancé est rif alors qu'avant il me disait que les rifs se mariaient entre eux* » (Hind, l.47-49). Pour Mouna « *le critère principal (...) reste la religion, un musulman tout simplement. après c'est vrai que pour que les familles se comprennent un berbère est préférable mais pour moi ce n'est pas indispensable et pour ma famille non plus* ». (Mouna, l.45-48). Nous voyons bien là que pour elles cela va au-delà des divers enjeux culturels. Il y a aussi ceux qui confrontent le traditionnel au religieux et pour qui, un éventuel choix serait déjà posé. C'est le cas de Ouarda qui nous dit : « (...) *je considère mon appartenance religieuse, tu sais si je devais faire un classement, je mettrai l'apparence religieuse au dessus de l'appartenance ethnique même si elle reste une fierté : je suis berbère et marocaine, arabe les deux* ». (Ouarda, l.172-174) et Farida qui, en se basant sur les dires de sa mère raconte : « (...) *ma mère elle dit que le plus important c'est la religion pas la tradition à savoir que la religion musulmane est loin d'être une religion de guerre . Elle laisse beaucoup de principes qu'ils nous laissé dans la religion musulmane tel que le respect aux adultes (...)* » (Farida, l.175-177)

- En seconde position nous avons remarqué ceux pour qui un brassage des deux éléments : « religieux » et « culturel » est en équilibre. C'est le cas par exemple de Fatima : « *J'ai appris et la religion et la langue (...)* » *c'est l'essentiel et il ne faut pas oublier* ». (Fatima, l.112-114). Assia aussi nous dit : « *Ça c'est sûr parce que je suis musulmane, arabe, je suis croyante. Je vis ma religion mais ça ne m'empêche pas* ». (Assia, l.169-170). Sous entendu rien n'empêche l'autre. Nous voyons bien, au niveau de ces deux sujets, qu'un élément quel qu'il soit, ne va pas forcément prendre le dessus sur l'autre.

Nous n'avons pas relevé les propos où certaines confusions entre l'élément religieux et traditionnel avaient lieu. Ces derniers sont minimes et ne rentraient pas forcément dans un des deux profils. Par exemple nous avons Walid qui nous dit : « (...) *une éducation musulmane, du coup voilà, nos parents font la prière, et les filles elles sortent pas, c'est pas comme certaines arabes, (...)* » (Walid, l.112-123). Nous pouvons signifier là qu'il fait un amalgame lorsqu'il évoque « les filles sortent pas ». Pour lui cet élément éducatif découle d'une éducation musulmane. Pour nous il s'agit plutôt d'un choix éducatif traditionnel et non d'une prescription religieuse.

4.2.3. *Le rapport à la langue*

Afin de mieux comprendre le procédé engendré par l'éducation, nous avons souhaité nous intéresser au support de cette transmission : la famille. Plus particulièrement à ce qui s'y déroule, vis-à-vis de la culture berbère, ce qu'il en reste aujourd'hui, au sein de ces familles. Au niveau de l'analyse de ces données nous avons pu faire ressortir quatre pratiques de langues. « *Les langues ayant entre autres fonctions celle de transmettre la culture, elles sont réciproquement marquées, et sont signes d'un savoir partagé ; parfois même elles constituent la principale identité du groupe*⁶² ». En effet, le public étudié parle le plus souvent la langue du pays d'origine qui est l'« arabe » ou les différents parlés « berbères ».

Ainsi, la langue permet aux parents de ne pas oublier d'où ils viennent et ainsi de transmettre, de façon informelle, cette volonté à leur enfant.

- La première pratique de la langue correspond à celles des familles qui utilisent essentiellement le berbère au niveau de la cellule familiale et lorsqu'ils retournent au Maroc auprès de leur famille. Nous pouvons le voir avec Fatiha, berbère d'origine Rif : « *Quand je rentrais il y avait un décodeur RIF. (Rire)* » (Fatiha, l.314-316). Assia aussi est dans cette situation, mais elle nous explique que cela lui

⁶² Pierre Bonte - Michel Izard « Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie » PUF, p 410.

est utile lorsqu'elle va au Maroc : *«Parce que quand tu vas à Nador ils parlent plus le berbère que l'arabe même si l'arabe tout le monde le parle quoiqu'il arrive mais ce ne sera pas pareil. Non, non, je suis rif et je parle le berbère. Non non c'est plus facile pour moi ça c'est sûr »*. (Assia, l.246-252). Même cas pour Yamna qui nous confie que : *« c'est surtout pour que, aussi, ils aient des facilités, des facilités pour parler avec leurs grands-parents avec la famille avec tous, alors aussi à apprendre une autre langue quoi »*. (Yamna, l.55-58). Pour elle la maîtrise de cette langue est essentielle pour pouvoir communiquer avec la famille au Maroc. Elle nous avoue aussi ne pas être d'accord avec les parents qui décideraient de ne pas la transmettre : *« Après comme je dis, justement c'est ça qui m'a mis en rogne contre les parents qui n'apprennent pas la langue maternelle à leurs enfants. Tu as beau être français, vivre en France, il va arriver le jour où tu auras besoin de parler ta langue maternelle »*. (Yamna, l.281-284)

Pour Wedira (l.113-116) Sadden et Walid l'usage du berbère est propre à la cellule familiale. Il va permettre de dialoguer avec les parents pour qui c'est une langue maternelle. Les deux sujets évoquent tout de même une certaine fierté à maîtriser cette langue plutôt que l'arabe :

« (...) mes parents m'ont appris le rif, je ne parle pas l'arabe de toute façon, je ne suis pas arabe, je suis rifain. Mes parents m'ont toujours parlé en rif, chez nous depuis qu'on est nés, c'est et le rif on parle rifain à la maison. Donc je ne comprends rien à l'arabe, (...) » (Walid, l.14-16)

« (...) moi mes parents ils m'ont toujours parlé en berbère. Et voilà je ne me sens pas du tout arabe, moi l'arabe je l'ai appris avec des amis de mon enfance ». (Sadden, l.44-46)

Tout de même nous allons retrouver auprès de ce type de famille, l'usage du français entre les enfants, même s'ils parlent couramment Rif : *« avec mes frères on parlait le français »*.

Naïma aussi entre dans ce cadre là : *« A la maison, on parlait français, ça nous permettait de communiquer avec mes frères et sœurs. Ça nous permettait à nous, d'apprendre la langue et on échangeait uniquement en français, (...) mais sinon en général c'était le berbère entre mes parents, pour parler avec nous berbère ou français »*. Elle adopte donc la même stratégie que Nadia (Nadia, 1.448-453) et Fatiha, c'est-à-dire utiliser le français comme langue principale auprès de ses frères et sœurs. Effectivement même si toutes les deux ne sont pas nées en France, elles y ont été tout de même socialisées. En outre il y a inévitablement l'usage du berbère avec les parents ce qui permet de conserver un lien avec là-bas. Même cas pour Mohand qui ne comprend que le berbère et l'utilise chez lui. Fatiha aussi nous dit *« J'ai toujours parlé Rif et encore aujourd'hui chez moi je parle Rif (...) Quand je rentrais il y avait un décodeur RIF. (Rire) »*. (Fatiha, 1.314-316)

- La seconde pratique se réfère aux berbérophones qui maîtrisent aussi le dialecte maghrébin marocain. C'est le cas de Salah, né au Maroc et arrivé en France jeune. Ce dernier a directement été scolarisé en école primaire, du fait de son âge avancé. Ainsi il nous a confié avoir des difficultés au niveau de sa scolarité. Ce jeune homme de 33 ans nous dit au sujet de la langue : *« Je parle le berbère au bled, chez moi aussi, avec mes parents, toute ma famille, avec mes grands parents aussi. Je parle plus le « dârija⁶³ » que j'ai appris en parlant avec les gens. On en a besoin, si tu vas à l'épicerie et que le monsieur c'est un arabe, tu ne vas pas lui parler berbère »* (Salah, 1.154-158). Il fait partie de ceux qui reconnaissent l'important usage de l'arabe ne serait ce que pour les déplacements vers le pays d'origine. Pour certains il s'agit d'un choix stratégique des parents qui en pesant le pour et le contre, ont décidé de transmettre la langue la plus utilisée au niveau du pays d'origine (arabe). Cela a été le cas pour Onessa qui nous expliquait avoir eu un échange avec sa mère au sujet de la langue :

⁶³ Annexe : traduction

« Et elle ne regrettait pas, (rire) je lui ai dit « au fait pourquoi tu ne m'as pas appris le berbère ? » ce week-end, je lui en ai parlé et du coup elle m'a dit que voilà, c'était une décision qu'ils ont réfléchi, parce qu'elle savait qu'on ne pouvait pas apprendre les deux langues et que voilà, (...) » (Onessa, l.227-230)

En outre nous avons pu relever auprès des berbérophones tels que Fatiha, l'incompréhension de certaines structures administratives vis-à-vis de l'usage du berbère en nous racontant une de ses mésaventures : *« quand je vais au consulat, c'est un enfer. Ouais. Je t'assure. C'est-à-dire moi quand je dis au consulat : « excusez- moi, vous pouvez parler le français », ils me disent t'as qu'à parler arabe. Je leur dis : « excusez moi, je sais parler Rif, si vous voulez on peut parler rif ». Ils me disent : « ah, chelha », du genre ; ah je t'assure, voilà » (Fatiha, l.562-565)*. Assia aussi, d'origine rifaine, nous évoque les mêmes difficultés rencontrées quant à la non maîtrise de l'arabe : *« eux, ils parlent arabe, moi je leur parle en français ; je ne comprends rien à ce qu'ils me disent. Ouais c'est hyper gênant parce qu'en plus ils te le disent bien quoi : « oui il faut parler arabe euh, il faut apprendre l'arabe mademoiselle » (Assia, l.264-267)*. Ce type de situation est souvent ressorti et il est vrai que la barrière de la langue au niveau du groupe maghrébin, peut entraîner la mise en place de sous-groupes dans cette population.

Effectivement comme nous l'avons vu plus haut avec Salah, l'usage de l'arabe, langue administrative est indispensable au Maroc et semble l'être ici aussi. Pour Fatiha, cela renforce inévitablement son besoin d'appartenir au groupe de Rif, surtout que cette région a été marquée par la guerre et entretient une mémoire à son histoire. Elle nous dit avec conviction : *« je suis du rif, d'autre avant moi, se sont battus pour qu'on reste là. Et c'est peut être leur rendre honneur inconsciemment »*. Il est à noter qu'elle fait une distinction claire entre les Rifs et les marocains. En effet leur histoire et le fait que cette région fut longtemps isolée : eau courante, électricité et routes établis seulement depuis quelques années, renforce les frontières de ce groupe.

- La troisième pratique mise en évidence est celle de l'usage de l'arabe auprès de

familles berbères. Cela est souvent dû à un mariage mixte entre berbères. Ainsi, seul l'arabe peut être le support d'une communication accessible dans le sens où les parlers berbères ne se ressemblent pas. Ce choix est aussi fait pour permettre une meilleure intégration des enfants, ne serait ce que dans le contexte arabe. L'usage du berbère des parents s'effectue avec la famille de là-bas (au téléphone, en vacances...). Les enfants ne maîtrisent pas le berbère mais peuvent comprendre et utiliser quelques mots. Au niveau de notre enquête, les personnes faisant partie de ce groupe dont Farida qui nous explique : « *à la maison on ne parle pas le berbère. Nos parents nous ont éduqué en arabe parce qu'eux mêmes ils ne parlent pas le même berbère* » (Farida, l.80-81). Elle nous explique bien là, le désir d'une non transmission linguistique. En effet, la question de « quelle est la langue qu'on va leur transmettre ? », cela aurait automatiquement handicapé un parent. Et pourquoi transmettre une langue plutôt qu'une autre ? Il s'agit là d'une stratégie plutôt réflexive, de la part des parents, qui a permis d'éviter, le barrage qu'aurait pu entraîner une langue par rapport à une autre. Ouarda, également, se retrouve dans la même situation « *Donc voilà, mais c'est sûr que c'est l'arabe malheureusement ou heureusement, mais c'est l'arabe* ». Nous voyons bien là, le recul pris par rapport à la transmission d'une langue. Elle est consciente que cela est acquis du moins, pour une partie d'elle-même. Malika remplit aussi les conditions de ce groupe en nous expliquant aussi la langue parlée à la maison : « *mon père parle le berbère mais ne nous parle pas en berbère. Contradiction! Il a préféré nous apprendre l'arabe au berbère, il nous a dit que l'arabe nous servirait plus que le berbère* » (Malika, l.190-192). Pour le père l'apprentissage de l'arabe est incontestable dans la mesure où il est originaire de Beni Mellal et son épouse de Figuig. Les parlers sont totalement différents. Enfin Fatima rejoint ce groupe de langue en témoignant ci après : « *Depuis que je suis toute petite ma première langue a été l'arabe et après le français. Mon père a voulu qu'on garde la langue, moi, ma sœur et mon frère qui sont plus petits que moi. (...) Je ne parle pas le berbère, je n'ai pas l'habitude de le parler, je l'écoute je l'entends depuis que je suis petite* » (Fatima, l.89-123).

Là aussi, le choix de l'apprentissage d'une langue est une décision mûrie. En effet, la plupart des personnes interrogées, se sont vu enseigner l'arabe depuis leur plus jeune âge. Les parents ont fait ce choix de ne pas venir interférer la maîtrise principale d'une langue. Dans ce cas précis, Fatima a son père d'origine Chleuh et sa mère Rifia. Ce qui est intéressant c'est qu'elle nous dit comprendre le rif mais ne pas pouvoir y répondre. S'autocensure-t-elle ? Nous ne nous aventurerons pas sur ce questionnement mais il aurait été intéressant de comprendre pourquoi la pratique d'une langue ne s'effectue t'elle pas, lorsqu'on la comprend ?

- Enfin la quatrième et dernière pratique que nous avons observée se situe au niveau des jeunes ayant seulement un parent berbère, nés et socialisés en France. Au sein de ces familles, la pratique du berbère est inexistante. Souad et Youssef entrent dans ce groupe. Il est intéressant de souligner que tous les deux ont étudié les langues arabes, sorte de quête identitaire. N'ayant pas trouvé la pratique de la langue auprès de leur famille, ils se sont dirigés vers des institutions leur permettant d'acquérir les savoirs culturels qui leur manquent ainsi que l'apprentissage de la langue. Youssef (germano-marocain) n'a pas reçu les langues qui le définissent : « *Ni ma mère en allemand, ni mon père en arabe, ni berbère, et justement c'est ce que je leur reproche un peu mais voilà quoi, c'est comme ça après. Du coup je ne parle même pas le berbère mais je compte l'apprendre* » (Youssef, l.32-34). Il s'agit pour lui d'une quête identitaire qui s'oriente plus vers les origines de son père. Un besoin de retour aux sources comme il le dit si bien, ci après : « *je continue dans les langues de mes racines, et c'était plus le berbère pour moi, et l'arabe c'est ce qui se parle dans tous les pays arabes (...), s'il y avait eu une option berbère, je l'aurais prise direct* » (Youssef, l.69-72). Nous nous attacherons dans la prochaine partie à voir comment se définissent les enquêtes, à partir des différentes identités, qui ont pu leur être transmises.

4.2.4. Les fréquentations

Nombreuses sont les filles à avoir évoqué des fréquentations diverses, quelques soient les origines. Pour certaines la cellule amicale va être modifiée, souvent au cours de l'adolescence lorsque leurs intérêts ne se retrouvent pas chez leurs camarades. Elles vont donc se retourner vers des personnes qui leur ressemblent, dans la mesure où elles se comprennent sans devoir se justifier. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse là de caractéristiques culturelles mais plutôt de contexte environnemental et social. Comme nous le voyons avec Fatiha : *« moi qui était très très française (...) avec aucune copine arabe pratiquement, petit à petit il y a (...) beaucoup plus de gens qui me ressemblent et au fil des années, il y a la spiritualité qui arrive, je vais à la mosquée et du coup bais là on se fait un petit cocon »* (l.198-201). Dans le choix des fréquentations, lorsque l'aspect religieux entre en compte, le désir d'entrer en contact avec ses semblables au niveau « culturel », est un fait. Le besoin d'appartenir à un groupe, nous l'avons vu est essentiel à un individu. Pour d'autres fréquenter des français autochtones ne peut pas être en concordance avec leurs habitudes de vie ; Farida raconte : *« même si on se détache un peu de nos origines (...) on a gardé profondément des valeurs ancrées par exemple on ne boit pas, on ne fume pas, on ne sort pas le soir, on ne va pas en boîte, (...) la relation avec des amis français est beaucoup plus compliquée (...) il va falloir rentrer dans des débats (...) expliquer ; Au début je le faisais mais après ça me soulait ».*(Farida, l.148-147) Ce qui est intéressant c'est qu'elle assimile ses origines à son éducation. Ainsi, pour elle et Salah (E10) la transmission éducative relève de l'origine et donc de l'individu et de ses caractéristiques physiques. Nos cours de criminologie nous permettent de ne pas tomber dans ce genre de démonstration. A la vue des propos nous remarquons bien l'importance d'avoir en commun les mêmes références culturelles et que ceci est constitutif de la vie du sujet. A ce propos Fatima nous dit : *« mon environnement à moi, c'est marocaines, marocains, (...) à Périgueux, j'étais mal, parce que je ne connaissais aucune marocaine, aucun marocain, et je me suis retrouvée avec des français dans ma classe, (...) c'était horrible ».* (Fatima, l.50-52). Nous voyons bien là l'importance du groupe. Ici il est question du groupe « maghrébin ». Le fait de fréquenter essentiellement des autochtones représentait pour elle une fracture entre ce qu'elle est et les autres. Pourtant Fatima est née

en France, elle a été socialisée ici. Elle ne retrouve pas chez les autres ce qu'elle trouve chez les siens.

En outre nous avons pu remarquer l'importance de fréquenter des personnes aux origines arabes ou étrangères comme retour aux sources. Cela apparaît auprès de ceux qui n'ont qu'un parent d'origine marocaine. Ce besoin de diversité est là pour combler souvent un manque culturel. Le fait de ne pas trop savoir d'où est ce qu'on vient. Souad a ressenti cette impression : *«ça m'a manqué un peu de ne pas avoir des amis d'origine rebeu. Après mon bac j'ai pris un peu des distances parce que j'avais besoin de me rapprocher de ceux de mes origines »*. (Souad.39-42). Pour elle la réponse à ce manque a été de s'orienter vers l'étude des langues arabes, avec la volonté d'y rencontrer des personnes pouvant refléter l'image qu'elle se fait de ses origines. Certains de ses propos rejoignent ceux de Farida (cités plus haut) lorsqu'elle n'est plus en accord avec les personnes ne partageant pas les mêmes références qu'elle. Souad qui est issue d'un mariage mixte, qui a donc baigné dans les deux cultures, a du mal vis-à-vis des comportements de ses amis qui vont, selon elle : *« avoir des jugements hâtifs comme beaucoup de français et ces jugements me mettent vraiment mal à l'aise (...) même dans la façon d'être parce que le monde arabe est un art de vivre »*(Souad, l.44-46). Elle fait volontairement la distinction en n'incluant pas tous les français mais pour elle aussi les jugements relèvent de l'origine. Tout de même, elle met aussi en évidence le fait que des personnes en qui elle pourrait se retrouver, de part les mêmes origines, n'acceptent pas forcément sa façon de vivre : *« Je vais coïncider parfois avec des personnes arabes et qui ne vont pas comprendre ma façon, je ne suis pas musulmane. Ma double culture c'est ma plus grande fierté. »* (Souad, l.48-49). De part sa double culture elle arrive à faire une distinction entre ce qui relève du culturel et du religieux.

D'autres comme Mohand vont justifier leurs fréquentations par l'environnement social dans lequel ils ont grandi, exemple du quartier avec le brassage des nationalités (laotiennes, portugaises...) Pour lui il n'y a pas de différence, la position sociale prévaut sur tout le reste : *« On était du même quartier avant tout »* (l.118). En outre les caractéristiques civiles (prénom à consonance étrangère) ainsi que les expériences communes vécues par les mêmes personnes, vont contribuer à la création d'un réseau social : *« on se retrouve sur des points communs. Sur notre prénom, couleur de peau, nos*

pays d'origine. Pourtant Algérie, Maroc cela n'a rien à voir mais on sera plus arabe et là on se sent appartenir à un groupe » (l.106-109). Nous retrouvons bien là le besoin de l'existence du groupe basé sur des particularismes culturels. Comme nous pouvons le voir avec les enquêtés Lamia, Nadia ou encore Ouarda, la nécessité de constituer des groupes est indispensable à leur construction identitaire. Les extraits d'entretiens ci-dessous le montrent :

« Oui, j'ai d'amies rif mais marocaine, algérienne, française, mais mes fréquentations dépendent de l'entente avec les personnes quelque soit leur origine, je suis quelqu'un d'ouvert ». (Lamia, l.47-49)

« J'ai des amis d'enfance qui sont rifains, j'ai des amis arabes euh, enfin de toutes origines, genre Mekhnès, Fès, Tanger, là je te parle de la population maghrébine, algérienne, tunisienne. Après voilà, franchement c'est euh je m'arrête pas là, après tu vois genre j'avais des amis, bon des collègues de lycée des françaises voilà ». (Nadia, l.62-65)

« Des étudiants proches de moi, on est un groupe d'étudiantes. (...) Oui des origines arabes, oui. Enfin, ce n'est pas nécessairement obligé mais quand même quand elles le sont, les liens ne sont pas les mêmes ». (Ouarda, l.27-30)

Nous remarquons tout de même que les trois sujets insistent sur le fait qu'elles soient ouvertes d'esprit. Pour elles, fréquenter leurs semblables est nécessaire pour une meilleure définition identitaire. Il ne s'agit donc pas là d'une forme de communautarisme comme elles peuvent le dénoncer au sein de leur groupe, mais plutôt d'un besoin existentiel, propre à chaque groupe partageant les mêmes références.

4.2.5. *La place d'internet et de l'audiovisuel*

Au cours de notre recherche, nous nous sommes rendu compte que l'outil internet et audiovisuel joue un rôle important depuis quelques années. En effet, ces jeunes berbères français ont assisté à des changements sociopolitiques. Comme nous avons pu l'évoquer au niveau théorique, l'arrivée du roi Mohamed 6 (roi du Maroc) a entraîné divers changements au niveau de la culture amazigh au Maroc. En effet, le 17 juin 2013, il a annoncé au cours d'un discours, l'officialisation du berbère comme langue nationale après l'arabe et patrimoine commun à tous les marocains. Ces changements ont entraîné par la suite l'apparition d'une chaîne de télévision marocaine berbère : « Tamazight⁶⁴ ». Lancée le 6 janvier 2010, cette nouvelle chaîne diffuse des programmes essentiellement en langue berbère (les trois parlés sont utilisés amazigh, rif, souss). Ces bouleversements ont eu des répercussions au niveau des berbères de France. Nous supposons que le fait que le berbère ait été reconnu comme langue nationale au Maroc, a fait transparaître chez les berbères de France un désir de reconnaissance. Ce dernier pour les sujets, passe nécessairement par une maîtrise des éléments culturels berbères (langue, histoire) et par un besoin de solidariser le groupe berbère et de solidifier les frontières entre « eux » (les berbères) et les « autres » (les maghrébins).

Au niveau du support audiovisuel, cette arrivée leur a permis de créer un lien entre ceux qui sont ici et ceux de là-bas, surtout au niveau des parents. Nadia nous dit : « *franchement je ne la regarde jamais, je n'ai pas le temps mais ma mère elle regarde les informations, c'est ce qu'elle comprend* ». (Nadia, l.361-362). Pour Assia, cela va permettre de renforcer ou créer des liens au niveau de la famille en France. Elle nous évoque aussi, l'intérêt que cela peut avoir pour sa mère, et en l'occurrence, pour de nombreuses femmes :

⁶⁴Source :<http://www.telesatellite.com/actu/38203-la-nouvelle-chaine-generaliste-en-langue-amazigh-tamazight.html>

« C'est bien d'avoir des films en berbère, des films qu'on peut regarder en famille, ma mère ça lui fait bien plaisir. Ouais c'est bien pour ma mère, c'est surtout pour les parentes et même nous, ça nous fait bizarre. C'est vrai que de regarder un film et de comprendre surtout le film parce qu'à chaque fois ils sont en arabe et on comprend rien. On a du mal à comprendre ». (Assia, l.329-333)

D'autres pensent que cela peut nourrir des désaccords au niveau des trois principaux sous groupes. C'est le ressenti qu'éprouve Ouarda en disant « *c'est une bonne chose, après je pense que ça va créer des conflits entre berbères dans le sens où pourquoi ils nous ramènent que cette région, ce truc là* ». (Ouarda, l.446-447).

Pour Mohand ce changement est nécessaire pour les berbères dont les aspects historiques n'ont pas toujours été assumés. Pour lui, cela va aussi être l'occasion de se rapprocher des siens : « *Pour moi c'est normal, on arrive à une époque où les berbères, qui ont été mis de côté pendant des années et c'est normal. (...) En plus on commence à vivre plus en communauté, forcément tu vas plus vers ceux qui te ressemblent* ». (Mohand, l.340-343) ; Walid rejoint les idées de Mohand, pour lui, l'apparition de cette chaîne est significative d'une certaine reconnaissance, à l'égard des berbères : « *Moi quand je vais chez mes parents, ils regardent les chaînes berbères, je me dis pendant ces années tu vois, ils ont été privés de leur culture. (...) Enfin, ils ont un peu de reconnaissance. Ma mère elle était trop contente quand il y a eu la chaîne tamazight sur la parabole* ». (Walid, l.204-209)

Nefza elle, saisit cette nouvelle opportunité pour combler des manques linguistiques, dans la mesure où certains programmes sont destinés à l'apprentissage de la langue et à son écriture, le tfinagh, qui est à l'origine un alphabet touareg. « *Quand même commencer à chercher à essayer de l'apprendre, parce que je suis quand même curieuse, surtout depuis, depuis qu'il y a des cours aussi à la télé, où il y a l'alphabet berbère* ». (Nefza, l.192-194)

Enfin nous avons remarqué la place que pouvait avoir internet au niveau des trois sous groupes. Comme nous avons pu l'évoquer dans une autre partie, les carences culturelles ont entraîné chez certains jeunes une volonté d'aller chercher par eux-mêmes les informations. Jamila en est un bon exemple lorsqu'elle nous dit : « *Je n'ai pas vraiment de connaissances amazigh, je ne vois pas souvent la famille au Maroc, pourtant quand j'ai le temps, j'essaie de me ressourcer sur Internet* ». (Jamila, l.59-60). Pour nous, il s'agit d'un véritable phénomène où la transmission culturelle et mémorielle est reléguée par les jeunes eux-mêmes. Les enquêtés Nefza, Walid et Yamna évoquent ce même sentiment, et du coup, réalisent cette même démarche :

- « *Oui je regarde de temps en temps, de temps en temps, quand je m'étais surtout aussi en fait, ce que je veux dire c'est que, je ne veux pas que mes enfants ne connaissent pas berbère* ». (Nefza, l.198-199)
- « *(...) des fois parfois je vais sur des sites pour me renseigner sur la culture rifaine sur la culture du rif quoi et voilà quoi* ». (Yamna, l.261)
- « *(...) en allant sur Internet. J'ai fait des recherches sur un, sur les rifs, sur l'histoire ce que tu vois, tout, tout ce qui est dit par rapport aux rifs par rapport à notre histoire, (...)* » (Walid, l.42-44)

En parallèle, nous avons pu mettre en évidence ceux pour qui l'outil internet, permettait de reconstituer le groupe, de façon virtuelle. Les forums et groupes sur facebook proposent une plateforme qui nourrit ce sentiment de reconnaissance. L'enquêté Walid est l'archétype même de ce genre de pratique. Il faut ajouter que cette forme de reconnaissance s'effectue seul, chacun de son côté. Naturellement, il nous explique : « *je suis allé dans mon petit coin, sur Internet, j'ai vu sur Internet les forums, les, sur Facebook, voilà les rifs et voilà c'est tout, après des fois comme on parle de notre histoire, on échange, on aime bien être entre nous quoi* ». (Walid, l.49-51)

Nous pensons que c'est l'occasion aussi pour lui de retrouver les siens (rifs), de façon plus spécifique : « *j'aime bien les suivre sur Internet ou les forums parce que sur internet tu parles avec tous les rifs, de France, de toutes les régions et c'est là où on partage notre origine, tu vois* ». (Walid, l.61-63). Pour l'enquêté, le fait d'être plusieurs à revendiquer ce sentiment de reconnaissance va correspondre à une solidité du groupe :

« (...) avec Internet et tout ça, on peut se retrouver sur Internet et du coup, on se sent plus fort, on est nombreux pour, c'est une fierté une, c'est une fierté vraiment de dire qu'on est rif ». (Walid, l.69-71). Ainsi, le regroupement de ces demandes, va traduire pour la majorité une certaine fierté du groupe face à la majorité. Internet pour lui est l'idéal pour rassembler le groupe. Il nous dit : « (...) sur Internet, toutes les personnes sur Internet, ils sont fiers et ils disent voilà, ils disent tous qu'ils viennent des origines rifs et forcément, et plus il y aura le plus, le maximum de personnes qui souhaitent, qui viennent, qui sont fières d'être rifs, (...) » (Walid, l.77-79)

Enfin, il y a ceux qui vont utiliser internet afin de parfaire leur identité berbère à travers l'ensemble des éléments culturels qui peuvent exister. Par exemple c'est le cas de Fatiha qui nous dit : « J'écoute des chansons pas mal de chanson sur internet, t'as les chansons, les paroles, la traduction et tout ». (Farida, l.251-252)

Malgré une non maîtrise de la langue, divers sites musicaux proposent des traductions d'antan et des retranscriptions, pour pouvoir les lire. Ces chansons correspondent à l'époque de leurs parents. Certains jeunes ressentent ce besoin de les connaître, pour mieux se rapprocher de leur culture, surtout de leurs parents.

Ainsi nous avons pu nous rendre compte qu'à travers internet et la télévision, un sentiment de reconnaissance identitaire est surtout véhiculé par le groupe des rifs. A présent, nous allons nous intéresser aux visions identitaires que perçoivent et véhiculent les berbères des différents groupes.

4.3. LA VISION DU GROUPE : 100% BERBERE ?

4.3.1. Moi, qui suis-je ?

Après avoir abordé l'ensemble des paramètres extérieurs, pouvant avoir un impact sur la construction identitaire, nous allons au niveau de cette partie nous afférer à explorer la perception identitaire au niveau de l'individu. En effet, nous souhaitons mettre en évidence la manière dont il s'envisage en tant que tel. Grâce à certains discours axés principalement autour de la question : « tu es quoi/tu te sens quoi ? », nous avons construit un tableau récapitulatif. Nous allons donc tenter d'analyser les différentes visions des sujets.

| N° | Définition identitaire par les personnes elles mêmes |
|----|--|
| 1 | Je suis marocaine et rifa. |
| 2 | Je ne dis pas je suis rifaine, je dis que je suis marocaine. |
| 3 | Je suis berbère et marocaine arabe, les deux. |
| 4 | Je suis d'origine marocaine berbère. |
| 5 | Je suis d'origine berbère. |
| 6 | Je suis d'origine marocaine, euh, ici en France. |
| 7 | Je suis d'origine franco-marocaine. |
| 8 | Je suis rif berbère, née au Maroc. |
| 9 | Je suis d'origine marocaine, surtout berbère. Et je suis fier d'être berbère. |
| 10 | J'ai ce problème d'identité quoi (...) marocain certes, mais pas vraiment arabe. |
| 11 | Je suis marocaine (...) je suis d'origine arabe berbère aussi. |
| 12 | Je me sens marocaine (...), musulmane, en France. |
| 13 | Je dis berbère marocaine. |
| 14 | Je suis de Bordeaux et marocaine rifa du rif. |

| | |
|----|--|
| 15 | Je suis une rif et fier de l'être. |
| 16 | Je me sens aussi marocaine ya aussi l'islam. |
| 17 | Je suis pas arabe, je suis rifain. |
| 18 | Je suis français d'origine marocaine, plus spécialement berbère. |
| 19 | On est des berbères. |
| 20 | Je suis berbère et marocaine. |
| 21 | Je suis marocaine sans rentrer dans les détails. |
| 22 | Je suis musulman et ensuite rif. |
| 23 | Je suis française d'origine marocaine rif et musulmane. |
| 24 | Je suis rifaine d'origine. |
| 25 | Si je parle à un français ou autre je lui dirai je suis française d'origine marocaine. Si je parle à un marocain je dirai je suis moitié cheulha et moitié arabe. |
| 26 | Je suis berbère marocain. |
| 27 | Je suis franco-marocaine puisque je suis de nationalité marocaine et française en même temps. |
| 28 | Je suis marocaine de Nador, je suis rif. |
| 29 | Je suis française d'origine marocaine. |
| 30 | Marocaine rif. |
| 31 | Rif. |
| 32 | Je suis berbère française (...) je suis fier d'être chelha. |

| <u>Légende :</u> | |
|-------------------------|----------------|
| | Femmes |
| | Hommes |
| | Rifain |
| | Amazigh |
| | Souss |
| | Double origine |

Au niveau de l'échantillonnage recueilli nous voyons que plus des $\frac{3}{4}$ des enquêtés sont des femmes (25 femmes/7 hommes). Par ailleurs, nous avons autant de personnes d'origines rifs qu'amazigh (13 rifs/13 amazigh), 3 souss et 3 ayant une double appartenance.

Au niveau de la gente masculine, nous pouvons déjà constater que la majorité d'entre eux (6 sur7) évoque

systématiquement un lien au niveau de leur berbéricité ; soit en se nommant en tant que berbère ou en désignant le sous groupe berbère (ex : rif). En outre, nous pouvons ajouter que les hommes d'origine amazigh, accolent à leur définition identitaire le pays d'origine de leur parents (Maroc), même l'individu ayant une double appartenance (franco-marocain rattaché au groupe amazigh). Un seul homme a évoqué le lien avec l'appartenance religieuse qui a été placée avant le groupe d'appartenance (n°22). Enfin deux enquêtés (n°10 et 17) ont marqué un sentiment de rejet face à l'origine arabe.

Au niveau des femmes, qui représentent la majeure partie de cette enquête, le découpage est le suivant : 11 rifaines, 11 amazigh, 2 souss, 2 appartenant au groupe « double origine ».

Sur 11 rifaines, 8 évoquent de façon affirmative leur appartenance au groupe rif, en s'y identifiant (je suis rif). En outre, elles sont aussi 8 (y compris celles qui s'identifient rif) à mettre en lien leur identité avec le Maroc ; soit en y étant née (cf.n°8) ou alors évoquant leur origine de par leurs parents (cf. n° 24). Deux personnes ont évoqué la question de la religiosité (cf.n°16 et n°23). Il est donc possible que le facteur religion auprès d'une personne berbère impacte sur la part de berbéricité qui la constitue, en entraînant donc une priorité au lieu de vie ou de naissance ainsi qu'aux convictions religieuses. Par ailleurs, une des deux enquêtés précédentes, est la seule à s'être identifiée comme française (cf.n°23). Une autre femme a placé en première position le lieu de vie ou de naissance (cf.n°14). Par ailleurs, une seule insiste sur le sentiment de fierté vis-à-vis de son groupe (cf. n°15). Enfin, elles sont 7 à évoquer un lien de parenté avec le Maroc en s'identifiant en tant que Marocaine. Nous pouvons déduire qu'au niveau de ce groupe de femmes, une bonne majorité définit de façon explicite sa double identité : rifaine/marocaine. Elles sont 3 à s'identifier qu'en tant que rifaine dont une a signalé le pays de naissance (Maroc).

S'agissant du groupe féminin amazigh, elles sont 3 (cf. n° 4,11, 12) à mettre en première position l'identité marocaine et 4 (cf. n° 5, 13,19, 32) à s'identifier en tant que berbère. Par ailleurs, nous pouvons mettre en évidence qu'elles sont 5 à signaler leur double identité voire triple (arabe) (cf. n° 3, 4, 11, 13, 20) contrairement aux rifaines qui s'affirmaient davantage en tant qu'unité (soit rifaine ou marocaine). Il n'y a qu'une seule femme qui évoque son identité religieuse (cf. n°12) et une autre son sentiment de fierté d'appartenir au groupe (cf. n°32). Par ailleurs nous n'avons qu'une personne qui a adapté sa réponse en fonction des personnes qu'elle a en face d'elle (stratégie identitaire – cf.

n°25). En outre, nous avons noté une auto-désignation du statut de « franco-marocain » d'une enquêtée. Cette dernière se définit comme : « *franco-marocaine puisque je suis de nationalité marocaine et française en même temps* » (cf. n°27). Il est intéressant de noter là, comment certains statuts peuvent être réinterprétés par des individus qui sont, d'après « l'histoire de l'immigration » rattachés au groupe de la deuxième génération d'immigrés. Nous notons que l'enquêtée a intégré sa nationalité en tant qu'élément constitutif de son identité mais qui ne l'est pas au niveau de l'origine dans la mesure où un franco-marocain a au moins un de ses deux parents autochtones français (ce qui n'est pas le cas de l'interviewé en question). Enfin, nous notons qu'elles sont 4 (cf. n° 32, 27, 25, 12) à avoir intégré l'identité française en tant qu'unité, de leur propre identité, contrairement au rifain où il n'y en avait qu'une.

L'échantillonnage faible des femmes souss, ne nous permet pas d'avancer de profil. L'une nous signale qu'elle se définit comme marocaine sans rentrer dans les détails au niveau des femmes souss (cf. n°21) et l'autre (cf. n°29) se définit comme : « française d'origine marocaine ».

Enfin au niveau de celles à double appartenance nous remarquons qu'elles affichent toutes deux, la double appartenance (cf. n°6) « je suis d'origine marocaine, euh, ici en France ». Cette enquêtée a marqué un petit temps d'hésitation avant de rajouter le contexte dans lequel elle évolue, en l'occurrence « ici en France ». La seconde se définit comme étant « d'origine franco-marocaine ».

A travers l'ensemble des groupes, nous ne pouvons qu'observer la multitude de propositions émises par les sujets ainsi que certaines formes de stratégies identitaires. Sur l'ensemble des personnes (32) 23 sujets évoquent la place de la berbéricité comme élément constitutif identitaire. Il s'agit environ des 2/3 des personnes enquêtés.

A partir de ce constat, nous allons essayer de comprendre et d'analyser, le regard qu'ils ont de cette part d'identité berbère et de l'interaction qu'elle peut avoir avec les différents paramètres culturels.

4.3.2. *Le sentiment d'identité des enquêtés*

A travers les divers types d'éductions reçues, nous tenterons de découvrir comment ces jeunes se définissent ? Quels sont les aspects culturels qu'ils vont décider de mettre en avant ou alors d'abandonner ?

Fatiha fait partie de ceux qui vont attacher une importance à se définir selon leur pays de naissance, même si la plus grande partie de sa socialisation s'est déroulée en France. De façon concise elle nous dit : « *je me sens rif dans tout ce qui est en moi. Pour moi enfin, je suis peut être encore l'une des rares, je fais partie des rares* » (l.339-340). Ses origines Rif la définissent en intégralité. Nous constatons qu'elle a l'impression que ce sentiment d'appartenance à une région se perd, dans la mesure où elle se définit comme « rare ». Pour nous il s'agit d'une forte revendication identitaire qui va au-delà des frontières. Effectivement c'est très jeune qu'elle est arrivée en France mais elle conserve tout de même des souvenirs d'enfance de montagnes. Comme elle nous l'a confié, elle se sent Rif mais ne se voit pas mariée avec un Rifain vivant là-bas. Pour elle il s'agit aussi de mentalité plus que d'identité. Elle attache vraiment une importance à ce que les personnes qui l'entourent (connaissances, collègues) la reconnaissent en tant que Rif française : « *je rajoute toujours derrière : « oui je suis du Rif ». (...) Je ne peux pas m'arrêter à dire je ne suis que marocaine.* » (l.340-341). Pour elle le lien qu'elle peut entretenir avec son pays d'origine ne la définit pas en tant que telle. Elle a ce besoin de compléter son identité lorsque quelqu'un de l'extérieur la définit en tant que marocaine. Lorsque nous lui avons demandé de classer certaines de ses caractéristiques, elle nous a répondu : « *Moi je suis rif, musulmane, française* » (l.500).

Il est intéressant de voir la place de la religion entre ses deux origines supposées. Peut être qu'inconsciemment la religion lui permet d'établir un lien entre sa terre d'origine et celle dans laquelle elle évolue ? Dans tous les cas elle nous confiait, le désir aussi de ses parents de la voir se marier avec un Rif qui ferait partie, selon leurs dires d' « un homme de parole », qui ne divorcerait pas pour une simple raison. Comme elle nous le disait, elle a baigné dans cette éducation mais ce n'est pas pour autant qu'elle croit en cela. Pour elle aucune distinction entre un homme Rif et les autres. Tout de même elle attachait une grande importance, malgré ses croyances religieuses, à ce que son futur époux ait les

mêmes origines qu'elle : « *Non pour moi c'était Rif et musulman. Pour te dire à quel point. Normalement c'est d'abord musulman. Si on prend l'islam c'est d'abord musulman, mais que j'aille dire à mon père je vais épouser un égyptien musulman. (Rires). (...) il n'aurait pas été heureux comme aujourd'hui avec un Rif* » (l.367-372). Il s'agissait avant tout pour elle de trouver un juste milieu entre le désir inconscient de ses parents de faire en sorte que leurs origines rifaines perdurent et ses envies à elle, de jeune femme occidentalisée. On remarque bien cette importance de la place des parents dans ce choix qui, de surcroît, prédomine les principes même de sa religion. Elle nous donne ci-après un exemple qui nous montre combien ses origines participent à sa définition personnelle ; « *Pour te dire à quel point je suis rif, (...) j'ai pris un DJ pour mon mariage, pour qu'il me passe de la musique RIF. (...) enfin voilà, c'est mon identité, c'est moi* » (l.603-605). Pour elle il était inconcevable de faire intervenir un groupe de musiciens avec essentiellement des chansons arabes. Voilà, encore un signe de son appartenance rifaine prononcé.

Nous avons tout de même relevé au niveau de Fatiha une tendance à appartenir à un groupe et à s'en détacher selon le contexte. Exemple, lorsqu'elle nous dit appartenir à la communauté maghrébine et quelques lignes plus tard à s'en extraire en disant : « *j'ai des copines arabes qui s'habillent en débardeur nous les rifaines jamais tu nous verras comme ça* ». Nous voyons bien là, les possibilités que peuvent offrir l'identité, au niveau multifacettes comme nous avons pu le voir dans le cadrage théorique avec Lucy Bagnat. Il s'agit là de « multi- identité » dans la mesure où parfois les personnes interrogées vont se dire appartenir à la communauté majoritaire (maghrébine) et parfois vont s'en détacher, ils « bricolent » en fonction du contexte, c'est une forme d'adaptation sociale. Nombreux sont comme Fatiha a insisté sur un sentiment de fierté. Hind nous dit « *je suis fière de mes origines et je n'ai pas honte de le crier au et fort ainsi que de ma culture* » (Hind, l.42). Ce qui est intéressant là, c'est le fait qu'elle évoque le sentiment de honte, comme si ses parents avaient eu honte de le revendiquer. C'est peut être pour ça d'ailleurs qu'elle dit pouvoir le « crier haut et fort ». Ce sentiment de fierté revient souvent surtout au niveau des personnes appartenant au groupe rif. Yamna nous dit aussi être « *une rif et fière de l'être, et voilà je suis née en France, et puis... (...) voilà et j'ai même épousé un rifain, un vrai (rire). (...) bais dans ma culture les rifs se marient entre rifs.* (Yamna, l.10- 19).

Par contre nous notons qu'au niveau des autres groupes, le sentiment de fierté est évoqué de façon plus générale, faisant ainsi référence au groupe berbère. Par exemple Mohand dit « *Je suis d'origine Marocaine, surtout berbère. Et je suis fier d'être berbère, pour moi c'est une force. Il faut savoir que ce sont les premiers habitants du Maroc, (...)* » (Mohand, l.10-12). Nous voyons bien là qu'il n'insiste pas sur son groupe d'appartenance amazigh. D'ailleurs il rappelle la présence des berbères sur le territoire marocain comme étant les premiers.

En effet, au niveau de l'échantillonnage, les jeunes rifains en évoquant leur part de berbéricité, ont souvent rajouté le groupe d'appartenance (rif). Par ailleurs, le fait de partager une histoire commune, plus spécifique quant à la guerre du rif et de son principal protagoniste⁶⁵ (Abdelkrim Al-Khattabi) renforce ce sentiment identitaire (100% rif), comme vous pourrez le voir ci-dessous

(...) je crois que c'est grâce à lui, tu vois, c'est lui qui nous a donné cette fierté grande, tu vois parce qu'on s'est fait avoir, tu vois on était soumis, aux espagnols (...) c'est lui qui a fait qu'aujourd'hui on est fier à 100 % d'être rif. Et c'est pour ça que nous, les rifains on aime bien être entre nous ; cette histoire personne nous l'enlève, cette histoire ya que nous, les rifs qui la partagent. (Walid, l.56-61)

Le fait d'avoir hérité de cette histoire, va faire pour certains qu'ils vont se sentir rif à part entière : « *(...) Ridicule me diront certains, mais ce n'est pas ce que je voudrais être, ou ne pas être, c'est ce que je suis, et rien d'autres.....* »(Azrur, l.12-13)

En outre nous pouvons constater ceux qui attachent une importance aux aspects historiques quant à leur identité. Toutefois, il en existe qui ressentent en eux cette part de berbéricité mais qui ne trouvent pas forcément les mots pour se définir. C'est le cas de Jamila qui nous explique : « *L'histoire des berbères est tellement complexe. Cependant, beaucoup ne savent pas exactement ce que sont les Berbères alors pour raccourcir je dis*

⁶⁵Source :<http://www.franceculture.fr/theme/moduletheme-culture-academie/sciences-humaines/histoire/abdelkrim-et-la-guerre-du-rif>

souvent que je suis française d'origine marocaine mais n'étant pas arabe ». (Jamila, l.16-18). Ainsi, pour pouvoir se définir, elle va mettre d'autres significations tout en signalant qu'elle n'est « pas arabe ». D'autres vont transposer leur histoire à des groupes français pour mieux expliquer l'existence de leur groupe. Fatiha utilise cette méthode là, en nous expliquant : « *Ils ne savaient pas que les berbères existaient. Aujourd'hui ils savent qu'il y a des rifs, des berbères. Je leur disais que c'est un peu comme les basques. Ils ont une identité et bais nous les rifs ; prenez des basques, vous les mettez les rifs et bais c'est ça* » (Fatiha, l.489-491).

Par ailleurs, nous avons ceux qui font une distinction nette, pour ne pas qu'on les définisse en tant qu' « autres ». Cette séparation se fait entre les différents groupes berbères et auprès du groupe majoritaire maghrébin. Lamia nous admet clairement faire cette distinction pour ne pas être confondue. Nous remarquons que plus le sentiment d'identité est fort, plus les particularismes vont avoir une place importante: « *Par contre je l'avoue je fais une grosse distinction entre Rif et les autres berbères, lorsque les gens me disent tes berbères en faisant allusion aux souss. Je rectifie rapidement et précise que je suis rif de Nador* ». (Lamia, l.63-66). Cette différenciation est aussi faite au niveau de la nationalité ou de l'origine marocaine que les enquêtés peuvent avoir. Il devient nécessaire pour eux de se définir de façon claire et précise. Cela peut aller jusqu'à attribuer l'identité rif à profil virtuel. Comme le définit Taylor : « La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens, c'est un besoin vital » (Lukas K ; Sosoe, 2002, 176).

« Moi je ne peux pas juste dire que je suis marocaine ; vous voyez même sur mon compte face book, je ne peux pas juste m'arrêter à dire que je suis marocaine. (...) Il me manque quelque chose. Il fallait que je rajoute rif. (...) Non. C'est paradoxal parce qu'à contrario je te dis que j'ai rien de moins que les autres. J'ai rien de plus, j'ai rien de moins ; je suis juste rif. Je suis de là, je ne suis pas d'ailleurs (...) » (Fatiha, l.493-499)

Nous pouvons aussi constater que plus l'identité sera singulière, moins il existera de lien avec la globalité du groupe berbère : « *Je te fais même une différence entre berbère.*

Un rifain il va me parler, je vais rien capter, rien comprendre. Et je ne sens même pas de fraternité. Entre les 3 différents berbères, je ne sens aucun lien commun. On n'a aucun truc en commun ». (Mohand, l.155-157). Nous voyons bien là qu'aucun lien, même pas historique n'est ressenti quant à la mémoire collective berbère. Par contre lorsque la rencontre avec une personne du groupe spécifique va se faire, une osmose va apparaître. Les individus vont laisser tomber les barrières qu'ils peuvent avoir en temps normal. Automatiquement, une interaction va se mettre en place : « ouais ça fait plaisir, j'en connais pas beaucoup qui savent le parler, donc quand j'en vois un, je parle avec lui ». (Wedira, l.363-364). Aussi, la reconnaissance va passer par la nécessité de préciser aux autres les moindres parcelles identitaires qui les constituent : « Je ne peux pas m'arrêter à dire je suis que marocaine. Je leur disais je suis marocaine mais moi, vous ne devez sûrement pas connaître mais moi je suis rif. C'est-à-dire qu'il fallait que je leur explique que je n'étais pas seulement marocaine ». (Fatiha, l.485-487)

En outre nous avons ceux qui ont nourri un fantasme d'identité culturelle à partir de souvenirs d'enfance, de reportages, de lectures. En effet, le manque de connaissance, du pays dont est issue cette identité berbère (Maroc) leur est pour ainsi dire, vecteur d'un engouement pour cette identité. Certains le reconnaissent en nous disant :

« Je suis marocaine vivant en France. J'ai un attachement particulier avec mon pays d'origine, car je suis très traditionaliste. J'aime beaucoup le Maroc mon pays de part sa culture, ses traditions, ses croyances, son mode de vie mais je n'ai pour l'instant qu'une vision, je dirai un peu « utopique » de ce pays puisque je ne m'y rends que pendant les grandes vacances (...) » (Dounia, l.10-13)

Nous voyons bien là la vision distanciée que les enquêtés peuvent avoir du pays et la construction de cette identité dans un contexte français, à partir de leur éducation et des connaissances qu'ils ont du pays. D'autre part, il y a ceux qui vont attribuer des caractéristiques caractérielles en fonction de l'origine. C'est le cas de Mouna qui en se basant sur son ressenti nous dit :

«Je vois les arabes comme des gens impatientes au sang chaud (s'énervent facilement), contrairement aux berbères (très patients et calmes en général). C'est

mon ressentit, peut-être que je me trompe...Je me sens berbère et je suis fière de l'être mais ça n'est pas le cas pour le statut de marocaine. Je ne me reconnais pas en tant que marocaine. Seulement en tant que berbère (...). » (Mouna, l.58-65).

Il est intéressant de voir jusqu'où peut aller la construction de frontières ethniques.

En outre, il arrive que ce renforcement de frontières ethniques soit dû au racisme que peuvent vivre certains. Ainsi, le repli identitaire va être une réponse ou une forme de défense. Ainsi, la sphère identitaire ethnique peut être amenée à prendre le dessus, comme peuvent le témoigner Nadia et Mohand ci-dessous :

« Musulmane, je me sens marocaine et française (...). On te dit t'es française mais on te dit que t'es française par papier (...). Oui enfin je me sens 90% marocaine ». (Nadia, l. 336-341)

« Si t'es confronté à des problèmes de racisme ou autre, ça te ramène à cette question identitaire ». (Mohand, l.192-193)

En outre, il peut s'agir aussi pour les enquêtés de trouver un équilibre identitaire. Malheureusement, face aux discours politiques qui tendent à stigmatiser des populations ou groupes, nombreux se retrouvent dans des situations de confusions identitaires, ne sachant plus qui être. Pour certains un travail sur eux va s'avérer nécessaire, comme en témoigne Mohand : *« (...) parce qu'on vit une époque où on est tous à la recherche d'une identité, on en apprend tous les jours après quand on sait des choses, (...) Maintenant que c'est plus éclairé, avec du recul et du temps, qu'on a appris des choses, on arrive à être en accord avec nous même ». (Mohand, l.327-333).* Aussi nous avons ceux qui sont dans la confusion, et qui n'osent pas se définir des identités multiples, comme si cela était proscrit. Le poids de la société les conforte malheureusement dans cette définition troublante d'eux mêmes. Nous avons pu le voir avec Amine Maalouf et le questionnement qu'il a des identités multiples. Pour l'auteur plus un individu intégrera à son identité plusieurs spécificités (religion, langue parlée, classe sociale...) plus son identité sera significative. L'auteur met en évidence le fait que cette identité multiple ait du mal à être acceptée dans nos sociétés, où l'identité est habituellement vue comme étant une composante unique. Youssef ressent bien ce sentiment en disant : *« Parce que justement j'ai ce problème*

d'identité quoi, après tu te considères pas, marocain certes, mais pas vraiment arabe. (...) en fait c'est un peu une contradiction. (...) L'arabe fait partie de mon bagage, héritage, ouais mais du coup ce n'est pas évident de me positionner, (...) » (Youssef, l.79-89). Nefza aussi ressent ce chamboulement mais a su faire la distinction au fil du temps, des années et de son choix d'orientation (étudiante en langues arabes) : « (...) je me sens française d'origine arabe, alors il y a pas du tout de berbère là-dedans. Pourquoi ? Comme je disais, on ne le voit pas forcément, enfin pour moi c'est un peu mélangé à la culture que j'ai, pour moi c'est de l'arabe et quelque chose. Après au fil du temps, je vois quand même qu'il y a une différence (...) » (Nefza, l.51-54).

Ensuite il y a ceux pour qui cette identité représente un cheminement au niveau de leur vie en tenant compte de leur passé et de leur avenir. Pour cela il s'agira d'une volonté d'émancipation du groupe majoritaire maghrébin.

« C'est souvent mal vu de faire des différences entre groupe de même supposée origine ou de même religion. Mais ça c'est avant tout parce que le mot "Nationaliste" a tellement été sali, dévié de son sens premier, que pour beaucoup de gens, dans leur inconscient ,être Nationaliste ou se revendiquer Amazigh c'est être Raciste, aimer les règlements de comptes, les conflits...etc. Alors que non. Etre Amazigh aujourd'hui, c'est avant tout exiger d'abord de SOI un changement profond et radical, une volonté de s'émanciper, et de pouvoir voir le peuple Amazigh s'émanciper, re-découvrir son passé, d'approfondir ses connaissances en toutes matières..... » (Azrur, l.67-75)

Par ailleurs, nous avons ceux qui utilise cette identité non pas dans la revendication mais comme élément constitutif de leur identité : « *Je sens que le fait d'être berbère ce n'est pas être arabe, c'est un peu nos ancêtres, je ne vais pas le revendiquer comme certains jeunes comme moi qui vont avoir le signe rifain parce que j'ai moins baigné là dedans* ». (Souad, l.64-67). Aussi il y a ceux qui vont utiliser cette identité comme support dans leur activité professionnel (Mohand travaille dans un centre social) et donc comme moyen de mieux aborder le public qui peut partager les mêmes références culturelles que lui. En effet pour lui « *Le fait d'être d'origine berbère m'empêche d'avoir une barrière,*

d'avoir une barrière avec les français d'origine berbère de deuxième génération. C'est bizarre j'ai l'impression de me retrouver en eux », (Mohand, l.52-55)

Par ailleurs, nous avons ceux qui vont se définir selon le pays dont ils sont originaires. C'est le cas de Nadia qui nous dit se sentir : « *Oui enfin je me sens 90 % marocaine. En fait j'ai deux cas (rire) je suis irréversible ça dépend d'où je suis. Non voilà mais, c'est vrai (...) avec la société, le gouvernement. On te le fait comprendre que t'es pas française. Tu vois ce que je veux dire. On te le fait comprendre même si je te dis que je le suis. Après au bout d'un moment tu te le dis dans ta tête que t'es pas française. Tu comprends ?* ». Nous observons qu'il y a une identification au pays, non pas par dépit mais presque. Le fait qu'on ne l'accepte pas en tant que française, va renforcer sa part d'appartenance au Maroc, même si elle n'y a passé que quelques années et pour lesquelles elle n'a aucun souvenir. Pour elle il s'agit de stigmatisation de la société, à laquelle elle va être confrontée par la suite. Malgré cela, elle nous propose une disposition différente de Fatiha, en ce qui concerne sa propre définition. Il est à noter que toutes les deux sont rifaines. Nadia nous dit qu'elle est : « *Musulmane, je me sens marocaine et française. Franchement les deux. Même si avec le débat sur la laïcité plus trop. Parce qu'on te met à l'écart quand même. On te dit t'es française mais on te dit que t'es française par papier. Alors que j'ai fait ma scolarité ici. Je connais même plus de trucs que certains français. Alors pour te dire* » (l.336-339)

Elle semble être affectée par les débats engagés dans le contexte actuel français, qui malgré eux, stigmatise des populations françaises. Elle fait partie de ceux qui ne se sentent pas citoyen parce qu'on leur fait croire qu'ils n'en ont pas les caractéristiques. On sent bien chez elle qu'elle a conscience de sa double culture, mais que celle-ci l'emmène constamment vers un chemin semé d'embûches.

Ouarda ne fait pas de distinction entre ses origines et sa religion. Pour elle la religion occupe une place importante dans sa vie. La question de l'identité ne s'appuie pas sur son origine réelle ou supposée. Elle nous dit : « *je considère mon appartenance religieuse, tu sais si je devais faire un classement, je mettrais l'appartenance religieuse au-dessus de l'appartenance ethnique même si elle reste une fierté : je suis berbère et marocaine, arabe les deux. Mais je mets en priorité l'appartenance religieuse. (...) parce*

que je considère le côté spirituel de l'être humain comme un plus, c'est ce qui fait sa richesse » (l.172-178). Ce qui est intéressant à soulever est qu'elle se définit en tant que berbère et arabe. Ses deux parents sont berbères, donc nous pouvons supposer là, que se définir en tant qu'arabe, relève de l'éducation qui lui a été apportée, de la langue transmise... Pour elle l'appartenance ethnique n'a pas d'importance, ce qui la définit principalement ce sont ses convictions religieuses.

Dans sa situation, ses origines relèvent plus de l'ordre de l'intime et non de la revendication ou de l'affichage. Elle nous l'explique : « *Je n'ai pas envie de devoir expliquer les choses, c'est très intime. Je sais que je suis berbère (...) Mon nom est berbère (...). Mais si c'est un français, il n'y voit que du feu, pour lui c'est la même chose (...)* » (l.273-282). Elle semble persuadée que son patronyme à consonance berbère, ne la distingue pas du groupe des maghrébins. Pour elle cela n'est pas dérangeant dans la mesure où elle ne tient pas à justifier son appartenance comme peut le faire Fatiha (E1).

Nous avons relevé avec Farida plusieurs contresens au niveau de sa propre définition. Cette jeune femme se présente en tant que : « *« marocaine d'origine berbère en fait. Mais si tu veux le « marocaine d'origine berbère » il sort spontanément (...) les gens savent directement que je suis née en France. Je ne suis pas maghrébine. Je suis française d'origine maghrébine* » (l.108). Pour elle le fait d'être française relève de l'évidence auprès des autres donc automatiquement elle se présentera selon l'origine de ses parents sachant qu'elle est née en France. Il est intéressant de soulever la distinction entre le fait d'être maghrébine et d'origine maghrébine. Ce genre de lignée, participe à la continuité de cette nomination de groupe de l'intérieur. Elle considère ses parents comme étant des maghrébins, elle-même d'origine maghrébine. Et ses enfants... ? Qu'en sera-t-il de ces derniers? Il est difficile pour nous d'analyser ce type de définition mais il nous paraît important de le soulever. Par la suite elle se contredit en nous signalant : « *maghrébin tout court c'est ceux qui sont là bas* ». En effet nous voyions bien là, la confusion qu'elle porte à la dénomination de « maghrébin » qui est une construction française, à l'égard des anciennes colonies (« les recherches de l'ethnicité en éducation »).

En outre Farida revient sur ce qui la définit : « *Oui je me sens française c'est-à-dire dans le sens, (...) où j'ai grandi dans ce pays (...) en fait je ne peux pas me définir* » (l.185-187). Pour elle impossible de s'auto-identifier. Peut être que la présence de multi-facettes au niveau de l'identité sociale, ne la rassure pas. Nous pouvons supposer qu'il est

inconcevable pour elle de se définir au travers de plusieurs identités ; signe qui selon elle montrerait qu'on ne sait pas qui on est. Au cours de la discussion elle revient sur son auto-définition : « *Je crois que je me suis trompée tout à l'heure quand je t'ai dit que je me définissais comme française et puis marocaine. Je pense que je me définis comme franco-marocaine. (...) j'ai la nationalité française mais dans mon cœur je suis plus, dans mon cœur et ma façon d'être je suis plus marocaine et berbère que française* » (l.187-191). Pour elle ce qui relève de sa définition relève essentiellement de ses affects avec le pays d'origine de ses parents. Etre française ne relève que de l'ordre administratif. Pourtant nous avons en face de nous une fille tout à fait insérée dans sa vie sociale et professionnelle et qui s'habille de façon occidentalisée.

Malika aussi nous donne une définition d'elle-même : « *je vais faire la petite fille pourrie gâtée je vais dire que je suis française du fait d'être née en France et d'avoir grandi en France et d'avoir une double culture marocaine berbère et française mais je dirais que je suis française après chacun pourra dire ce qu'il voudra mais je pense que j'ai plus une culture française, environnement français.* » (l.228-231). On souligne bien là sa volonté de distanciation avec ses propos. Nous pouvons supposer que le fait de se définir en tant que française, représenterait pour elle une sorte de trahison au groupe auquel nous pouvons appartenir. En effet, en introduisant son propos par « petite fille gâtée », elle doit peut être se sentir mal à l'aise, dans la mesure où elle ne sait pas, comment « nous », (partageant les mêmes références culturelles qu'elle) nous nous définissons. Nous le voyons bien aussi, lorsqu'elle conclut avec « chacun pourra penser ce qu'il veut », comme si se définir en tant que français auprès des siens, serait une sorte de trahison. Nous relevons aussi qu'elle a conscience de sa double identité et va même introduire une variante comme nous pouvons le voir ci après : « *je suis issue d'une double culture, parce qu'après double culture, c'est triple culture* » (l.385-386). Nous voyons bien qu'elle fait une distinction entre la culture arabe et berbère qui sont toutes deux issues du même pays. A cela elle rajoute sa culture française qui lui permet de s'identifier ici. D'autre part nous voyons qu'elle se base sur des propos généraux qui peuvent lui apporter une confusion. Elle nous rapporte que : « *tout le monde dit que berbère et marocain ce n'est pas la même chose donc je suis berbère et marocaine et française* » (l.390-391). Perdu dans le « sens commun » (Bourdieu) du groupe majoritaire, elle n'inclut pas les berbères au groupe des

marocains et désigne même les arabes sous la forme de marocains, en discernant bien les berbères d'eux.

Fatima, se sent comme d'autres personnes interrogées : « *marocaine, dans ma tête dans mon cœur je suis marocaine. Mais voilà, on vit en France donc il faut s'adapter* » (l.74-75). On sent bien de sa part un réel besoin de se définir marocaine. Comme Nadia (entretien n°2), elles vont se caractériser comme étant françaises qu'au niveau de leur carte d'identité. Il faut tout de même signaler qu'elles ont adopté des modes de vie occidentalisés mais qu'elles ont ce besoin de retrouver des éléments de leur culture : « *Mais sinon quand je rentre chez moi, je mange arabe, je parle arabe, je m'habille arabe, euh, voilà. Et ça manque ici la semaine* » (l.75-77). Le fait de retrouver leurs familles leur permet de conserver un équilibre culturel et de renforcer les liens du groupe. Comme le dit D. Juteau, (1999, 168) cela relève des particularismes qui se situent au niveau des tâches universelles. Fatima nous confie tout de même sa difficulté à se définir auprès des membres de sa famille au Maroc : « *Quand je suis avec ceux de ma mère je dis que je suis une rafia, quand je suis avec ceux du côté de mon père je dis que je suis chelha, pour leur appartenir* » (l.143-145). On souligne bien là une stratégie d'adaptation pour conserver sa place auprès des deux groupes culturels.

Souad et Youssef se rejoignent au niveau de leur définition dans la mesure où ils n'ont qu'un seul parent marocain et sont nés en France. Chez eux nous allons aussi voir apparaître des stratégies adaptatives. Souad se définit de la façon suivante : « *Je suis plutôt de culture française chez moi on parle français (...) Je ne suis pas croyante du tout, j'ai même mes parents qui sont athées. Il y a toujours cet amalgame entre culture et religion on m'a toujours jugée sur ça. (...). Je bricole un peu en fonction des gens, mais ouais je vais expliquer aussi* » (l.103-114). En effet dans la mesure où elle a étudié la civilisation arabo-musulmane et ayant un prénom à consonance arabe, l'entourage qui la constitue fait souvent l'amalgame comme elle le dit clairement « culture et religion ». Ayant le désir de se rapprocher de ses origines et le besoin de rencontrer des personnes d'origine arabe, comme elle nous le confiait, elle est amenée à s'adapter. La plupart des personnes qu'elle a rencontrées ne se sont pas posé la question des croyances, pour elles cela relève de l'évidence. Souad évite aussi de mettre en avant ses croyances afin de n'être pas exclue du

groupe. Comme elle le dit, elle est amenée à bricoler en fonction des gens, des situations. Elle va plutôt mettre en avant ses origines dans le but de camoufler ses opinions.

Youssef, par son profil atypique, n'attire pas l'attention sur ses convictions. Il se définit de la façon suivante : « *je suis français mais je dis je suis germano-marocain et des fois je dis l'inverse je dis je suis marocain-germano (rires). Voilà parce que je suis né sur le sol français, j'ai la double nationalité* » (l.102-105). Youssef va utiliser ses origines comme étant des atouts. Selon le contexte, il décidera de mettre en avant certaines facettes de ses origines. Ce profil nous renvoie, en quelque sorte aux nouvelles théories de l'ethnicité nommée aux Etats-Unis « *Dime store ethnicity* ».

Nous avons relevé auprès d'Assia plusieurs contradictions, nous pensons qu'elles sont dûes à la définition même qu'elle se fait d'un arabe. En effet, lorsque nous lui avons demandé de se définir celle-ci nous a répondu : « *je suis musulmane, arabe, je suis croyante. Je vis ma religion mais ça ne m'empêche pas* ». Juste après, elle complète son propos en nous apportant comme complément : « *Enfin je suis musulmane, maghrébine, enfin voilà quoi (...) je me sens bien à tous niveaux* » (l.169-173). Nous constatons là qu'elle a remplacé « arabe » par « maghrébine ». Effectivement, la deuxième proposition correspond à sa situation actuelle dans la mesure où ses parents sont rifains, Assia est née là-bas et elle ne parle que le rif. Il est quand même intéressant de relever cette contradiction car quelques lignes plus tard elle revient dessus en nous disant : « *Je suis dans un premier temps musulmane et je suis rif, en fait non. Enfin pour moi c'est pareil. Je suis arabe, on me dit t'es arabe, je dis oui* » (l.175-176). Ses convictions religieuses ont une place importante dans sa définition personnelle. Ensuite, nous pouvons voir que l'élément culturel « rif » est venu remplacer l'appartenance au groupe maghrébin. A ces retours incessants Assia tente de se justifier en nous disant qu'elle ne se pose pas des questions sur ce qu'elle est, mais qu'il s'agit du contexte dans lequel on lui demandera de se définir. Pour elle, se définir en tant qu'arabe, fait référence au groupe majoritaire de maghrébin. Ainsi se définir en tant que rifaine est pour elle de l'ordre du détail, du complément : « *Mais si tu me poses la question, vraiment t'es quoi ? Oui je suis rif, je viens du Maroc, je suis rif quoi* » (l.187-188).

Il est intéressant de souligner au niveau des différentes personnes interrogées ce qui peut relever de la globalité et du détail, même si on remarque certaines corrélations au niveau des parcours de vie.

Mohand lui met en avant ses origines lorsqu'il se présente : « *Je suis d'origine Marocaine, surtout berbère. Et je suis fier d'être berbère, pour moi c'est une force. Il faut savoir que ce sont les premiers habitants du Maroc* » (l.10). Pour lui aussi, la mémoire collective le représente et il s'attache à la mettre en évidence pour le caractériser. Il est plus dans une démarche de revendication identitaire lorsqu'il nous dit « être fier d'être berbère ». Tout de même il fait la distinction entre ses convictions et ses origines avec lesquelles il a pris certaines distances. C'est donc en fonction de ce qui les définit que nous allons explorer la vision qu'ils ont de leur culture ainsi que le rapport qu'ils entretiennent au pays d'origine.

Nombreux sont ceux comme Ouarda, qui ont été arabisés de part entre autre l'apprentissage de la langue arabe mais qui vont tout de même s'identifier comme berbères : « *Donc je suis plus berbère qu'arabe (rire). Même si de génération en génération on a perdu le berbère, on parle plus l'arabe ; mais je pense que mes origines sont à 100% berbère. Donc voilà, c'est berbère, vraiment je pense que le Maroc euh, il s'arabise mais ses origines sont 100% berbères* ». (Ouarda, l.291- 293). L'image qu'elle a de sa berbéricité est plutôt située au niveau de l'origine ethnique, que de son identité intérieure.

De ce fait il est nécessaire pour nous, de nous intéresser à la perception que ces jeunes ont du groupe berbère en France.

4.3.3. La définition du groupe par ses membres

Comme nous avons pu l'évoquer, la culture berbère en France prend place depuis quelques années. Les berbères ont toujours vécu en France mais l'arrivée des particularismes a provoqué l'émergence du groupe, hors de sa majorité (maghrébine).

Certains vont soulever le sentiment de solidarité de ce groupe comme Mazigh qui nous dit que : « *La culture amazigh en France est présente il y a une sorte de solidarité entre rifs. J'assiste aux mariages rifs, rien d'exceptionnel mis à part la séparation hommes/femmes. Mon identité est de ce qui a de plus normal, et pour la plupart des rifs également jeunes, travailleurs, curieux de la vie* ». (Mazigh, l.18-21). Ouarda rejoint cet avis et insiste aussi sur le fait qu'il faille : « *garder cette unité du peuple marocain sinon*

on va dans des délires revendicatifs régionaux, c'est de la folie et c'est difficile parce que les berbères sont très dispersés au Maroc. Ils sont différents, leurs dialectes sont différents, leurs cultures, leurs habillements, leurs traditions sont différents ». (Ouarda, l.267-270)

Cette unité est vraiment ressentie auprès des enquêtés, surtout au niveau du groupe des rifains qui vont chercher à retrouver les leurs. C'est ce sentiment là que ressent Fouda qui est rifaine mais qui n'adhère pas au fonctionnement du groupe de part certains comportements (le fait de vouloir rester qu'entre eux etc.). Elle nous confie avoir : « (...) *l'impression qu'on cherche aussi à se regrouper à faire une équipe, voilà parce que j'ai beaucoup de monde qui vient me parler, qui me dit tu es rifaine et moi je leur dis pourquoi il me dit ça, et moi je dis oui mais pourquoi. Il me dit c'est pour faire connaissance avec toi et que ce soit une femme ou un homme, et j'ai l'impression qu'ils cherchent à tous se regrouper, voilà ils veulent garder contact entre eux* ». (Fouda, l.273-277)

D'autres enquêtés nous évoquent les changements qui ont contribué à l'existence du groupe. Eux aussi, constatent ce phénomène : « *Je trouve que la culture berbère s'est développée, en effet aujourd'hui on entend plus parler de rif et chleuh qu'auparavant* ». (Lilia, l.33-34). D'autres pensent que ces changements sont dûs à une sorte de « choc des cultures » où pour exister par rapport aux autres, une émancipation s'avère nécessaire. C'est le ressenti de Dounia qui nous dit :

« Je pense qu'il y a des changements mais c'est normal puisque la culture berbère est confrontée à la culture française et marocaine en général pour l'essentiel. Ensuite elle est confrontée à d'autres cultures étant donné la diversité des populations qu'il y a en France ». (Dounia, l.60-62)

Pour Wedira ce changement est dû au besoin de reconnaissance manifesté par les personnes dont les origines sont berbères, et qui n'ont pas toujours insisté sur leur identité, il y a quelques années de ça. L'enquêté en question nous dit : « *depuis quelques années ça commence, ça commence un peu plus, parce que moi je trouve que par exemple avant les gens ils ne disaient pas toujours je suis berbère. Et après, moi je remarque qu'il y a beaucoup plus de gens qui disaient je suis berbère, et on dit : ah oui je connais les berbères. Moi j'entendais beaucoup plus de berbère après* ». (Wedira, l.152-155). Pour

elle ce changement est dû aux reconnaissances qui ont pu être attribuées au niveau du pays d'origine (Maroc) et qui ont des répercussions aujourd'hui sur les marocains vivants à l'étranger. Elle nous avoue être *«vraiment contente, mais c'est ce nouveau roi, enfin voilà il a enfin admis l'existence berbère. Alors que le précédent il les mettait de côté quoi »*. (Wedira, l.346-347)

Pour d'autres le groupe berbère dans sa globalité est perçu comme une libération. Avec le témoignage de Hedda, nous ressentons bien la difficulté qu'elle a eu à être associée à un groupe, au sein duquel elle ne se reconnaissait pas. Aujourd'hui elle sent qu'elle peut aborder des sujets culturels de façon décomplexée (avec les siens). Plus de risque d'être jugé dans la mesure où la définition du groupe a évolué à travers les médias (existence d'un centre culturel berbère de France à Drancy, événements berbères médiatisés...). Ci-dessous les propos tenus par l'enquêté:

« (...) je sens qu'on est plus libre, quand on est enfant on est moins sûr de nous-mêmes, on était connu berbère comme étant des personnes renfermées, et tu vois maintenant on est plus libre, on communique avec tout le monde berbère, on peut parler de tribu aussi quoi, donc c'est important. Alors tu vois par exemple, avant on mettait tout le monde dans le même sac marocain, arabe berbère mais nous, tu vois, j'ai l'impression que les médias ont fait que maintenant on distingue quand même le berbère et l'arabe, et ça, et ça c'est important je veux dire. On a la reconnaissance, on est reconnu quoi ». (Hedda, l.279-285)

En outre, nous avons ceux qui nous évoquent les difficultés du groupe en France. Une des premières est le fait qu'il soit minoritaire. Pour Lamia, la culture est *« Elle est certaines fois un peu étouffée, oubliée mise de côté »*. (Lamia, l.29). Zaïna, elle, nous évoque le fait que les principales activités culturelles berbères soient concentrées en Ile de France : *« elle est très focalisée dans un seul endroit : Asnière-Gennevilliers et par conséquent très peu d'associations culturelles existent (...) »* (Zaïna, l.22-27). Wedira rejoint les propos de Zaïna en évoquant le manque de visibilité de la culture au niveau du territoire français. *« (...) moi je la trouve un peu effacée, la culture berbère en France. Je trouve ça dommage. Et...(...) mais c'est-à-dire que ce sont les marocains qui triment quoi »*

comme toujours » (Wedira, l.21-25). Elle ajoute aussi le fait que « (...) ils les mettent tous dans le même sac: les marocains et les berbères. Après ce sont les cultures, je pense que ce sont les mêmes quoi ». (Wedira, l.40-41).

A ces propos nous notons une confusion qu'elle fait entre le terme « arabe » et « marocain ». À cela, nous avons aussi pu remarquer le fait qu'elle assimile les deux cultures entre elles, qui sont dans les faits, assez différentes.

Enfin, le groupe se montre sous une nouvelle forme aujourd'hui. Le fait de mettre en avant tous ces éléments culturels, qui ne l'étaient pas forcément avant, participe à un sentiment de reconnaissance.

(...) je pense que c'est bien de montrer qui on est aujourd'hui, montrer nos racines, nos origines, montrer qu'on n'est pas comme les arabes et c'est bien de montrer ça aujourd'hui en France, (...) Voilà, aujourd'hui il faut montrer qu'on existe en France. On a entendu parler des arabes, des maghrébins, ça va un moment ! Maintenant, il faut que les gens fassent cette différence, qu'il voit qu'il y a aussi des rifs, des amazigh et tout ça quoi. (Walid, l.177-183)

Nous voyons bien là que l'existence du groupe berbère en général et surtout des sous groupes (en particulier rif) sont dans un processus d'émancipation de la majorité. Ainsi, la reconnaissance des autres groupes, devient alors nécessaire à la conservation du groupe en tant que tel. Si reconnaissance il n'y a pas, il est possible qu'une forme de communautarisme s'inscrive véritablement.

4.3.4. Les stratégies de redéfinition

Au cours de notre enquête, certains entretiens ont fait ressortir divers types de stratégies. Ainsi, nous avons souhaité extraire les principales formes de stratégie. S'agissant de jeunes français d'origine marocaine berbère ou socialisé jeune en France, nous avons voulu comprendre sous quelles formes, les personnes concernées se définissaient. De notre analyse, sept formes stratégiques identitaires se sont dégagées :

La stratégie de reconnaissance – celle qui consiste à mettre en évidence les particularismes propres au groupe. Il va s’agir d’expliciter à son interlocuteur un maximum d’informations concernant la spécificité du groupe. Le but étant d’éviter les confusions ou toutes formes d’amalgames avec d’autres groupes. Les personnes vont donc développer diverses façons leur permettant de savoir l’appartenance du groupe. Ci-dessous des personnes qui entrent dans cette forme de stratégie (Fouda, Onessa, Jamila, Hedda et Walid) :

- « *Je ne suis pas arabe. Je suis berbère ou amazigh (je préférerais que l’on nous appelle amazigh car, à mon sens, le mot berbère avait plutôt une connotation péjorative du fait de la non compréhension de notre langue dans l’antiquité). Mes traditions sont amazighes* ». (Jamila, l.79-81)
- « *J’aime bien compléter à chaque fois et dire que je suis berbère après de le revendiquer* ». (Onessa, l.515)
- « *(...) c’est vrai la plupart des gens, ils le mettent qu’ils sont berbères en tout cas pour qu’ils apparaissent dans le profil, donc tu te rends compte que c’est important pour eux qu’ils le mettent quoi. (...) mais non je ne l’ai pas mis. Mais j’aurais quand même pu le mettre sans problème je pense. Juste pour compléter quoi, (...) le petit signe amazigh ça me dérange pas non plus, ça me dérange pas quoi, je trouve que ça attire l’œil. Je me dis alors regarde il est berbère et puis voilà quoi* ». (Onessa, l.524-533)
- « *Bon par exemple il y a des groupes sur Facebook, c’est des rif, j’étais dans un et voilà j’aime bien et parfois et même il y a des photos de personnes du rif, et j’aime bien les voir parfois les gens rif, (...)* » (Fouda, l.210-212)
- « *(...) je leur pose la question pourquoi ils veulent savoir que je suis du rif, ils me disent parce que comme ça on est entre nous. Et moi ça me gêne* ». (Fouda, l.279-280)
- « *Après si on parle plus, je vais peut être amorcé en disant que je suis rif et puis voilà quoi* ». (Fouda, l.284)
- « *(...) je m’intéresse davantage, je pose des questions en profondeur, est-ce qu’il est marocain, de quelle origine il vient du Nord du Sud, s’il vient de chez moi ou pas, et maintenant c’est bizarre parce que avant, je m’arrêtais juste à l’origine algérien,*

tunisien, marocain alors que maintenant, je dis t'es marocain d'où exactement, est-ce que t'es berbère, est-ce que t'es chleuh, donc effectivement là je m'intéresse davantage, comme quoi ».(Hedda, l.227-232)

- « (...) on veut vous montrer aux autres qui on est et c'est tout, donc voilà, pour moi j'aime bien ceux qui montrent au contraire que les jeunes reconnaissent et comme ça ils savent et comme ça ils ne se font pas marcher sur les pieds donc voilà (...) » (Walid, l.171-173)

La stratégie situationnelle – cette forme de stratégie va comprendre la posture de l'individu. En effet, selon le contexte et la personne qu'il aura en face de lui (français autochtone, français d'origine, marocain résidant au Maroc...), le sujet va adapter sa réponse concernant son identité. Pour certains il va s'agir de ne pas compliquer les présentations auprès de l'interlocuteur. Pour d'autres, l'identité va relever de l'intime et donc, ne sera pas dévoilée. Aussi, en fonction de l'endroit où ils se situent (Maroc ou France) et des us et coutumes du pays donc, l'identité évoluera. Nous tenons à signaler que cette forme de stratégie nécessite tout de même, une certaine capacité d'adaptation et de connaissance de sa personne. Hind, Ouarda, Fouda et Mohand ont vécu ce genre de situation et nous les ont confiés :

- « Si je parle à un français ou autre je lui dirai je suis française d'origine marocaine si je parle à un marocain je dirai je suis moitié cheulha et moitié arabe (Hind, l.14-15)
- « Ça dépend, ça dépend qui j'ai en face de moi. Je n'ai pas envie de devoir expliquer les choses, c'est très intime. Je sais que je suis berbère, mon nom, quelqu'un qui connaît bien le Maroc va tout de suite voir que je suis berbère. Mon nom est berbère. Mais si c'est un français, il n'y voit que du feu, pour lui c'est la même chose, je lui dis je suis d'origine marocaine, arabe. Ça ne le concerne pas plus que ça. Et donc voilà mais si c'est un marocain, oui je lui dis bien sûr ». (Ouarda, l.273- 278)
- « Ouais, parce que quand je suis en France j'utilise des codes de citoyens, des codes français, les codes de la société française. (...) Donc j'ai deux codes différents, deux façons de faire, deux manières différentes ». (Mohand, l.198-202)

- « (...) quand je suis à l'extérieur je suis française, quand je suis à l'extérieur avec mes amis je suis les deux, quand je suis à la maison je suis marocaine mais bon, je suis aussi française voilà quoi ». (Fouda, l.153-155)

La stratégie globale – elle consiste à ne pas rentrer dans les détails au niveau de la définition identitaire. Au contraire, les enquêtés vont chercher à « se fondre dans la masse ». Il n'y a pas forcément un désir de reconnaissance distinct. Les enquêtés Nadia et Nefza nous font apparaître certains éléments qui font que nous les retrouvons dans cette forme stratégique :

- « Après quand on me dit de quelle origine tu es ; je ne dis pas je suis rifaine, je dis que je suis marocaine ». (Nadia, l.192-193)
- « En fait, quand on me demande généralement je dis: je suis française d'origine marocaine ». (Nefza, l.66)

La stratégie d'évitement – il va s'agir là, d'une volonté exprimée à être identifié en tant que berbère et non comme arabe. Ainsi, les personnes vont insister sur le fait qu'ils ne sont pas arabes. Pour eux, l'assimilation à ce groupe (maghrébin) est vue de façon péjorative. Ci-dessous, Nefza nous raconte un échange qu'elle a eu avec des berbères. Par ailleurs, autre forme d'évitement pour Hedda qui va s'abstenir de spécifier son identité de peur de heurter ses interlocuteurs arabes.

- « (...) ils me disent qu'ils sont berbères. Ils me disent, on n'est pas arabe. Nous on n'en veut pas, on est berbère ». (Nefza, l.90-91)
- « Effectivement tu vois c'est bizarre mais, parce qu'il y a beaucoup d'arabes qui mettent cette barrière entre arabe et berbère, et malheureusement aujourd'hui tu peux pas trop parler avec eux, de peur de les blesser donc, tu dis juste je suis marocaine, je suis marocaine. Tu

vois ici le feeling il n'y est pas, tu dis juste, je suis marocaine et puis basta quoi. (...) » (Hedda, l.246-249)

La stratégie de renforcement – elle va consister à accentuer et donc renforcer, les caractéristiques identitaires propres au pays de naissance ou de socialisation. Ainsi face à un autochtone qui le questionnera sur ses origines, l'enquêté va exacerber son identité française pour ne pas être considéré comme étranger ou étant d'origine de. Il faut savoir que le sujet sait où son interlocuteur veut aller. C'est pour cela qu'il déjoue les intentions de la personne qui se présente à lui.

- *« Alors des fois, je vais pas te mentir, certains me disent : « toi tu as des origines, tu as l'air typé. Non je leur dis que je suis française. Parce que je vois où ils veulent en venir. (...) Donc il faut que quelqu'un, qu'il sache que je suis française ». (Nefza, l.323-326)*
- *« (...) moi je suis marocaine mais je ne vais pas revendiquer ce que les Français pensent de ce que je suis, c'est-à-dire marocaine » (Nefza, l.336)*

La stratégie parentale – Il va s'agir des choix que vont réaliser les parents en matière de transmission de la langue. Les parents vont préférer l'apprentissage d'une langue à une autre, en fonction du futur usage. Par exemple pour certains parents l'enseignement de l'arabe permettra un meilleur usage au niveau du pays d'origine (Maroc : 1^{er} langue officielle l'arabe). Cette stratégie a été le cas pour Onessa qui nous explique :

- *« (...) on a eu une discussion, et elle ne regrettait pas, (rire) je lui ai dit au « fait pourquoi tu ne m'as pas appris le berbère ? » ce week-end, je lui en ai parlé et du coup elle m'a dit que voilà, c'était une décision qu'ils ont réfléchi, parce qu'elle savait qu'on ne pouvait pas apprendre les deux langues et que voilà, elle voulait que je parle vraiment bien l'arabe voilà, (...) ». (Onessa, l.227-231)*

Enfin, la dernière stratégie qui se nomme « la stratégie d'adaptation ». Celle-ci s'adresse aux personnes maîtrisant 3 langues dont l'arabe et le berbère. Ainsi, en fonction de l'interlocuteur et du pays, l'enquêté va adapter la langue utilisée. Yamna rentre dans ces caractéristiques là sachant qu'elle est trilingue.

➤ *« Après ça dépend quelle langue elle va parler, si elle parle c'est parler en arabe, si elle me parle en rif je lui réponds en rif, si elle me parle en français je lui réponds en français. Après c'est sur la conversation quoi. Pour moi c'est la même chose au Maroc voilà quoi ». (Yamna, l.244-246)*

Ainsi, nous avons pu voir que les enquêtés développaient des stratégies, selon des situations diverses et variées. A présent nous allons nous intéresser aux déclics qui ont fait que les enquêtés ont développé leur identité berbère.

4.3.5. Le déclic identitaire

Nous avons souhaité évoquer les déclics identitaires des jeunes enquêtés afin de savoir quelles pourraient être les origines de la conscientisation de leur identité berbère ou pas. En fonction des sujets, les raisons vont être diverses. Les entretiens nous ont indiqué deux formes de déclic. Ceux qui s'orientent autour de la culture et ceux qui concernent le religieux. Ce qui a été le cas de Fatiha qui nous explique, qu'après avoir perdu un proche, sa part de religiosité a pris le dessus :

« Moi le déclic ça était deux choses, ça était une rupture qui c'est très très mal passé, la rupture adossée à un décès d'un proche de la famille, le but de se raccrocher à quelque chose, on se raccroche on se dit c'est pas possible la personne elle est juste morte elle est pas juste enterrée là et elle va pas juste se faire bouffer par les vers

alors moi j'avais j'ai besoin de me dire qu'il y a autre chose donc voilà, de là j'ai toujours été musulmane , (...) ». (Fatima, l.207-211)

Pour d'autres comme Nadia, il va s'agir d'une progression personnelle intérieure en rapport avec la religion: *« Ça faisait longtemps que j'y réfléchissais, si tu veux moi « kan sellay » (je fais la prière) après c'est un cheminement. J'ai mis du temps ». (Nadia, l.440-441)*

En outre, d'autres déclics vont s'accentuer autour des éléments culturels. En effet, le fait d'avoir baigner dans cette culture depuis leur tendre enfance, peut amener au cours de la période adolescente ou adulte des formes de pensées. Pour certains le fait de passer des vacances estivales au Maroc, et de ne pas comprendre l'environnement qui les entoure, va susciter cet intérêt. C'est ce qu'a vécu Farida : *« Bais mes origines berbères euh, ouais, je pense que ça été vers mes 13, 14 ans je pense. Quand on était au Maroc, on allait pendant une ou deux semaines là- bas et c'est là que tu te rends compte que franchement t'es pas dedans. Tu comprends la moitié quand ils parlent. Tu ne sais pas trop ce qu'ils font. Là j'ai eu le déclic et j'ai commencé à écouter les chansons, apprendre les mots, mon père m'apprenait un peu tout ça ». (Farida, l.245-249)*

Pour d'autres, la période correspondant à la fin du cycle lycéen et de ses enjeux (BAC) va amener le jeune à réfléchir sur ce qu'il est et où il va aller. Ainsi, avoir le désir de se rapprocher des siens pour mieux avancer dans la vie, peut être une forme de réponse. Cela va aussi entraîner le besoin de s'imprégner des éléments culturels propres au groupe. Souad a ressenti ce sentiment, pour elle : *« Le déclic c'était après le bac, recherche de l'autre de la même origine, j'aimais bien, j'avais besoin de baigner dans ça, dans cette culture que ça fasse partie de moi, que la langue entre en moi moins que les informations entrent en moi, ça été une recherche, j'en ai beaucoup appris, être avec des gens qui n'ont pas peur des autres, être dans le respect, attachée à ces valeurs là » (Souad, l.97-101).* Nefza aussi va ressentir à partir du lycée cette distinction culturelle, et va chercher à comprendre auprès de ses parents. *« Et j'ai commencé à partir du lycée, à voir qu'en voyant à la télé, et je demande à ma mère, des fois, je posais la question à mon père, mais comment on dit ça en berbère ». (Nefza, l.149-153)* Ainsi, le fait de faire partie du groupe et de s'imprégner de l'histoire, va occasionner une vision différente vis-à-vis des autres

groupes et donc une prise de conscience des différences des autres. Mohand, se souvient et nous confie : « (...) *Je ne comprenais pas et j'ai demandé à mon papa de m'expliquer et il m'a fait tout l'historique sur les berbères. Et là j'ai su qu'il y avait une différence entre les arabes et les berbères, c'était vers 14 ans* ». (Mohand, l.242-248). En outre le fait de ressentir auprès du groupe majoritaire maghrébin une différence au niveau des langues, va sûrement susciter chez le jeune une certaine mise en question.

Par ailleurs, comme nous le disions un peu plus haut, l'arrivée des vacances estivales, entraînant les retrouvailles avec la famille de là bas, va provoquer chez certains jeunes un engouement particulier pour la culture du pays (berbère). En effet, le fait de maîtriser un minimum les expressions et les mots du quotidien représente pour eux, une manière d'établir un lien avec ceux de là-bas. Onessa se souvient en nous racontant : « *Une fois quand j'étais jeune, je suis allée dans le salon, il y avait mon père et ma mère qui étaient en train de boire le thé le soir comme d'hab.', je leur ai dit « apprenez-moi le berbère » !(...) C'est vrai, pour parler avec la famille tout le monde, du coup j'ai sorti une feuille, je sais pas, j'ai eu une pulsion et j'ai commencé à écrire toutes les phrases en français (rire)* » (Onessa, l.120-128)

Par ailleurs, nous allons avoir les événements marquants dans une vie tel que le mariage. En effet, le fait d'assister à ce type de soirée, qui met en avant les aspects folklorique d'une identité (tenue traditionnelle, musique, mise en scène, rites...) peut susciter chez l'invité un enthousiasme soudain. Fouda a eu cette sensation lorsqu'elle a été invitée à un mariage d'une amie rifaine. « *Je m'y suis mise depuis qu'une amie rifaine, j'ai assisté à son mariage et l'amie du rif, et à la fin on est entre nous que des femmes, et les femmes se sont mises à chanter en rif, elles étaient en ronde, elles chantaient en rif et puis voilà quoi, du coup j'ai recherché plein de musique rif* ». (Fouda, l.93-96)

Enfin pour d'autres, comme pour Hedda, ce déclic identitaire va intervenir lorsque le renvoi à son origine ethnique de façon récurrente en France l'amène automatiquement vers un repli identitaire. Sa part d'identité rifaine a, au fil des années, pris le dessus sur son identité française. Ci-dessous, les propos tenus par l'enquêtée :

« (...) *c'est vraiment en grandissant, parce qu'étant jeune je ne pensais pas, j'étais quand même consciente, j'étais dans ma tête française quoi. Et ça, c'est en*

grandissant, qu'on te fait comprendre que tu n'es pas finalement française et que tu viens bien de quelque part, on vient bien tous de quelque part. C'est là que, à force de te faire comprendre que tu viens de quelque part, que tu retournes vers tes origines qui sont le Maroc, effectivement rifaine. (...) ». (Hedda, l.71-79)

Ainsi, nous avons vu que les déclics identitaires n'étaient pas forcément dus aux mêmes raisons mais selon les contextes de vie de chacun. Même en ayant pris connaissance de ces événements, il est nécessaire pour nous d'aborder ces aspects identitaires. A présent, nous allons nous intéresser, à la manière dont les enquêtés conçoivent l'avenir de cette identité berbère.

4.4. L'AVENIR DE L'IDENTITE BERBERE EN FRANCE

4.4.1. Le devoir de mémoire

Les entretiens nous ont permis de nous rendre compte qu'une majeure partie des enquêtés se donnaient pour mission de conserver « la mémoire » de leur groupe. En effet, les faits historiques marquant pour certains groupes berbères (notamment rif), peuvent amener à penser que le maintien de cette mémoire est nécessaire à la préservation et à la continuation du groupe. En fonction des sujets, nous avons pu relever des aspects de sauvegarde divergeant selon les intérêts de conservation de chacun. Anne Ancelin Schützenberger évoque le devoir de mémoire comme étant « *une notion récente recouvrant la notion fondatrice de fidélité familiale pour orienter notre spontanéité créatrice et notre stratégie de vie et nous permettre de dépasser les traumatismes, les vendettas tant familiales que culturelles ou nationales* » (A. Ancelin-Schützenberger, 2005, 163).

Ainsi certaines personnes vont attacher plus ou moins d'importance à des parcelles de mémoire. Au niveau des enquêtés, la majorité d'entre eux insiste sur l'élément culture. Pour Kenza il va s'agir de « *ne rien retirer loin de là. Je tiens à ce que mes enfants connaissent ma culture et celle de leurs grands-parents et la perpétuer* ». (Kenza, l. 31-32),

elle ajoute avoir un intérêt particulier pour « *la langue et les expressions berbères. J'aime tout puisque c'est l'histoire de ma famille* ». (Kenza, l.53-54). C'est le cas aussi de Lamia, mais qui de façon plus large est intéressée par la « *culture marocaine. Je ne peux pas m'en séparer c'est la plus grande partie de Moi (ma personne), ma culture constitue mon identité. J'aime les traditions, les croyances, la langue, qui la constitue. J'ai besoin de cette culture et j'ai besoin de temps en temps retourner aux sources c'est-à-dire là où se trouvent mes origines* » (Dounia, l.46-49). Nous voyons bien là qu'il s'agit d'éléments constitutifs de l'identité des personnes.

Ce devoir de mémoire apparaît pour les personnes comme une évidence et comme un héritage. La principale mission aujourd'hui est d'assurer ce transfert comme l'évoque Nefza. Pour elle, « *C'est normal pour moi, je ne veux pas que ça se perde, parce qu'il y a beaucoup de messages de nos jours et ça va continuer, c'est sûr, chacun fait comme il veut mais, il faut pas perdre ce qu'on avait eu. C'est très important d'avoir cette part de richesse* » (Nefza, l.212-215).

Pour d'autres enquêtés, la continuation de cette mémoire berbère ne peut exister que si l'enseignement de la langue est réalisé. Ainsi certaines personnes vont commencer dès à présent à se renseigner auprès de leur parents et ce, grâce à l'utilisation de la langue qui peut faciliter l'échange. Lamia qui maîtrise le rif, s'en sert pour extirper des informations à ses parents : « *Je pose beaucoup de questions à mes parents sur nos traditions, leur vie quand ils étaient jeunes,... Je parle couramment et bien le Rif* » (Lamia, l.58-59).

D'autres vont amplifier ce devoir de mémoire en constatant auprès de leurs frères et sœurs devenus parents, un manque de transmission. Du coup, il devient essentiel pour eux de combler cette carence au niveau de la famille étendue et, de se donner pour mission de ne pas faillir à cette passation mémorielle. Nefza ressent ce sentiment en observant sa sœur : « *Mais je vois juste, ma sœur mais ils parlent tous français, ils comprennent un peu l'arabe certains, mais ça se perd. Pour moi, j'y tiens il faut absolument que les enfants apprennent l'arabe, le berbère, ça se perd quand même que ce soit l'arabe, berbère. Voilà* » (Nefza, l.253-256).

Wedira va procéder par stratégie, pour elle le fait que sa culture soit en minorité va nécessiter en priorité l'apprentissage du berbère au dépend de l'arabe. Elle nous dit : « (...), *je préfère transmettre le berbère que l'arabe. (...) pour moi ça sert jusque-là, et après je me dis que leur amis pourront leur apprendre l'arabe ou autre chose. (...) parce qu'ils pourraient vraiment perdre la culture, pour moi déjà y en a déjà peu donc...* » (Wedira, l.210-216).

Par ailleurs nous allons avoir les enquêtés qui vont insister sur la mémoire historique. Pour certains il va s'agir de raconter de façon pédagogique et censée, les événements historiques qu'ont pu connaître les berbères. Cette posture est nécessaire pour eux, dans la mesure où certains ont eu une éducation stricte, pudique et silencieuse au sujet de leurs racines. Fatiha, dit qu'elle « *leur expliquera l'histoire quand même, pour leur culture pas pour détester les arabes* » (Fatiha, l.548). Pour Walid, même si cette mémoire ne lui a pas été transmise de façon consciente ; ses recherches lui ont permis de se construire « une mémoire ». Tout de même, il reste focalisé sur les aspects tragiques de l'histoire. « *Ça, on ne l'oublie pas, ça on l'oublie pas. On ne peut pas oublier, tout ce qu'ils nous ont fait, et ça, c'est notre histoire aussi, c'est notre histoire* » (Walid.91-92). Hedda, insiste aussi sur le fait de ne pas oublier, et donc la nécessité de reconnaître les « tribus berbères », pour elle « *Ce qui est important pour moi c'est de remettre en avant ces tribus là, vu qu'on a tendance à les oublier. C'est vrai que je trouve pas mal de rifains qui sont d'abord marocains mais qui sont tout d'abord des berbères. Ça reste quand même des berbères, il faut pas l'oublier* » (Hedda, l.40-43).

Enfin certains comme Hedda, insistent aussi sur le fait que cette mémoire soit un tout (traditions, cultures, langue, histoire). Elle va même jusqu'à nous confier que la nécessité de conserver cette mémoire, est de se marier avec un rifain, qui partagera les mêmes références culturelles. De nombreux enquêtés sont aussi revenus sur la fragilité de cette identité dans la mesure où les éléments qui la constituent tendent à se perdre (langue...). Ci-dessous, le témoignage de l'enquêtée dans lequel elle met en avant son ressenti personnel :

« *Hélas, si on ne perpétue pas cette tradition, de la transmettre à nos enfants, ça va se perdre avec le temps tu vois, si on prend pas l'initiative, nous-mêmes, de se*

marier avec un rifain, si on prend pas l'initiative de parler à nos enfants berbère, si on leur parle qu'en français, ils ne connaîtront jamais, jamais, jamais leur culture, et ils ne s'interrogeront même pas, il ne s'intéressera pas à l'origine. Je vais te dire une chose, la culture elle est tellement, mais tellement fragile, que si on n'en prend pas soin ici, si personne prend le temps de s'y pencher, il est possible qu'elle puisse disparaître par la suite » (Hedda, l.305-311).

Nous avons abordé cette partie afin de connaître ceux qui la constituaient. Pour être préservée, cette mémoire doit obligatoirement passer par une transmission. Sans cela, il se peut que les craintes émises par les personnes enquêtées s'avèrent réelles.

4.4.2. La transmission à venir

Cette partie nous permettra avant tout de voir la place de l'identité culturelle face à celle de la religion. Comprendre comment les enquêtés souhaitent agencer ce qui les définit et les définira plus tard en tant que parents. Nous nous basons là sur les ambitions et désirs ressentis par les personnes interrogées.

Au vu des résultats, l'ensemble des personnes interrogées attachent ou attacheront une importance quant à la place de la langue. Pour certains il sera question de l'arabe comme prédominante comme pour Ouarda qui nous explique sa vision : « *J'ai envie qu'il voit les deux, j'ai envie qu'il ait les deux cultures. Qu'il soit bilingue, je pense que ce sera une force pour lui, de ne pas être déraciné* » (l.151-152). Lorsqu'elle parle des deux cultures, elle fait référence à la culture arabe et berbère que ses parents lui ont transmise. Pour elle c'est un devoir de transmettre sa mémoire collective. Celle-ci doit faire référence à ses ascendants : « *je connais mieux mes ancêtres, mieux me respecter, mieux les respecter, mieux vivre* » (l.157-158). Donc elle va plus attacher une importance aux éléments culturels qu'à ses supports. En revanche lorsqu'elle parle de bilinguisme elle entend par là : le français et l'arabe. Effectivement n'ayant pas reçu le berbère comme langue, elle préfère transmettre ce que lui ont transmis ses parents. Pour elle il est clair

que : « *Le berbère (...) c'est secondaire (...) si j'ai un fils qui est intéressé je vais l'orienter, le guider* » (l.363-366). Il s'agira plus d'un intérêt personnel au niveau de son enfant. Pour elle la transmission ne relève pas de son devoir prioritaire. Nadia aussi souhaite transmettre deux langues, mais pour elle, il s'agira de l'arabe et du berbère, dans la mesure où elle maîtrise les deux : « *Bais oui, moi déjà j'aimerais que mes enfants apprennent le berbère, l'arabe après les langues qu'ils veulent, le français. Pour moi le berbère et l'arabe c'est important* (l.477-478)

Nadia souhaite rompre avec certaines pratiques traditionnelles dont ont hérité ses parents. C'est avec conviction qu'elle nous dit : « *je ne les transmettrai pas à mes enfants. (...) des trucs traditionnels que je ne ferai pas (...) des trucs d'il y a longtemps* » (l.490-491). Farida rejoint cette opinion en nous disant : « *Euh, je pense que je leur transmettrai la langue et toutes les belles choses qu'on a dans notre culture en enlevant (rire) les mauvaises* » (l.268-269). Par mauvaises elle entend là certaines pratiques ancestrales et culturelles dont nous avons parlé en première partie. Effectivement la plupart des personnes interrogées ne se reconnaissent pas dans certains aspects culturels berbères. En outre nous remarquons de sa part, un désir de vouloir contrebalancer des éléments éducatifs connus durant son enfance. Ainsi elle souhaite transformer certaines restrictions comme nous pouvons le voir : « *Euh, je pense que je les laisserai un peu plus libres au niveau des sorties* » (l.218). En effet, elle nous confiait avoir eu une éducation à la « marocaine » jusqu'à son entrée au lycée. De part son éducation stricte et sans communication selon ses dires, elle nous dit : « *Moi je n'ai pas envie de voir mes enfants, tu vois qui me cachent tout, qui vont raconter tout à, de toutes façons je vais te dire, les enfants y a des, en l'ayant proprement vécu, tu vois même si tes parents tu les aimes énormément (...)* » (l.297-299). Fatiha aussi a ressenti son éducation de la même manière.

Par ailleurs nous pouvons discerner au niveau de Souad, ce désir aussi de transmettre les langues : « *J'aimerais transmettre à mes enfants, les pousser à apprendre les langues. Après je n'ai pas envie de les forcer, j'ai envie de faire comme mon père leur donner cet amour du pays* » (Souad, l.157-159). Souad est plus dans une perspective de reproduction, comme l'a été son père avec elle. Le fait qu'il ne lui transmette pas la langue, inconsciemment a amené sa fille à s'orienter vers ce domaine. Il est intéressant de soulever le regret qu'elle avait eu, et qu'elle a vis-à-vis de cette non transmission, pour laquelle elle avait des attentes. Les profils de Naïma, Youssef, Lilia, Malika, Souad, Assia, Jamila et

Nefza se rejoignent au niveau de la simple transmission de la langue. Ils n'ont pas du tout les même parcours de vie mais sont socialement insérés dans le contexte français. Pour Naïma cela serait avant tout pour ses filles, un mode de communication avec la famille de là-bas : « *Par curiosité, comme maintenant, elles ont appris à connaître la famille de là-bas, elles s'intéressent beaucoup à cette langue étant donné une fois là-bas elles se retrouvent face à un mur parce qu'elles ne peuvent pas communiquer avec eux donc pour elles, cela devient une nécessité d'apprendre le berbère au sein de la famille* » (Naïma, l.208-211). C'est aussi le cas de Lilia qui dit vouloir « *garder l'apprentissage de la culture et la langue rif pour une compréhension avec ceux qui ne parlent que rif* » (l.28-29). Naïma a pu relever que l'apprentissage du berbère était indispensable pour ses filles afin d'établir des liens avec là-bas. Il s'agit aussi d'un intérêt de ses filles dans la mesure où elles doivent bénéficier de ce support pour se sentir aussi appartenir à leur famille.

Pour Youssef, seule la langue est un élément de transmission pour lui. Il nous précise : « *je pense que je leur apprendrai juste la langue à parler* » (Youssef, l.284). Pour lui comme pour d'autres personnes interrogées si ses enfants veulent en savoir plus sur les particularités de cette culture, c'est par une démarche personnelle qu'ils devront passer. Youssef est plutôt détaché des éléments traditionnels, ce qui l'intéresse avant tout ce sont les langues.

Pour Jamila, plus que de la langue, il s'agira de mettre au clair ses priorités.

« *J'aimerais leur transmettre ma langue maternelle même si je sais que je ne pourrais pas le faire aussi bien que mes parents qui la parlent parfaitement. Les traditions aussi, je tiens également à préciser une chose : j'ai horreur de la magie noire qui se pratique malheureusement beaucoup dans nos régions du rif. Je trouve que ça ne fait en aucun cas partie de la pratique religieuse* ». (Jamila, l.26-30)

Comme, pour de nombreux enquêtés, nous remarquons là, la nécessité de rompre avec les rites proscrits par l'islam.

Pour Malika, il s'agit de se réapproprier son patrimoine et cela passe en premier lieu par « *La langue berbère oui parce que c'est vrai que c'est important de savoir parler parce que mes parents sont berbères ce serait un plus de parler berbère après ou l'apprendre (...)* » (Malika, l.240-241). Nous voyons bien là le manque de la langue l'amène à vouloir l'apprendre et donc par la suite, la transmettre.

Souad se base elle, sur l'éducation que lui a apportée son père. Elle souhaite une posture harmonieuse quant à ses enfants. « *J'aimerais transmettre à mes enfants, les pousser à apprendre les langues. Après je n'ai pas envie de les forcer, j'ai envie de faire comme mon père leur donner cet amour du pays* ». (Souad, l.157-159).

Pour Assia, la transmission de la langue à ses enfants est indéniable « *Le rif !(...)
Ah c'est obligé, de toute façon ils n'auront pas le choix parce que quoiqu'il arrive on ira à Nador, où il y aura ma mère, ma famille donc forcément oui. Bien sûr* ». (Assia, l.273-276)

Enfin pour Nefza, la transmission des langues s'accompagne inévitablement de la transmission de la culture et de la religion. Pour elle, cette transmission aura lieu même si son futur époux n'est ni berbère, ni arabe.

« (...) je voudrais quand même qu'ils connaissent le berbère et bien sûr, berbère et arabe. Ce sont des langues, je ne parle pas que des langues, je parle aussi de la culture. Je pense que c'est aussi important, il y a la religion certes, mais la culture arabe et berbère, même si je ne me marie pas avec un arabe. Berbère, je veux qu'ils apprennent, et même s'il est d'une autre origine, je veux qu'ils connaissent, c'est mieux de connaître à travers ses parents, (...) » (Nefza, l.202-206).

Par ailleurs il faut noter que certains enquêtés, n'ont pas eu cette transmission de la langue ou alors ne l'ont pas assez pratiquée. Tout de même, ils font en sorte de la conserver. « *Et pour moi ce que j'ai gardé c'est un peu la langue berbère que j'ai perdue au fil des années vu que je ne pratique pas beaucoup (...)* » (Sadden, l.156-157).

D'autre part, nous avons constaté au niveau des personnes interrogées, celles qui veilleront à la transmission de la langue spécialement « Rif ». En effet il s'agit pour elles de conserver le lien avec les parents, qui ne parlent que cette langue. C'est le cas d'Assia qui nous explique : « *Le rif ! Ah c'est obligé, de toute façon ils n'auront pas le choix parce que quoiqu'il arrive on ira à Nador, où il y aura ma mère, ma famille donc forcément oui. Bien sûr* » (l.275-276) Pour elle, pas question de remplacer cette langue par une autre. Il s'agit aussi d'établir des liens entre les anciennes et futures générations. La langue est le seul support à cette culture qui se transmet de façon orale. Fatiha aussi attache de l'importance à ce que la langue Rif puisse être transmise à ses futurs enfants. Pour elle : « *Ah oui. La*

langue. *Mes petits ils parleront rif inch'allah voilà. Pour moi il faut que ça continue, que ça perdure* » (l.451-452). Malgré les mésaventures qu'elle a pu rencontrer au niveau des barrières de la langue (non maîtrise de l'arabe), elle reste dans cette optique de transmission de la langue comme élément culturel. En outre elle insiste sur les principes éducatifs dans lesquels elle a grandi, en ne souhaitant pas les reproduire. Par exemple elle nous avait évoqué le manque de communication au sein de sa famille. A l'avenir, elle aimerait : « *S'il y a une chose où je veillerai avec mes enfants si j'en ai un jour, c'est communiquer. C'est vraiment faire comprendre à ma fille ou mon fils qu'il peut tout me dire même si ça peut me déplaire, je suis prête à tout entendre* » (l.300-302). Elle transforme donc ce manque qu'elle a eu en un besoin à l'égard de ses futurs enfants.

Enfin, de nombreuses personnes interrogées étaient revenues sur l'importance de la religion par rapport aux éléments culturels. Fatiha le met bien en évidence lorsqu'elle dit : « *il y aura la religion, il y aura la langue rifaine parce que je veux qu'il parle avec leur grand-mère et inchâ'allah⁶⁶ avec leur arrière grand-mère si elle est toujours vivante. Je leur expliquerai l'histoire quand même, pour leur culture pas pour détester les arabes* » (l.564-566). Pour elle la priorité est donnée à l'enseignement de la religion, comme base éducative et l'enseignement de la langue rifaine. Fouda aussi « *aimerait leur transmettre la religion, et après voilà j'ai envie qu'ils connaissent le marocain, c'est pas ils vont être toujours en français* » (Fouda, l.197-198).

En insistant aussi sur la communication, comme ont pu le faire d'autres personnes interrogées, Mohand nous explique combien elle est importante pour lui : « *Parce que quand t'as pas de communication avec ton enfant tu contournes les problèmes tu ne les résous pas* ». En prenant du recul avec l'éducation qu'il a reçue, ce jeune homme souhaite enlever la pudeur sur certains aspects de la vie familiale comme celui qu'il avait de « l'argent de poche », que nous avons expliqué dans une autre partie. A ce sujet, Mohand nous dit vouloir : « *moi j'aimerai habituer à avoir de l'argent de poche à mes enfants* »

⁶⁶ Annexe : traduction

(l.273-274). Il s'agit là d'un moyen pour lui de ne pas imiter les comportements pudiques que pouvait avoir son père à son égard.

Nous pouvons donc constater qu'un des seuls éléments culturels berbère avec lequel les enquêtes ne veulent pas rompre est celui de la langue. En outre celle-ci est un support essentiel au maintien des liens familiaux et à la transmission d'une mémoire collective.

4.4.3. *L'influence des parents*

Évoquer l'influence que pouvaient avoir les parents à l'égard de leurs enfants est nécessaire. En effet, nous pensons qu'au niveau du public rencontré, la place des parents est fondamentale dans leur construction identitaire. Inconsciemment lors des entretiens, les personnes ont de nombreuses fois, inclus leurs parents dans leur choix de réponses. Bien souvent, il s'agit de faire plaisir aux parents et de leur rendre une certaine fierté.

Tout d'abord nous avons pu repérer que l'avis des parents influait souvent dans leurs choix de vie personnelle. Pour Hedda, depuis sa tendre enfance, elle sent planer des attentes spécifiques au niveau d'un futur avenir. Faire sa vie avec un rif (membre du groupe d'appartenance) est indéniable.

« (...) c'était dans notre tradition, de toujours quoi. De toujours dès petite, tu pensais déjà à te marier avec quelqu'un de rifain. Déjà ma mère s'est mariée avec un rifain, alors moi il fallait que j'en fasse autant. Mais là de suite, étant petite, parler, me dire que je me mariais avec un rif automatiquement, à force de me l'avoir fait comprendre, automatiquement maintenant, je vais plus faire rifain que vers un autre, une autre origine ou une autre culture. Effectivement, j'attache beaucoup d'importance à un rifain soit comme moi, qui à pas besoin de lui apprendre, (...) » (Hedda, l.52-58).

Nous voyons bien là l'influence de la mère à son égard ainsi que l'envoi de signaux qui lui ferait comprendre qu'il n'y a pas d'autre alternative. Pour Fatiha aussi, le choix d'une vie personnelle avec une personne hors du groupe relève du combat avec ses parents. Pour elle, il est donc malheureusement question de se plier aux attentes des parents : « (...) »

moi je sais que vis-à-vis de mes parents, leur ramener quelqu'un qui n'était pas du rif...(...). C'était euh, il aurait fallu se battre, je n'avais pas envie » (Fatiha, l.341-344).

Pour Onessa il s'agit de rendre une certaine fierté et satisfaction à ses parents, si elle était amenée à ramener un berbère. Ce qui est intéressant de voir est que pour certaines enquêtées il va s'agir d'un espoir venant des parents et pour d'autres d'une obligation. En effet, Onessa apprécierait de rencontrer un berbère, mais ce n'est pas une contrainte posée de ses parents. « (...) mes parents auraient vraiment une fierté que demain je ramène un berbère. Pour me marier, il serait vraiment content, il se sentirait vraiment plus proche. Il y a direct un vrai lien ». (Onessa, l.57-59). Pour elle, il s'agit de faciliter les contacts entre ses parents et son futur conjoint. Ses parents maîtrisant le berbère, il est donc évident pour elle de tendre vers ce choix. Aussi nous pouvons observer combien sa part de berbéricité peut influencer dans un choix aussi décisif. En effet, elle nous dit « (...) je me verrai bien avec un berbère même pour la famille. Après c'est pour la famille, franchement pour qu'il comprenne, qu'il soit pas perdu, ouais ils ont les mêmes, ils se reconnaissent quoi, normal après c'est bien aussi de se mélanger, c'est pas mal, mais bon mais c'est méchant, j'aimerais bien vraiment j'aimerais (...) » (Onessa, l.324-327). Nous voyons bien là tout ce qu'elle pourrait mettre en œuvre afin que sa famille trouve un équilibre. Hedda aussi revient sur cette notion de plaisir, où celui des parents passe avant le sien, en nous disant :

« (...) ce qu'on a envie de faire comme tous les enfants, c'est de faire plaisir à nos parents quoi. Ça rend le bonheur de nos parents, qui passe avant le notre. C'est une question d'honneur aussi. Je sais bien que ça fera plaisir à mes parents que je me marie avec un rif, au lieu que ce soit un autre quoi. Donc effectivement oui, ça reste quand même important » (Hedda, l.62-66).

A partir de ces témoignages nous pouvons supposer que, l'influence des parents chez les familles rifs des enquêtés impacte sur le choix de leur futur conjoint.

Pour d'autres, l'influence des familles va être exercée au niveau de leur vie extrascolaire. Il va s'agir d'instaurer un mode de vie plus strict que leurs pairs français autochtones. Fatiha nous dit : « (...) mes parents sont très vraiment pure tradition, c'est la fille elle sort pas, elle n'a rien à faire dehors la nuit elle ne peut pas aller dans un bar où je ne sais quoi donc là par contre au lycée on prend conscience mais on trouve des gens

qui nous ressemblent, (...) » (Fatiha.189-192). Ainsi nous pouvons bien voir là que l'enquêté va avoir le réflexe de se rapprocher de ses semblables, qui connaissent la même situation. Le cheminement qu'elle a eu l'a amenée à s'orienter plutôt vers un rif ; toujours dans l'intérêt de ses parents, surtout celui de son père. Elle nous raconte au sujet de ce dernier qu' « (...) il n'aurait pas été heureux comme aujourd'hui avec un Rif. (...) là il a l'impression c'est comme son fils. Il parle comme lui, voilà ils se comprennent, on a les mêmes coutumes, on a les mêmes enfin voilà. Avec mes parents il n'y a pas de faux pas » (Fatiha.353-358). Nous voyons bien là que son bonheur passe après celui de ses parents, qui semble essentiel à la préservation de son identité berbère rifaine.

Nous pouvons aussi relever qu'auprès de certaines enquêtées (qui se sont présentées comme étant croyantes) l'identité culturelle va passer au dessus de l'identité religieuse. C'est le cas de Wedira qui nous livre les propos suivants : « *Alors que moi je sais que mes parents, c'est pas possible, même s'il est reconverti c'est pas possible. Du coup, moi je me dis qu'ils sont un peu plus sévères quoi* » (Wedira, l.52-53). Tout de suite après, l'enquêtée se contredit dans ses dires en nous disant : « *moi je pense que ça les rassurerait s'il est marocain, pas forcément berbère. Il préférerait marocain plutôt qu'algérien, ou tunisien. Bon algérien et tunisien ça passerait aussi mais après un français même s'il est reconverti en islam, même s'il est plus dans l'islam que moi, mais ça passerait pas* » (Wedira, l.57-60). Nous voyons bien là, qu'en fonction de la part de religiosité attribuée par l'individu à son identité, les réponses vont varier.

Enfin il y a ceux comme Walid qui n'ont pas eu de transmission consciente. Le manque de communication de ses parents et certains silences ont influé sur ses comportements futurs. Ces derniers, l'ont même amené à s'approprier des éléments culturels berbères de façon déterminée. L'enquêté nous confie : « *Nos parents ils se sont battus, et maintenant, c'est à nous de nous battre pour garder la culture, la langue et tout ça. Mais il n'y a pas de raison, nos parents y sont arrivés et maintenant c'est à nous de nous battre et faire en sorte que ça continue* » (Walid, l.229-231).

Nous avons pu voir combien les attitudes des parents pouvaient avoir de l'influence. A présent et pour finir, nous allons essayer de voir si cette la posture des parents impacte sur les choix futurs des personnes enquêtées.

4.4.4. Les choix futurs

Nous souhaitons évoquer les choix futurs des enquêtés, afin de nous rendre compte de la place que peut avoir leur identité berbère au niveau des projets à venir.

Pour certains il va être question de parfaire la langue. Pour eux, « la langue » constitue un élément constitutif de l'identité. Onessa nous explique : « (...) *ce que j'aimerais vraiment aujourd'hui c'est de me rapprocher de ma culture arabe, c'est-à-dire apprendre l'arabe littéraire. Par contre le berbère c'est pas dans mes projets, c'est pas dans mes priorités après j'aimerais bien lire et écrire l'arabe parfait, le parler parfaitement être bilingue* » (Onessa, l.188-191). Nous voyons là que malgré qu'elle se sente berbère, Onessa préfère privilégier l'approfondissement de la langue arabe. Pour elle, apprendre le berbère, ne ferait que la perturber dans son apprentissage. Par contre d'autres comme Wedira, souhaiteraient améliorer leur connaissance du berbère en apprenant à l'écrire et le lire (tifinagh : « Alphabet utilisé par les Touareg pour transcrire leur langue ⁶⁷ ») :

« (...) *j'aimerais bien continuer à l'apprendre, j'aimerais bien pouvoir apprendre à l'écrire. Après non je sais pas le lire par manque de temps mais j'aimerais bien quoi aussi l'apprendre* » (Wedira, l.194-196).

Par ailleurs, nous avons ceux qui sont intransigeants quant au choix du futur conjoint. L'appartenance au même groupe (maghrébin) ou à la même origine (marocaine) ainsi que le partage des mêmes références religieuses s'avèrent essentiels. Pour Fatiha qui a été amenée à faire ce choix, l'enquêtée nous dit : « *Pour moi c'était rif et musulman. Pour te dire à quel point, normalement c'est d'abord musulman. Si on prend l'islam c'est d'abord musulman, mais que j'aille dire à mon père je vais épouser un égyptien musulman (Rires)* » (Fatiha, l.349-350). Nous pouvons voir là que l'appartenance au même sous groupe berbère (rif) prend le dessus quant à la religion. Ainsi sa part d'identité berbère a prévalu sur le reste. Pour Assia, ça été l'inverse, la part de religiosité a dominé ses autres

⁶⁷ Source : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/tifinagh/78050>

identités. Pour elle, « *Du moment qu'il est musulman c'est la première chose, après qu'il soit musulman ; c'est sûr de préférence du Maroc ce serait mieux, mais qu'il soit musulman pour moi, c'est tout. Arabe, berbère c'est pareil pour moi s'il est musulman* » (Assia, l.280-282). Tout de même nous notons qu'elle attache une préférence à ce que la personne lui ressemble.

Comme Assia, Fouda et Dounia recentrent leur attachement à ce que les personnes partagent la même religion :

« (...) *musulmans, musulman et en deuxième priorité qu'il soit maghrébin, parce que j'ai envie de parler en arabe avec mon mari, voilà je pourrais pas franchement je pourrais pas être avec quelqu'un qui ne peut pas parler en arabe, alors non je ne pourrais pas* » (Fouda, l.184-186).

« *Non le mariage avec un berbère n'a pas vraiment d'importance. L'essentiel est qu'il soit marocain et surtout musulman* » (Dounia, l.57-58).

En outre, nous avons les personnes qui vont souhaiter partager une vie commune avec une personne appartenant au même sous groupe. Nous pouvons constater que la majorité des personnes dont l'identité berbère prend le dessus sont des rifs. Nous pouvons supposer que l'éducation reçue ainsi que le partage d'une mémoire collective spécifique à ce groupe, peut amener les personnes à se recentrer sur leur semblable. Hedda nous l'évoque de façon claire : « *j'aimerais bien me marier avec un rif, c'est assez important pour mes parents, pour ma famille que l'on se marie avec un rifain* ». (Hedda, l.51-52). Ainsi nous pouvons faire le lien avec la précédente partie où nous avons soulevé l'influence des parents quant à cette part d'identité. Pour d'autre comme Walid, partager son avenir avec une rifaine est sa seule option. Pour lui seul la femme peut procéder à la passation de cette identité. L'enquêté nous dit : « *bais moi obligé, obligé c'est une rifaine. C'est tout, c'est comme ça, déjà pour parler la même langue, donc voilà. Y a que les rifaines qui connaissent notre tradition, notre culture, notre histoire* ». (Walid, l.110-112). L'enquêté Lamia nous évoque les raisons de ses futurs choix conjugaux :

« Ça beaucoup d'importance car plus facile de communiquer, même éducation, même valeurs, mais une autre origine me dérange pas temps que c'est un musulman (j'ai déjà trouvé mon futur mari qui est RIF, je me marie d'ici 1 ou 2 ans). J'ai fait ce choix aussi pour l'avenir lorsque j'aurais des enfants je veux qu'ils vivent pleinement la même chose que moi même tradition, ...et ayant deux parents rif cela ne va que favoriser cette éducation » (Lamia, l.51-55).

Pour l'enquête et comme pour les autres, la conservation du groupe rifain ne peut se faire que si ceux qui la composent s'affèrent à reproduire les mêmes schémas que leurs parents.

Enfin, nous avons constaté que les éléments traditionnels de la culture berbère ont un impact sur les nouvelles générations. Il s'agit de mettre en évidence tout ce côté folklorique que l'on trouve dans la culture berbère plutôt qu'arabe. Ainsi, Hedda *« (...) souhaite conserver c'est ce qui reste un peu à la mode, c'est surtout les tissus, les couleurs, les ceintures, les tatouages, bon les tatouages on sait c'est assez moins quand même, (...) » (Hedda, 220-222).*

Il est vrai que certains jeunes remettent à l'ordre du jour ces éléments là (tunique, bijoux berbères ...) afin d'être reconnus des autres groupes et donc, se détacher de la majorité présente.

5. VERIFICATION DE L'HYPOTHESE

Au début de ce travail d'enquête, nous avons posé comme hypothèse la suivante : « Les jeunes français d'origines berbères nés en France ou ayant été socialisés jeunes en France, tendent à ce qu'une identité berbère soit reconnue en France, indépendamment de celle du groupe majoritaire des maghrébins ».

Effectivement notre mémoire s'est axé sur les différents aspects identitaires chez des jeunes âgés de 18 à 30 ans. En effet nous souhaitons comprendre comment ces individus présentent leur identité berbère et comment ils se l'approprient. Nous étions parties au départ sur le constat que, depuis quelques années, nous assistions en France à l'émergence de phénomènes identitaires minoritaires (dont berbères). Nous voulions donc comprendre quelle pouvait être l'origine de ces événements soudain. Grâce à une investigation de terrain, nous avons pu nous rendre compte que notre cheminement de départ était faux. C'est-à-dire que nous pensions qu'à travers l'ensemble de ces phénomènes, les individus étaient dans un esprit de revendication. Notre séjour sur Paris, nous a permis de voir que le public que nous souhaitons étudier (berbères d'origines marocaines) n'était pas dans une démarche de revendication mais plutôt de reconnaissance identitaire. Effectivement c'est lors de notre participation au nouvel an berbère (Yennayer) que nous avons observé que les français d'origine berbère algérienne (soit kabyles) expriment une requête de l'ordre de la revendication. Dans leur discours, leurs propos et leur posture tout amène à penser à leur requête identitaire. Évidemment l'histoire berbère marocaine et algérienne n'est pas commune. Les combats menés par ces deux groupes ne sont pas du même ordre. En effet, comme nous avons pu l'évoquer le Maroc est en train de connaître des changements pour que les aspects de la culture berbère soient reconnus au sein du pays. L'approche marocaine s'avère plus docile par rapport à l'approche algérienne qui connaît encore malheureusement des difficultés à être acceptée en tant que telle.

Comme peut l'expliquer Salem Chaker⁶⁸ :

« En Algérie, depuis 1989, toute une série d'actions spectaculaires ont confirmé l'adhésion significative de la population kabyle à la revendication berbère : plusieurs grèves générales en Kabylie, des manifestations de grande ampleur à Tizi-Ouzou, Bougie et Alger. Le boycott scolaire général au cours de l'année 1994-95 en est le point d'orgue. Les dernières manifestations de la jeunesse kabyle à travers toute la région en juin-juillet 1998, à la suite de l'assassinat de Lounès Matoub, sont là pour rappeler qu'en Kabylie la braise berbère est toujours prête à s'enflammer. Au Maroc, le discours royal du 29 août 1994 en faveur de l'enseignement du berbère prend place dans un paysage plus calme, mais il traduit certainement en filigrane la montée d'une aspiration berbère – encore peu organisée et peu politisée certes –, que le pouvoir politique a sans doute voulu anticiper et neutraliser pour éviter une éventuelle évolution « à l'algérienne ».

C'est dès notre retour que nous nous sommes rendu compte que nous devions parler pour le public étudié (berbère marocain) de reconnaissance identitaire et non de revendication identitaire. Notre enquête nous a permis de comprendre, entre autre, les différentes stratégies identitaires mises en place par les sujets étudiées. Ainsi nous avons pu analyser la part de berbérité au niveau de leur identité. Les résultats obtenus nous ont permis de mettre en évidence l'existence de différents profils identitaires berbères (distant avec la culture, religieux, arabisé, affirmé...). A la vue de l'ensemble des résultats recueillis, nous pouvons répondre qu'en partie à l'hypothèse de départ. En effet, nous avons pu observer que la majorité des personnes questionnées désireuses d'élaborer une identité spécifiquement berbère, sont celles appartenant au groupe rif. Nous pouvons supposer que le partage d'une histoire représentative du groupe rif, peut amener à renforcer leur identité berbère mais davantage rif. Pour les autres sujets, nous remarquons, pour certains, une volonté à s'affranchir du groupe majoritaire maghrébin mais pour laisser place à une identité religieuse, aujourd'hui plus présente. Pour les individus enquêtés : « *le*

⁶⁸ Source : http://www.centrederechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/question-1998.pdf - (article 1.4-15)

monde social est aussi représentation et volonté, et exister socialement, c'est aussi être perçu, et perçu comme distinct » (Bourdieu, 1980,67).

Néanmoins nous avons pu observer qu'à défaut de vouloir nécessairement mettre en lumière une identité berbère, la majorité des enquêtés sont pour la conservation et la transmission d'éléments berbères en accord avec leur identité.

CONCLUSION

Lorsque nous avons débuté ce travail en Master 1, nous nous étions questionné sur la transmission de la culture berbère en France auprès des jeunes d'origines berbères (rif, amazigh, souss). Les résultats obtenus avaient montré que peu de parents effectuaient ce travail là. Par ailleurs, nous avons pu nous rendre compte qu'il était plutôt question « des cultures berbères » que de « la culture berbère ».

Pour notre Master 2 recherche, nous nous sommes questionnées sur les paramètres identitaires des personnes questionnées, voire si malgré cette non transmission, les sujets allaient développer ou pas une identité berbère. En effet, nous avons pu observer autour de nous un engouement pour cette culture dite minoritaire. Nous voulions comprendre comment la construction d'une part de berbérité, était-elle possible ? En effet comme peut le définir Erikson (1972, p.163) « *Le sentiment optimal de l'identité est tout simplement une sensation de bien être dans son corps et dans sa tête. L'identité optimale permet à l'individu de savoir où il va et l'assure d'une reconnaissance de la part d'un entourage significatif* » (A. Manço, 1999, 135). Nous voulions donc comprendre, comment les individus agençaient-ils l'ensemble des facteurs environnementaux, culturels, religieux et autres, à leur personnalité. En évoquant l'ensemble des éléments culturels, sociaux, identitaires et au niveau de leurs avenir, nous avons pu observer diverses stratégies identitaires mises en place par les enquêtés. Celles-ci nous ont permis de mieux appréhender les diverses possibilités selon les sujets et leur éducation. Effectivement Bourdieu écrit :

« la recherche des critères « objectifs » de l'identité « régionale » ou « ethnique » ne doit pas faire oublier que, dans la pratique sociale, ces critères (...) sont l'objet de représentations mentales, c'est-à-dire d'actes de perception et d'appréciation, de connaissance et de reconnaissance, où les agents investissent leurs intérêts et leurs présupposés, et de représentations objectives, dans des choses (emblèmes, drapeaux, insignes etc.) ou des actes, des stratégies intéressées de manipulation symbolique qui visent à déterminer la représentation (mentale) que les

autres peuvent se faire de ces propriétés et de leurs porteurs » (P. Bourdieu, 1980, 65).

Ainsi c'est à travers une enquête de terrain, et en nous appuyant sur des entretiens semi directifs, des questionnaires et une enquête exploratoire que nous sont apparus tous ces éléments. L'extrême richesse et la variété des données obtenues ne nous a pas permis de les traiter en totalité. D'ailleurs nous avons rencontré des difficultés au niveau de notre analyse. En tant qu'apprenti chercheur et face à la profusion de données, nous nous sommes souvent égarés quant à notre questionnement de départ. De nombreuses perspectives se sont présentées à nous, mais il nous a été difficile de les présenter en totalité. Là est une des véritables difficultés, lorsque nous nous retrouvons seul face aux données.

Ce travail de recherche nous a permis d'améliorer au mieux nos connaissances dans ce domaine, et surtout de la connaissance de ce public. Car étant nous même d'origine berbère marocaine (amazigh), il nous a fallu dès le départ nous détacher de notre a priori et d'avoir une certaine distanciation face à l'objet de recherche. Ainsi, ce travail de recherche nous a amené à « nous étonner de ce qui nous est le plus familier (...) et à rendre plus familier ce qui nous est étranger » (Laplantine, 1995).

En outre, notre participation aux séminaires nous a permis d'avoir un regard critique qui nous a accompagné tout au long de notre démarche. Par ailleurs, il nous est arrivé d'avoir des doutes lorsque nos craintes prenaient le dessus. Heureusement que cela n'était que passager et que nous nous confortions en nous disant, que là était la posture du chercheur.

De surcroît, nous avons pu nous rendre compte des différents rapports qui existent au niveau de l'interaction entre ces jeunes et leurs rapports à leur culture. Evidemment celle-ci se met en place selon la socialisation qu'ils ont eue, et continuent d'avoir au sein de leur entourage. Cet environnement a suscité chez la majorité des sujets un besoin de reconnaissance des autres groupes, et non de revendication.

Nous restons toutefois réalistes, voire même conscients du fait que cet échantillonnage n'est pas complètement représentatif de l'ensemble de la population concernée. Nous constatons qu'il est tout à fait évident que ce ne sont pas ces quelques entretiens qui vont faire ressortir dans l'immédiat, une réflexion approfondie à la problématique identitaire posée.

Cette enquête s'est essentiellement orientée autour des aspects identitaires de jeunes français d'origine berbère. Afin d'accentuer la démarche, il serait intéressant de réaliser une enquête comparative entre le groupe berbère marocains et le groupe berbère algériens kabyles. Il s'agirait de s'intéresser aux différentes visions culturelles qu'ils ont, et de voir quels sont les impacts au niveau de leur construction identitaire. Mesurer ces deux groupes, pourrait permettre de comprendre, la manière dont on peut envisager la culture berbère en tant qu'unité au niveau du paysage culturel français, si unité il y a.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages :

- Abou S. (1981). *L'identité culturelle: relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris : Ed. Anthropos. , 235p., coll. Pluriel. Hachette [Edition revue et corrigée-2002].
- Arborio A-N., Fournier P. (2010). *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris : Armand Colin, 128 p., coll. 128 [3^{ème} édition].
- Ayache G. (1983). *Etudes d'histoire Marocaine*, Rabat : Société Marocaine des Editeurs Réunis, 429 p., Collection Atlas.
- Bagnet L. (1998). *L'identité sociale*, Paris : Dunod, 118 p., coll. Les topos.
- Bayart J-F. (1996). *L'illusion identitaire*, Mesnil-sur-L'Estrée : Fayard, 309 p., coll. L'Espace du politique.
- Blanchet A., Gotman A., sous la direction de De Singly F. (2007). *L'enquête et ses méthodes*, Paris : Edition Armand Colin, coll. Série des 128, 126 p. 2^{ème} édition
- Bounfour A. (1994). *Le nœud de la langue, langue, littérature et société au Maghreb*, Paris : Institut national des langues et civilisations orientales, Centre de recherche Berbère, 135 p., EDISUD.
- Bourdieu P. (1993). *La misère du monde*, Malesherbes : Edition du seuil, 1460 p., coll. Essais-Points. « Comprendre », p. 1389-1454.
- Bousquet G.-H. (1961). *Les berbères (histoire et institutions)*, Paris : Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?
- Bruneaud J-F. (2005). *Chroniques de l'ethnicité quotidienne chez les Maghrébins français*, Paris : l'Harmattan, 309 p. Histoire et perspectives Méditerranéennes.
- Camilleri C., Kastersztein J., Lipiansky E-M., Malewsa-Peyre H., Taboada-Leonetti I., Vasquez A., *Stratégies identitaires* (1990). Paris : Presses Universitaires de France, 232 p., Psychologie d'aujourd'hui.
- Chahiri N., *La transmission de la culture berbère en France, auprès des jeunes français nés ou socialisés en France et dont au moins un des deux parents est d'origine berbère du Maroc*, Mémoire de Master, Université de Bordeaux Ségalen, 2011, 98 p.

- Chaker S. (1989). « Berbères aujourd'hui », Paris : Histoire et Perspectives Méditerranéennes, L'Harmattan, 144p.
- Chevalier D. (sous dir.) (1996). *Savoir faire et pouvoir transmettre*, Paris : Editions de la maison des sciences de l'homme, 265 p., Coll. Ethnologie de la France, Cahier 6, Mission du Patrimoine ethnologique.
- Commaille J., Lebatard C., Bruel A., Baguet R., Da Costa P., Fauroux R., Schawrtz B., Varaut J-M., Blin M. (1999). *La transmission entre les générations un enjeu de société*, Paris : Annales 1997-1998, coll. Fayard, 311 p., Académie d'Education et d'Etudes Sociales A.E.S.
- Cuche D. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : La découverte, 157 p., coll. Grands repères.
- Darmon M. (2010). *Domaines et approches, la socialisation*, (deuxième édition) Paris : Armand Colin, 127p. Coll. 128.
- Dubar C. (2010). *La socialisation*, (4^{ème} édition revue) Paris : Armand Colin, 251 p. Coll. U.
- Filhon A. (2009). *Langues d'ici et d'ailleurs, transmettre l'arabe et le berbère en France*, Paris : Les Cahiers de l'INED, Institut National D'Etudes Démographiques.
- Gallissot R. (2000). *Le Maghreb de traverse*, Condé-sur-Noireau : 396 p., Editions Bouchène.
- Juteau D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, Québec : Trajectoires sociales, 223 p., coll. Les presses universitaires de Montréal.
- Kaufmann J-C., De Singly F. (2007). *L'entretien compréhensif*, Paris: Ed/ A. Colin, 127 p., Coll. 128 Sociologie.
- Khaldoun I. [Éd. 1852]. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Paris : nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova, Tome premier, 444p. Librairie orientaliste Paul Geuthner S.A. [Réed. 1982].
- Lafuente G. (1999). *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*, Paris : Histoire et Perspectives Méditerranéennes, 401 p., Edition l'Harmattan.

- Lessard-Hébert M., Goyette G., Boutin G. (1996). *La recherche qualitative – fondements et pratiques*, Montréal : 124 p., De Boeck Université, Ed. Nouvelles AMS.
- Lukas K. Sosoe (2002). *Diversité humaine – Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Canada : 554p., L'Harmattan, Les presses de l'université Laval, coll. Diké.
- Maalouf A. (1998). *Les identités meurtrières*, Paris : Ed. Grasset, 189 p., Le livre de poche [réédition 2009].
- Manço A. (1999). *Intégration et identités – stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*, Bruxelles : De Boeck Université, 239 p., L'Homme Etranger.
- Matthew B., Miles A., Huberman A. M. (2003) *Analyse des données qualitatives* traduction de la 2^{ème} édition américaine par Hlady Rispal M., révision scientifique de Bonniol J-J. (2003)., Paris : 2^{ème} édition de Boeck, 626 p., coll. Méthodes en Sciences Humaines.
- Mozzo-Conil F. (1994). *Femmes maghrébines en France « Mon pays c'est ici. Mon pays c'est là-bas »*, Lyon : Chronique sociales, Février 1994.
- Mucchielli R. (1993). *Le questionnaire dans l'enquête psycho-sociale*, Paris : Edition 10 éd, 140p., coll. Formation permanente en sciences humaines.
- Poutignat P., Streiff-Fenart J. (2005). *Théories de l'ethnicité suivi les groupes ethniques et leurs frontières par Barth F.*, Paris : Quadrige Manuels, 270 p., coll. Les presses universitaires de France.
- Russel A. Jones. (2000). *Méthodes de recherche en sciences humaines*, Paris : De Boeck Université, 327p., Méthodes en sciences humaines.
- Servier J. (1990). *Les berbères*, Paris : Presses universitaires de France, 127 p., coll. Que sais-je ?
- Vinsonneau G. (1996). *L'identité des jeunes en société inégalitaire – le cas des Maghrébins en France – Perspectives cognitives et expérimentales*, Paris : L'Harmattan, 223 p., coll. Minorités et sociétés.
- Tillion G. (2000). *Il était une fois l'ethnographie*, Paris : Essais points, 337 p., Editions du Seuil.

Ouvrages collectifs :

- ANCELIN-SCHÜZENBERGER, A., « Eléments d'histoire de vie et choix théoriques », p.159-236, présenté par C. ZAIDMAN et coordonné par F. AUBERT, *Histoires de vie et choix théoriques en sciences sociales. Parcours de femmes*, Paris : l'Harmattan, 2005, 249p. Coll. Changement social.
- CHERQUI A., HAMMAN P., « Production et revendications d'identités : éléments d'analyse sociologique », p.77-99, présenté par F. KHALFA DAOUDI, *Migrations coloniales et assignation identitaire : l'intériorisation de l'orthodoxie du « provisoire »*. L'harmattan, Paris, 2009, 274p. Coll. Logiques sociales.

Articles :

- A. Battegay, sociologue « Les cultures incertaines des jeunes issus de l'immigration maghrébine », *Revue Hommes et migrations*, 2001, Mai-juin, n° 1231.
- A. Percheron (1989), « Peut-on encore parler d'héritage politique en 1989 ? », *in Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*, Études réunies par Yves Mény pour Georges Lavau, Paris: Presses de Sciences-po, p.71-88.
- F. Héran, « Une approche quantitative de l'intégration linguistique en France », *Hommes et Migrations*, 2004, Novembre-décembre, n° 1252, p. 10-24.
- G. Olivier, « Les évolutions de la transmission culturelle autour des espaces et des réseaux d'appartenance » *Informations sociales*, 2006, n°134, p. 54-65.
- J-L. Richard, « Les immigrés dans la société française, Problèmes politiques et sociaux », *La documentation française*, 2005, n° 916, p. 65.
- P. Bourdieu, « L'identité et la représentation ». In : *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 35, novembre 1980. pp. 63-72.
- S. Pouessel, « Une culture méditerranéenne fragmentée : la revendication amazighe entre local (ité) et transnational (ité) », *Esprit critique, Revue internationale de sociologie et de sciences sociales*, 2010, vol.13, n°1, 21p.

Dictionnaire :

- Dictionnaire actuel de l'éducation – 2^{ème} édition – Education 2000- RENALD LEGENDRE- 1993- Paris – p.696.

ANNEXES

SOMMAIRE DES ANNEXES

- Grille entretien n° 1
- Grille entretien n°2
- Grille entretien Master2
- Questionnaire Master2
- Table des sigles et des abréviations
- Table de translitération
- Traductions des termes arabes/berbères (issus des entretiens)
- Sitographie

| |
|-------------------------------|
| Grille d'entretien n°1 |
|-------------------------------|

1) Situation de l'individu

Peux-tu te présenter en m'indiquant : ton âge, la ville (région) d'origine ?

As-tu des frères et sœurs ? (Nombre) Si oui, peux-tu me dire ce qu'ils font?

Qui vois-tu régulièrement au quotidien ? Le genre de personne que tu fréquentes, ont-elles forcément les mêmes origines que toi?

Peux-tu me dire ce que font tes parents ?

2) Parcours scolaire :

Quel a été ton parcours scolaire ?

Lycée : public ou privé ?

Quels sont pour toi les points + ? Les points - ?

As-tu rencontré au cours de ta scolarité des difficultés concernant tes origines? Comment s'est passée ton installation à l'endroit où tu vis actuellement (voisins....) ?

Quels sont pour toi les points + ? Les points - ?

Aujourd'hui

Quelles sont tes études aujourd'hui ? Pourquoi le choix de cette filière ? Ou est-ce que tu en es par rapport à ton projet ? Est-ce que tu as été amené à le modifier ? Pourquoi ? Si oui, au niveau de quel point ? A l'avenir tu souhaiterais exercer ta profession en France ou au Maroc ?

Quelle vision du Maroc tu as aujourd'hui ?

Quels sont pour toi les points + ? Les points - ?

3) Conditions de vie :

Environnement

Existence d'un réseau d'amis ; peux tu me dire de quel horizon viennent tes fréquentations? Ou, les as-tu connus en France ? Si oui comment ? Par quel intermédiaire ?

Logement

Où est ce que tu habites ? (Résidence universitaire, appartement, collocation)

Comment as-tu trouvé ton logement ? Est-ce qu'on t'a aidé pour le trouver ?

4) Vie estudiantine

Est-ce que tu te sens inséré dans la vie estudiantine ?

5) Vie sociale

Est-ce que tu fréquentes des personnes de la même origine que toi ? Si oui comment les as-tu rencontrées ?

As-tu des loisirs ? Si oui quels sont-ils ? Est ce que pour toi il est important d'en avoir ?

As-tu ressenti un choc culturel à ton arrivée ?

Retournes-tu au Maroc? Combien de fois par an? Comment ça se passe avec la famille?

Est ce que t'y vois des changements?

Quels sont tes projets ?

6) Culture berbère

Identité berbère

Pour toi qu'elle est la différence entre un berbère et un arabe?

Comment tu te définis?

Tu te sens quoi?

Comment penses tu que les autres te voient?

A quelle culture tu t'identifies?

De quelles origines sont tes parents?

Peux-tu me parler de ton éducation? Valeurs, principes que tes parents t'ont inculqué?

Plus tard quel éducation voudrais tu inculqué à tes enfants?

Aujourd'hui, en prenant de la distance est-ce que tu es d'accord avec ce que t'ont transmis tes parents? y-a-t'il des choses que tu aurais aimé qu'ils te transmettent ou non?

Aujourd'hui, est ce que tu ressens des manques par rapport à ta culture? Et est-ce que tu essaies de les combler? Si oui, comment?

Est ce que tu t'identifies comme berbère? A partir de quel moment ? (enfance, adolescence, age adulte...)

Quel berbère parles-tu? Quand? Ou (chez toi)? Avec qui? Ya t'il une langue qui prend le dessus chez toi?

Comment as tu appris?

Écoutes-tu de la musique berbère? Des chanteurs? Qui sont-ils? Peux-tu me citer une personnalité berbère que tu apprécies?

Es tu au courant de la nouvelle chaine de TV Tamazight? Qu'en penses-tu? La regardes-tu?

Peux-tu me parler des traditions berbères

-Nourriture (plats traditionnels)

-Tenues traditionnelles

-Rites

-Histoires, contes berbères

-Ecriture

-Envisages-tu de vivre au Maroc? Pourquoi?

-Ce que tu souhaiterais ajouter quelque chose ?

| |
|--------------------------------|
| Grille d'entretien n° 2 |
|--------------------------------|

1) Présentation

(Âge, profession, frères et sœurs, origines etc...)

2) Parcours scolaire

Quels sont pour toi les points + ? Les points - ? (raconter : lien avec origines)

A l'avenir souhaiterais-tu t'installer au Maroc ? Si oui y faire quoi? Si, non est ce que tu l'as envisagé? (expliquer)

Quelle vision as-tu du Maroc?

3) Environnement

(Personnes que tu fréquentes au quotidien, mêmes références culturelles que toi)
Expliquer, raconter anecdotes...

4) Maroc

Retournes-tu au Maroc? Combien de fois par an? Comment se passe le retour au Maroc? Contacts avec la famille? (raconter)

5) Identité berbère

Peux-tu me parler de ce que tu connais de la culture berbère?

Fais tu une différence entre arabe et berbère? (expliquer)

Comment te définis-tu? Tu te sens quoi?

A quel culture tu t'identifies? (expliquer)

De quelles origines sont tes parents? Quel berbère parles-tu? Quand? Où (chez toi)? Avec qui? Y a-t-il une langue qui prend le dessus chez toi? Comment as tu appris (arabe/berbère)? (expliquer)

Peux-tu me parler de ton éducation? Valeurs, principes que tes parents t'ont inculqué?

Aujourd'hui, en prenant de la distance es-tu d'accord avec ce que t'ont transmis tes parents? Y a t'il des choses que tu aurais aimé qu'ils te transmettent ou non?

Aujourd'hui, ressens des manques vis à vis de cette culture? (expliquer)

As-tu eu au cours de ta jeunesse un déclic par rapport à cette culture?

Y a t'il des éléments culturels/traditionnels que tu ne souhaites pas conserver, que tu ne transmettras pas à tes enfants? (expliquer)

Peux-tu me parler des traditions berbères, que sont les tiennes?

As-tu d'autres éléments à rajouter concernant la culture berbère, ton rapport à cette culture? (ouverture)

| Grille d'entretien | | |
|---------------------------------|---|--|
| Thème | Thématiques | Questions |
| Introduction | <ul style="list-style-type: none"> - Présentation - Objectif de l'entretien - Rappel du respect de confidentialité | |
| L'identité berbère | Présentation de la personne | Pouvez-vous vous présenter ? |
| | Présentation des origines | (narratif) Peux-tu me parler de tes origines ? Est-ce qu'il y a une différence que tu fais entre les arabes et les berbères ? Est-ce qu'il y a une différence que tu fais entre les berbères et maghrébins ? |
| Culture berbère | Eléments de définitions | Pour vous, qu'est ce que la culture berbère ? |
| | Eléments constitutifs | Pouvez-vous me dire ce que contient la culture berbère pour vous ? |
| Les berbères en France | Frontières | Qu'est ce que tu penses de la place des berbères en France ? Est-ce que tu penses vivre avec des éléments de la culture berbère ? qu'est ce que tu as conservé de cette culture ? |
| Signes de revendications | Manifestations culturelles | Est-ce que tu connais des soirées berbères ? est ce que tu participes à des soirées ? est ce que tu en connais ? qu'est ce que t'en penses ? qu'est ce qu'il y a de différents des autres soirées (ex : orientales) ? |
| | Eléments télévisuels | Il y a des chaînes de tv berbères ? tu regardes quoi comme chaînes ? qu'est ce que tu en penses ? |
| | Mouvements associatifs | Est-ce que tu es au courant des mouvements associatifs qui existent aujourd'hui autour de la culture berbère ? Que pensez-vous des groupes ou associations de berbères ? En quoi cela peut-il être un plus pour la culture amazigh ? |
| Stratégies identitaires | | Que faites-vous pour que les gens voient que vous êtes berbère ? |
| | | A quel moment tu montres aux autres que tu es berbère ? qu'est ce que tu fais pour leur montrer ? Pouvez-vous me donner des exemples où vous montrez aux autres, votre identité berbère ? |
| | | Qu'est ce que tu fais pour cacher que tu es berbère ? Pouvez-vous me donner des exemples où vous ne montrez pas forcément votre origine berbère ? |

« Enquête anonyme sur les berbères de France »

Bonjour je suis étudiante en sciences de l'Education. Je prépare mon mémoire de Master sur « les berbères de France ». J'aimerais connaître votre ressenti en tant qu'Amazigh de France. Ce questionnaire est anonyme, il me sert juste à connaître votre vision (pour que je puisse m'y appuyer) pour approfondir ma recherche. N'hésitez pas, si vous avez des questions, à me contacter à l'adresse mail : tamazight970@gmail.com

Merci d'avance de votre participation à cette enquête. Donc il vous suffira soit :

- 7) De répondre directement sur le document Word, l'enregistrer après avoir répondu aux questions, et me l'envoyer en pièce jointe.
 - 8) De faire un copier/ coller des questions, en m'écrivant directement à l'adresse mail.
- 1) N'hésitez pas à argumenter, à vous appuyer sur des souvenirs, des anecdotes, des ressentis : tout, pour moi, est intéressant. Merci de bien vouloir me le renvoyer par mail **avant le 5 juillet.**

QUESTIONS

- Pouvez-vous vous présenter (âge, lieu de naissance, origines...)
- A quel groupe de berbère vous appartenez (rif, souss, moyen atlas, autre) :
- Si quelqu'un devait vous poser la question suivante : « tu es quoi ? » qu'est-ce que vous répondriez ?
- Qu'est-ce que vous ont transmis vos parents ?
- Qu'est-ce que vous souhaiteriez garder/ retirer, pour la transmission de la culture amazigh à vos futurs enfants ?
- Qu'est-ce que vous pensez de la culture berbère en France ?
- Assistez-vous à des soirées berbères, si oui, pouvez-vous me raconter comment ça passe ?
- Pouvez-vous me parler de votre identité ?
- Comment-vous la ressentez en France (l'identité) ?
- Parlez-moi de votre attachement à votre culture ?
- Parlez-moi de vos fréquentations, le facteur culturel a-t-il son importance ?

- L'avenir, en quoi un mariage avec un(e) berbère de chez vous, a-t-il son importance ?
- Pensez-vous qu'il y a des changements, au niveau de la culture berbère en France ?
- Que faites-vous pour conserver la culture ?
- Faites-vous une distinction entre arabe/ berbère/ Maroc/religion ? Expliquez ?
- Autres (quelque chose que vous souhaiteriez ajouter mais qui n'a pas été posé) :

| |
|--|
| Signification des termes utilisés lors des entretiens |
|--|

| Entretiens | Mots arabes ou berbères | Traductions |
|--------------------|--------------------------------|------------------------------------|
| Entretien 1 | Souk | Le marché |
| | Inchâ'allah | Si dieu le veut |
| | Chelha | Berbère chleuh |
| | Rifia | Berbère rifia |
| | Neggâfa | Organisatrice de mariage |
| | Gandoura | Longue tunique |
| | Messemen | Crêpe marocaine |
| | Duâz | Plat en sauce à base de légumes |
| | Yemmâ | Maman |
| Entretien 2 | Al hamdulillah | Louange à Dieu |
| | Allahu'alam | Dieu seul sait |
| | Anâchîd | Chants religieux |
| | Dârija | Dialecte marocain |
| | Benti | Ma fille |
| | Ichâ | Soir (heure de la dernière prière) |
| | Salât al'ichâ | Prière de l'icha |
| | Meskîna | La pauvre |
| | Inchâ'allah | Si dieu le veut |
| | Mâ châ allah | Dieu l'a voulu |
| | Hijab | Voile |
| | Kan sellay | Je prie |
| | Mektûb | Le destin |
| | Chirk | associationnisme |

| | | |
|--------------------|--------------|---|
| | Allah | Dieu |
| | Shwr | sort |
| | Gawurî | Français |
| Entretien 3 | Moussem | Fête régionale annuelle qui associe une célébration religieuse à des activités festives et commerciales |
| | Kerch | estomac |
| | Am'erâd | Baton |
| | Mekhm'r | Pain levain |
| | Chouq't | Tenue traditionnelle de chikhat |
| | Harrîra | soupe |
| | Sebenia | Accessoire berbère (sur la tête) |
| | Djellaba | Jellaba |
| Entretien 4 | Hamdulillah | Dieu merci |
| | Mekhm'r | Pain levain |
| | Chwâ | grillade |
| | Shûr | sort |
| | Chqâ | Tenue traditionnelle |
| | 'hz'm mwzzûn | Ceinture folklorique berbère |
| | Sbenya | Accessoire berbère (sur la tête) |
| | L'bssa | Une tenue |
| | Fâssya | Origine de Fès |
| Entretien 5 | Hamdoulillah | Dieu merci |
| | | |
| Entretien 6 | Bqâ f-dâr | Reste à la maison |

| | | |
|---------------------|--------------------------|---------------------------------------|
| | Al'arabiya fi dâr | l'arabe (langue) à la maison |
| | Jâma' | La mosquée |
| | Qor'ân | Le coran |
| Entretien 8 | Jâma' | La mosquée |
| Entretien 9 | Al hamdulillah | Dieu merci |
| | Inchâ'allah | Si dieu le veut |
| | Tf'ayn | Tenue de soirée |
| | Karakû | Tenue traditionnelle algérienne |
| | Tekchita | Tenue traditionnelle marocaine |
| | Arabiya | L'arabe |
| Entretien 10 | gawurî | français |
| | Duâz | Plat en sauce à base de légumes |
| | Skh'asst | Achète-lui |
| | Fqîh | Sorte de guérisseur |
| | Tihriya | sort |
| | Dârija | Dialecte marocain |
| Entretien 11 | Zellîj | Carreaux orientaux |
| | Seddârî | Canapé marocain |
| | Mata zmân 'izagân | Quelle est cette époque |
| | Ida zmân'ighûdân | Elle est passée la belle époque |
| | Chikhât | Danseuse et chanteuse |
| | Madrassa | L'école |
| | Meskin allah ya'âwûnû | Le pauvre que dieu lui vienne en aide |
| | Ker ker dû ghar l'icoule | Réveille toi vas à l'école |
| | Fannîd | Bonbon (berbère) |

| | | |
|---------------------|---------------|---------------------|
| | Halwa | Bonbon (arabe) |
| | Trid l'fannid | Veux-tu un bonbon ? |
| | Zittoun | olive |
| | Fer'an | four |
| | Smehlia | Excusez-moi |
| | Mah'babik | bienvenue |
| | Subhan'allah | Gloire à Dieu |
| | Hassannet | Bonnes actions |
| | Arlom | Pain (berbère) |
| | Robz | Pain (arabe) |
| | Aji | Viens (arabe) |
| | Adoud | Viens (berbère) |
| | Meskina | La pauvre |
| | Koul koul | Mange, mange |
| | Baba inouva | Papa aide moi |
| Entretien 12 | Allah ou'lam | Seul Dieu sait |

SITOGRAPHIE

<http://www.liberation.fr/tribune/0101457388-beurs-et-acteurs-de-l-histoire>.

http://hal.inria.fr/docs/00/63/91/79/PDF/article_esprit_critique-1.pdf.

<http://fr.novopress.info/130451/najat-vallaud-belkacem-un-berbere-a-lelysee-inch-allah/>.

<http://www.gitpa.org/Image/cartePImaroc.gif>

<http://dictionnaire.sensagent.com/makhzen/fr-fr/>

<http://www.education.gouv.fr/bo/2003/30/MENE0301542N.htm>

http://www.lepoint.fr/politique/election-presidentielle-2012/nicolas-sarkozy-en-visite-surprise-a-drancy-10-04-2012-1450170_324.php

<http://www.sgg.gov.ma/bo5952F.pdf>

http://www.cbf.fr/old/article_leger.php3?id_article=742

<http://tamazgha.fr/Yennayer-et-le-calendrier-Julien,1547.html>.

<http://www.souss.com/la-mairie-de-paris-fete-yennayer-le-12-janvier-prochain/>

http://www.paris.fr/accueil/accueil-paris-fr/nouvel-an-berbere/rub_1_actu_110553_port_23741.

http://www.cbf.fr/old/IMG/_article_PDF/article_1056.pdf.

http://www.amazighworld.net/news/index_show.php?id=201.

<http://www.fespub.net/modules/news/article.php?storyid=886>

http://tit-n-ali.webobo.biz/journal2.php?id_journal=712256&id_menu=3142644

<http://www.telesatellite.com/actu/38203-la-nouvelle-chaine-generaliste-en-langue-amazigh-tamazight.html>

<http://www.franceculture.fr/theme/moduletheme-culture-academie/sciences-humaines/histoire/abdelkrim-et-la-guerre-du-rif>

http://www.centrederechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/question-1998.pdf - (article 1.4-15)

<http://www.tamazgha.fr/Statuts,322.html><http://www.bladi.net/forum/threads/maison-culture-berbere.2946/>

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|-----------|
| REMERCIEMENTS..... | 3 |
| SOMMAIRE..... | 4 |
| INTRODUCTION..... | 5 |
| 1. ELABORATION DU SUJET DE RECHERCHE..... | 10 |
| 1.1. ETAT DE LA RECHERCHE EN MASTER1..... | 10 |
| 1.1.1. <i>Thème de recherche.....</i> | <i>10</i> |
| 1.1.2. <i>Investigation.....</i> | <i>10</i> |
| 1.1.3. <i>Constats et éléments de recherche.....</i> | <i>10</i> |
| 1.2. OBJET D'ETUDE..... | 12 |
| 1.2.1. <i>Sujet de recherche.....</i> | <i>12</i> |
| 1.2.2. <i>Champ d'investigation.....</i> | <i>13</i> |
| 2. REVUE DE LA QUESTION..... | 15 |
| 2.1. HISTOIRE DES BERBERES..... | 15 |
| 2.1.1. <i>Délimitation de la population et contexte géographique (Maroc/Algérie/Tunisie).....</i> | <i>15</i> |
| 2.1.2. <i>Retour sur l'histoire.....</i> | <i>16</i> |
| 2.1.3. <i>Le dahir berbère.....</i> | <i>18</i> |
| 2.2. CADRAGE THEORIQUE : CONCEPTS ET DEFINITIONS..... | 19 |
| 2.2.1. <i>Qu'est ce qu'un berbère ?.....</i> | <i>19</i> |
| 2.2.2. <i>La culture, parcelle identitaire.....</i> | <i>21</i> |
| 2.2.3. <i>La transmission de l'identité.....</i> | <i>25</i> |
| 2.2.4. <i>L'identité sociale.....</i> | <i>35</i> |
| 2.2.5. <i>L'identité ethnique/culturelle.....</i> | <i>39</i> |
| 2.2.6. <i>Les stratégies identitaires.....</i> | <i>44</i> |
| 2.2.7. <i>Les identités multiples.....</i> | <i>47</i> |
| 2.3. LE CONTEXTE DES BERBERES EN FRANCE..... | 50 |
| 2.3.1. <i>L'immigration maghrébine.....</i> | <i>50</i> |
| 2.3.2. <i>L'immigration berbère en France.....</i> | <i>52</i> |
| 2.3.3. <i>La question de la langue.....</i> | <i>53</i> |
| 2.3.4. <i>L'enseignement du berbère en France.....</i> | <i>55</i> |
| 2.3.5. <i>La situation des berbères de France.....</i> | <i>57</i> |
| 2.3.6. <i>Aspect politique de la culture berbère en France.....</i> | <i>60</i> |
| 3. ENQUÊTE DE TERRAIN..... | 63 |
| 3.1. INVESTIGATION EXPLORATOIRE..... | 63 |
| 3.1.1. <i>Observation participante d'événements culturels.....</i> | <i>63</i> |
| 3.1.2. <i>Pré-enquête exploratoire.....</i> | <i>65</i> |
| 3.1.3. <i>Immersion culturelle.....</i> | <i>68</i> |
| 3.2. METHODES ET METHODOLOGIES..... | 70 |
| 3.2.1. <i>Détermination de la population.....</i> | <i>70</i> |

| | |
|--|------------|
| 3.2.2. Méthodologies de repérage..... | 71 |
| 3.2.3. Méthodologie adoptée..... | 71 |
| 3.2.4. Techniques d'enquêtes..... | 74 |
| 3.2.5. Obstacles de terrain..... | 78 |
| 3.2.6. Facilités de terrain..... | 81 |
| 3.3. APPROCHE DU PUBLIC..... | 82 |
| 3.3.1. Entretien 1 – Fatiha..... | 83 |
| 3.3.2. Entretien 2 – Nadia..... | 83 |
| 3.3.3. Entretien 3 – Ouarda..... | 84 |
| 3.3.4. Entretien 4 – Farida..... | 85 |
| 3.3.5. Entretien 5 – Malika..... | 85 |
| 3.3.6. Entretien 6 – Fatima..... | 85 |
| 3.3.7. Entretien 7 – Souad..... | 87 |
| 3.3.8. Entretien 8 – Assia..... | 87 |
| 3.3.9. Entretien 9 – Mohand..... | 88 |
| 3.3.10. Entretien 10 – Youssef..... | 89 |
| 3.3.11. Entretien 11 – Nefza..... | 90 |
| 3.3.12. Entretien 12 – Onessa..... | 90 |
| 3.3.13. Entretien 13 – Wedira..... | 91 |
| 3.3.14. Entretien 14 – Fouda..... | 91 |
| 3.3.15. Entretien 15 – Yamna..... | 92 |
| 3.3.16. Entretien 16 – Hedda..... | 92 |
| 3.3.17. Entretien 17 – Walid..... | 92 |
| 3.3.18. Entretien 18 – Sadden..... | 93 |
| 3.3.19. Entretien 19 – Wahiba..... | 93 |
| 3.3.20. Entretien 20 – Mina..... | 94 |
| 3.4. CARACTERISTIQUES DU PUBLIC..... | 95 |
| 4. ANALYSE ET INTERPRETATION DES RESULTATS..... | 97 |
| 4.1. LES PARAMETRES CULTURELS..... | 97 |
| 4.1.1. Les événements culturels..... | 97 |
| 4.1.2. Les traditions..... | 100 |
| 4.1.3. La cuisine..... | 106 |
| 4.1.4. Les carences culturelles..... | 107 |
| 4.1.5. Les prises de distance culturelle..... | 113 |
| 4.2. LA SPHERE SOCIALE DES ENQUETES..... | 116 |
| 4.2.1. L'Education..... | 116 |
| 4.2.2. La place de la religion..... | 121 |
| 4.2.3. Le rapport à la langue..... | 123 |
| 4.2.4. Les fréquentations..... | 129 |
| 4.2.5. La place d'internet et de l'audiovisuel..... | 132 |
| 4.3. LA VISION DU GROUPE : 100% BERBERE ?..... | 136 |
| 4.3.1. Moi, qui suis-je ?..... | 136 |
| 4.3.2. Le sentiment d'identité des enquêtés..... | 140 |
| 4.3.3. La définition du groupe par ses membres..... | 152 |
| 4.3.4. Les stratégies de redéfinition..... | 155 |

| | |
|--|------------|
| 4.3.5. <i>Le déclic identitaire</i> | 160 |
| 4.4. L'AVENIR DE L'IDENTITE BERBERE EN FRANCE | 163 |
| 4.4.1. <i>Le devoir de mémoire</i> | 163 |
| 4.4.2. <i>La transmission à venir</i> | 166 |
| 4.4.3. <i>L'influence des parents</i> | 171 |
| 4.4.4. <i>Les choix futurs</i> | 174 |
| 5. VERIFICATION DE L'HYPOTHESE | 177 |
| CONCLUSION | 180 |

TABLE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS

BAC : Baccalauréat.

CAPES : Certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement du second degré.

CBF : Communauté berbère de France - Réseau citoyen des associations franco-berbères.

TER : Travail d'Etude et de Recherche.

UNAF : Union nationale des associations familiales.

UE : Unité d'enseignement.

E : Entretien.

E1 : Entretien n° 1.

LC : Langue et civilisation.

Ibid. : Ibidem (au même endroit)

Cf. : Conférer (comparer avec = voir)

chap. : Chapitre.

coll. : Collection.

Éd. : Edition.

Ex. : Exemple.

M. : Monsieur.

n° / nos : Numéro(s)

Résumé

Ce travail de recherche consiste à mettre en avant les différentes stratégies identitaires d'un groupe ethnique, face à un groupe majoritaire (Français/Maghrébin). L'échantillonnage recueilli concerne des personnes âgées de 18 à 30 ans, ayant au moins un de leurs parents berbère d'origine marocaine, et ayant été socialisées ou nées en France. Notre étude s'intéresse donc, aux individus appartenant aux principaux groupes de berbères (rif, amazigh, chleuh). Ainsi, c'est à partir d'une enquête menée par entretiens semi-directifs, par questionnaires et par une immersion de terrain, que nous avons pu considérer l'impact que pouvaient avoir certains aspects culturels, au niveau de la construction identitaire des enquêtés. C'est donc en nous appuyant sur ces différents paramètres (culturels et environnementaux), que nous avons souhaité comprendre, la manière dont se définissait la structure identitaire de ces jeunes, dans un contexte socio-culturel français. D'ailleurs, ce mémoire met en exergue les perceptions qu'ont les enquêtés de leur propre identité, ainsi que celles de leur groupe d'appartenance. Pour terminer, nous nous sommes intéressée à la façon dont ces jeunes s'approprient leur culture, et aux rapports qu'ils entretiennent à cette identité berbère.

Mots clés

Identité, stratégie identitaire, berbère, transmission, ethnicité, maghrébin, culture, pratiques culturelles.

Abstract

This work consists in emphasizing the different identity strategies of an ethnic group towards a majority group (French group/North African group). The sampling concerns people aged between 18 and 30 years old, who have at least one parent coming from the Moroccan Berber group and who have been socialized or born in France. Our study is focused on people belonging to one of the three main Berber groups (Riffian, Amazigh, Chleuh). We first based our survey on semi-open interviews, questionnaires and an immersion in the field and we could thus consider the impact that some cultural aspects can have on the identity construction of the people we inquired about. Then, relying on these different parameters which are cultural and environmental, we tried to understand the way the identity structure of these young people is defined in a French socio-cultural context. Besides, this dissertation underlines the perceptions the people we questioned have of their own identity, and have of their cultural group. In addition, we investigated on the way people seize their culture, and the relations they enjoy with their Berber identity.

Keywords

Identity, strategy, identity (adjective), Berber, transmission ethnicity, North-African, culture, cultural practices.