

LES RECETTES DE SHÉHÉRAZADE AU PAYS DU VIN

 Chantal Crenn

Corps de rêves ou rêves de femmes entre le Maroc et la France

L'intérêt de notre étude sur les pratiques alimentaires des jeunes filles descendantes de familles maghrébines ne se cantonne pas uniquement à l'aspect identité ethnique - « manger c'est parler le même langage » (Corbeau, 2002 : 15) - mais se rattache au fait qu'elle « met en branle des paliers en profondeur » que Georges Gurvitch (1963) avait déjà mis en évidence. Est-ce à dire que la dimension culturelle du corps et de l'alimentation n'aurait rien à voir avec l'identité ethnique de ces jeunes filles ou jeunes femmes? Certes non. Toutefois, à travers la conception de la nourriture et du corps de ces jeunes femmes, nous nous proposons d'interroger la manière dont certaines différences culturelles sont utilisées comme symboles de différenciation ou, au contraire, comme signes de rapprochement entre ce qu'elles estiment être

leur groupe d'appartenance et les membres de la société majoritaire (ici la société française). Ce texte a pour projet de montrer, à travers plusieurs exemples, que, si se nourrir constitue en France un acte individuel (auquel n'échappent pas ces jeunes filles et jeunes femmes), il constitue aussi un enjeu collectif, social et culturel fondamental enchâssé dans des rapports sociaux.

Ainsi, les pratiques alimentaires et le rapport au corps de ces jeunes filles et jeunes femmes permettent d'appréhender leurs logiques sociales, leurs identités individuelles et de groupe, ainsi que les enjeux socio-économiques et symboliques sous-jacents. Nous entendons ici interroger le contenu que ces jeunes filles/femmes donnent, selon les situations et les relations sociales qu'elles

instaurent, à leurs choix alimentaires, à leurs manières d'utiliser, d'entretenir, de montrer leur corps. Dans quelle mesure la situation de minoritaire donne-t-elle « corps » à une marocanité d'abord imposée puis revendiquée? Comme il est prouvé que l'acte de désignation occupe une place fondamentale dans la constitution de l'identité des groupes sociaux, en quoi cette identité « maghrébine », « arabe » ou « musulmane » donne-t-elle à voir la confrontation avec le reste de la société (les Français et les Françaises de plus longue date), avec les hommes maghrébins, et avec les institutions françaises?

Est-il besoin de le souligner, ces jeunes filles/femmes sont prises dans une opposition - archaïsme versus progrès - dont il semble difficile de sortir. Il suffit de se pencher un tant soit peu sur le traitement récent par la presse nationale française du « port du voile islamique ». Les médias ont consacré au sujet de nombreux articles, voire des numéros spéciaux (*Le Courrier International* du 6-12 novembre 2003, « Monde musulman » : « les femmes s'affirment », *Libération* du lundi 10 novembre 2003 sous la rubrique « emploi » : « travail voilé », *le Monde 2* : « Voile au nom de la loi » etc.). On s'aperçoit que le corps voilé de ces jeunes filles/femmes maghrébines est au cœur de l'opposition entre la femme « musulmane », « maghrébine » (sous-entendu « soumise à la tradition ») et la femme « moderne », « laïque » (sous-entendu « libre ») et Française.

Sur le territoire viticole bordelais qui nous intéresse ici, les jeunes filles et jeunes femmes dont les parents sont venus du Maroc ou de Tunisie dans les années

1970 pour travailler comme ouvriers agricoles n'échappent pas à cette catégorisation et sont considérées comme subissant¹ « la tradition » - « maghrébine », « arabe », « musulmane » - mais bénéficient de la part des habitants du vignoble de préjugés plutôt positifs dans le sens où elles devraient servir de « passeurs » entre les deux « communautés ». Mais elles-mêmes, adultes en devenir, comment perçoivent-elles, à travers la « gestion de leur corps », leur place entre famille et société majoritaire, entre le Maroc ou la Tunisie et la France?

Comment ces jeunes filles/femmes participent-elles, à leur manière, à la renaissance générale d'un patrimoine rural? Comment, dans cette période de méfiance à l'égard des aliments industriels, allient-elles savoir faire culinaire marocain et produits « locaux/ruraux »?

Comment le discours médical du « devoir de santé et de minceur », produit par les membres de la société majoritaire, agit-il sur les représentations du corps de ces jeunes filles et jeunes femmes, sur leurs pratiques corporelles, leur manière de manger?

Elles bricolent, nous a-t-il semblé, des voies propres en faisant de la minceur non seulement leur norme corporelle esthétique mais également un révélateur de bonne santé grâce à une alimentation dite « rurale, marocaine et équilibrée ».

¹ Au tout début, la recherche en sciences sociales ne s'attarde pas sur les « femmes immigrées », puisqu'on s'interroge uniquement sur l'insertion économique des hommes. Puis, avec le regroupement familial, c'est leur rôle dans la famille qui va provoquer les premières enquêtes. Mais, comme nous le rappelle Mirjana Morokvasic (« L'évolution de la production des connaissances sur les femmes immigrées en France et en Europe ou du difficile déplacement des frontières », entretiens avec Anne Golub, Mirjana Morokvasic, Catherine Quiminal, *Migrations Sociétés*, vol 29, n° 52, juillet-août 1997, pp. 19-36), ces recherches ont contribué à produire des stéréotypes de « pauvres femmes soumises, analphabètes déficitaires devant accéder aux normes de la société d'immigration ». L'image de la femme au foyer qui continue aujourd'hui à « coller à la peau » des femmes marocaines n'a guère de sens pour elles : originaires au Maroc du milieu rural et travaillant aujourd'hui dans les vignes, elles ne se sentent pas concernées par cette étiquette.

MÉTHODE D'ENQUÊTE, CONCEPTS ET POPULATION RENCONTRÉE

Afin d'approcher la perception contemporaine de ce que sont les normes corporelles esthétiques et les modes de consommation alimentaire de ces jeunes filles/femmes du vignoble, nous avons réalisé une enquête qualitative selon la méthode de l'anthropologie contemporaine (Althabe et Sélim, 1998) par observation participante auprès de 25 familles d'ouvriers agricoles avec qui sont apparentées ces jeunes filles/femmes âgées de 17 à 27 ans et qui sont installées dans la campagne entre Saint-Émilion et Bergerac depuis les années 1970. Pour ce qui concerne les Marocains, toutes ces familles sont originaires de la région du Gharb et plus exactement des villages environnant Mekhnès et Sidi Kassem au Maroc. Les Tunisiens, beaucoup moins nombreux (trois familles), viennent de la région de Thelpete en Tunisie. Nous avons délibérément choisi d'appréhender l'habitus physique, suivant la méthode des réseaux, des jeunes filles/femmes au sein de leur famille et de leur collectivité, mais aussi individuellement à travers des récits de vie afin de saisir les différentes sphères de l'existence² qu'elles traversent (lycée ou université, monde professionnel) et de mettre en évidence les tactiques identitaires mises en place.

Ces jeunes filles/femmes appartiennent à la dite « seconde génération »³ (de Rudder, 1998 : 41) et

sont toutes issues de milieux populaires. Leur identité se construit, comme pour n'importe qui, à partir de données sociales, économiques, politiques, culturelles, religieuses, nationales, locales, familiales, etc. qui peuvent être des éléments négatifs et privatifs comme le chômage, le quartier défavorisé, « l'affaire du voile ». C'est ce que nous allons tenter de donner à lire à travers leurs pratiques corporelles et alimentaires. Dans la constitution de cette identité⁴, via leurs pratiques alimentaires et corporelles, certains éléments prennent plus d'importance que d'autres et ont tendance à former un procès d'identification structurant.

Comme nous en informe Luc Boltanski, « la diversité des pratiques corporelles entre les sociétés et, à l'intérieur d'une même société, entre les différents groupes sociaux (entre les sexes, les générations, les classes sociales, etc.) n'est ni « conditionnée » par des mécanismes héréditaires et fatals (que suppose l'explication par la « race » ou, aujourd'hui, par le « patrimoine génétique ») ni même « déterminée », de façon directe, par l'action des conditions physiques d'existence (climat, alimentation, etc.). Elle est une expression parmi d'autres de la diversité des pratiques culturelles » (Boltanski, 2003).

Ainsi, le corps de ces jeunes filles/femmes sera-t-il appréhendé dans cet article par la manière dont il est socialisé, alimenté, entretenu, vêtu, conditionné, soigné, physiquement transformé, identifié, différencié, hiérarchisé, ritualisé, dissimulé, montré, etc... Chaque culture comporte un ensemble systématique de « techniques du corps »⁵, dont l'unité pro-

² Juxtaposition des sphères de l'existence propres à nos sociétés contemporaines, qui rend difficile à l'anthropologue l'accès à la totalité de ce vécu. Toutefois, cette totalité peut être approchée lorsque les personnes rencontrées élaborent leurs pensées et rendent ainsi leur vécu accessible. Elles unifient de cette façon « leurs différents mondes de vie ». Bien sûr, nous avons conscience qu'il s'agit là d'une mise en scène de leur réalité mais elle mérite qu'on s'y attarde tant elle donne sens au vécu que nous avons la possibilité de partager avec elles.

³ Ces dénominations que l'on juge « commodes », à défaut d'être satisfaisantes (en particulier dans les recherches), tout à la fois masquent et dévoilent le statut assigné à cette « génération » de gens nés ou socialisés en France qui est formée à son tour, par hérédité ou héritage, une nouvelle génération « d'immigrés ». Tout se passe comme si l'acte fondateur unique de la première comme de la seconde se situait dans ce passage d'un espace national à un autre ». Véronique de Rudder, « Identité, origine et étiquetage, de l'ethnique au racial savamment cultivé », *Journal des Anthropologues : nationaux, étrangers? Logiques d'Etats et enjeux quotidiens*, N°72-73, 1998, pp.31-48., p.37.

⁴ Il ne s'agit pas ici de dire que ces femmes possèdent des identités multiples. Elles composent leur identité unique à partir d'identifications diverses, prises dans des répertoires multiples, selon les circonstances et les enjeux.

fonde dépend de l'existence de schèmes culturels intériorisés par tous les individus d'un même groupe au cours de leur prime éducation. Ainsi, suivant Nicole Sindzingre (2003), nous considérons ici le corps comme un élément parmi d'autres, au sein de systèmes symboliques variables et participant à l'édition d'une personne sociale. «La surface externe du corps humain est aussi l'objet d'une évaluation sociale variable. Au-delà des systèmes esthétiques propres à une stratification sociale donnée, il existe universellement une pensée de la conformité corporelle, qui sépare le normal de l'anormal, les « membres » du groupe des « étrangers ». La sémiologie de l'appartenance sociale revêt ainsi des formes variées, qui consistent fréquemment en un marquage tégumentaire : pour être socialement approuvés, les corps sont « retravaillés ». La capacité (au sens juridique) d'occuper certains statuts ou de remplir certains rôles, sexuels par exemple, ne s'effectue qu'au prix de l'exhibition d'un corps immédiatement signifiant, laquelle permet de situer d'emblée l'appartenance ethnique ou la position sociale d'un individu ». (Sindzingre, 2003).

La transplantation dans un pays étranger confronte donc les parents des jeunes femmes à d'autres façons d'exhiber le corps, lesquelles se manifestent dans des domaines comme le régime alimentaire, l'éducation corporelle, les vêtements, et interrogent leur ethnicité (qui, jusque-là, allait de soi).

À travers les jeunes femmes descendantes de ces familles de migrants, nous verrons comment man-

ger ne sert pas uniquement à se rassasier mais à concrétiser un des modes spécifiques de relation entre elles, leur groupe d'appartenance, les membres de la société majoritaire. Toute pratique alimentaire se rapporte donc à un *habitus physique*⁶ et plus encore à une manière d'appréhender le corps, mais aussi à la place que l'on occupe dans une société donnée, « entre contraintes collectives et improvisations individuelles » (Boltanski, 2003).

LES NORMES CORPORELLES ESTHÉTIQUES OCCIDENTALES : LE CORPS DE L' « OCCIDENTALE » FIGURE CONVOITÉE ET/OU REPOUSSÉE...

Du côté de ces familles marocaines et tunisiennes - en l'occurrence du vignoble bordelais -, l'acculturation produite par la migration engendre des questions identitaires dans la mesure où ces jeunes filles nées dans l'immigration portent dans/sur leur corps « la trace de l'autre », selon l'expression de Jocelyne Streiff-Fenart (1989).

La situation de migration, qui induit d'adopter la position du « minoritaire » au sens sociologique du terme, entraîne une sorte de réflexivité⁷ (Giddens, 1994) sur leur propre culture. Celle-ci apparaît, en ce qui concerne le corps des femmes, en termes

⁵ C'est en effet Marcel Mauss qui, le premier en France, a parlé de « techniques du corps » dans une communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934.

⁶ C'est le système, socialement produit, de schèmes intériorisés et de montages incorporés que l'on entend désigner lorsqu'on parle d'*habitus physique*. Ce concept, développé particulièrement dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, est nécessaire pour comprendre comment s'exerce la médiation entre les conditions objectives d'existence propres à un groupe et les comportements que chacun de ses membres aura tendance à adopter spontanément et « librement » dans la vie quotidienne », in Luc Boltanski, « les usages sociaux du corps », Encyclopédia Universalis, 2003.

⁷ Longtemps, l'individu a été considéré en sciences sociales comme pris dans des déterminismes sociaux, condamné à reproduire les modèles sociaux dominants de la société dans laquelle il vit. Mais, dès lors que les cadres de socialisation (comme l'école, la religion, etc..) relâchent leur emprise, l'individu doit se prendre en charge. Cet individualisme croissant s'accompagne, selon Giddens, d'une réflexion sur le sens que les individus donnent à leurs actions ou réflexivité. Phénomène auquel se trouvent confrontés les parents marocains et qui est renforcé du fait de leur situation de minoritaires en France.

ethniques : « Chez nous, les Marocains, une jeune fille respectable ne s'habille pas comme les Françaises... » affirme Rhadija (55ans), alors qu'elle-même a profité de sa venue en France pour ne plus porter le voile. « Chez les Maghrébins, c'est mal vu qu'une femme laisse apparaître une partie de son corps comme le font les jeunes filles françaises », clame Haléma (56 ans) alors qu'elle portait la minijupe en Tunisie dans les années 1960.

Le rapport hiérarchique à la société majoritaire installe Marocains, Tunisiens (et leurs enfants) dans une relation où « la question culturelle fait figure de lutte symbolique » (Etiemble, 2003 : 32), particulièrement à travers la présentation d'un corps féminin respectable (honoré) dans l'espace public (groupe d'appartenance et société majoritaire).

Toutefois, ce rapport dominant-dominé entre sociétés majoritaire et minoritaire est conçu, au sein des familles maghrébines elles-mêmes, comme une incompréhension entre mères et filles et souvent entre frères⁸ et sœurs : « Les filles, on comprend qu'elles veuillent faire attention à leur santé, mais pas maigrir comme ça, ça n'est pas bien. Elles prennent des allures de mannequins. » (Kenza, Marocaine, 54 ans), « Saléda, elle ne s'habille pas comme il faut, elle met des vêtements trop moulants » (Dounia, Tunisienne, 57 ans, évoquant une amie de sa fille qui est divorcée et vit seule avec son fils). Ces jeunes filles tentent, autant que faire se peut, de déjouer ces normes corporelles familiales en les contournant, c'est-à-dire en les « oubliant » face à un public autre que les Marocains (difficile au

lycée quand frères et amis des frères sont dans la cour) et faisant « comme si » à la maison. La gestion de leur corps est enchâssée dans des questions d'appartenance au groupe.

Ainsi, par « la trace de l'autre » sur le corps des filles, les parents de ces familles se sentent envahis par la culture majoritaire, ils craignent de se diluer, de disparaître et de ne rien pouvoir transmettre d'eux-mêmes. Aussi ethnicisent-ils ce qu'ils estiment être « leurs normes corporelles » afin de protéger « leur culture »⁹. Et donc, malgré l'orientation micro-sociale de notre recherche, comment négliger ici la longue durée et l'histoire politique qui traversent ces familles. Ces hommes et ces femmes immigrés, héritiers de la colonisation et de l'occidentalisation, se sont recentrés sur la cellule familiale et plus particulièrement sur la mère, « nouveau pôle identificateur d'une culture menacée » (Lacoste-Dujardin et Virolle, 1998 :19).

Autour du corps de ces jeunes filles, se joue donc la carte identitaire des familles, et du coup leur respectabilité qui implique de préserver sa virginité en vue du mariage. Les mères, Marocaines surtout, assignent à leurs filles une identité marocaine qui suppose de ne pas exhiber leur corps lors de sorties (elles-mêmes considérées comme douteuses et répréhensibles), comme le font les Françaises. La « propreté du corps » (sous-entendu leur virginité) des jeunes filles marocaines (sous-entendu contrairement à celles des Françaises), devient la garantie de leur marocanité. Angéline Etiemble, lors de son enquête à Rennes, a retrouvé la même

⁸ Impossible de ne pas parler des « frères » quand on évoque la question du corps de ces jeunes filles/femmes. L'autorité qu'ils exercent sur les femmes en général et leurs sœurs en particulier est tout à fait déterminante dans la manière de jongler entre les normes de la société majoritaire et celles de la famille. En tous cas, les filles dont les frères aînés sont compréhensifs se disent soulagées : « mon frère aîné est cool », ou bien « mon frère, il sort avec une Française, alors ça simplifie les choses, je sors avec sa copine, on fait les boutiques ensemble ». Celles dont les frères sont leurs cadets se disent également beaucoup plus libres que celles dont les frères sont les aînés. La surveillance des frères aînés peut se révéler redoutable, disent-elles : « c'est eux qui décident si on est bonne ou mauvaise marocaine ! »

⁹ Les guillemets sont là pour marquer une précaution langagière. On ne sait que trop combien le terme de culture possède un usage galvaudé et combien il est parfois utilisé comme un synonyme de race. (Cuhe D., 1996). Il n'est pas dans notre propos ici de lier de manière indélébile les Maghrébins du vignoble à une culture immuable, réifiée, bien au contraire.

crispation identitaire autour de la virginité des filles. Dès l'âge de 11-12 ans, les jeunes filles sont «tenues», autrement dit leurs sorties et activités sont «contrôlées» par leurs proches, voire les Marocains du voisinage. Contrôle plus ou moins direct (exercice ou non du regard d'autrui), plus ou moins possible (visibilité ou invisibilité de leur présence), il se met en place lors de la puberté. (...) L'enjeu de ce contrôle est en premier lieu la préservation de la réputation, elle-même liée aux conduites sexuelles des filles, à la sauvegarde de leur hymen jusqu'à la nuit de noces. De leur réputation dépend l'honneur des hommes et celui de la famille» (Etiemble, 2003 : 373). Comme nous l'explique cette sociologue, le corps des jeunes filles est «sous contrôle», «sous surveillance», car il témoigne de l'honorabilité de la famille et doit donc éviter de susciter la *hachouma* (honte). Nadya (19 ans) : «Quand mon père me pose au lycée et qu'un copain m'attrape par le cou et m'embrasse devant lui, c'est la *hachouma!*». Il s'agit de contrer ici, au niveau de l'imaginaire, l'intrusion de «l'Autre» dans l'intimité du corps, dans l'entre soi.

Honneur et loyauté au groupe d'appartenance doivent transparaître dans la manière dont ces jeunes filles gèrent leur corps. «Selon les critères parentaux, la qualité d'une jeune fille se juge dès l'abord, à son apparence, à sa façon de se vêtir» (Lacoste Dujardin in Angéline Etiemble, 2003 : 351). Certaines mères (là encore, les Marocaines plus souvent) construisent donc, en figure antinomique du corps de la femme marocaine, celui de la «femme occidentale».

En agissant de la sorte, les mères placent immédiatement la non conformité de leurs filles aux normes corporelles dans le domaine de l'appartenance au groupe ethnique, leur signifiant que, si elles ne se conduisent pas comme elles le souhaitent¹⁰ (elles doivent participer aux tâches domestiques, ne pas sortir le soir, ne pas fréquenter les garçons, ne pas fumer, ne pas se maquiller, ne pas se vêtir de manière provocante, sont à prohiber les tenues moulantes et courtes laissant percevoir les formes du corps), c'est qu'elles ne sont pas vraiment Marocaines et qu'elles se prennent pour des étrangères (sous entendu ce qu'elles ne sont pas dans la réalité¹¹ et qu'elles ne seront jamais).

Face à ce «corps étranger» insoumis, rebelle, impur de la femme occidentale brandi comme emblème de la trahison ethnique, certaines jeunes femmes répondent en pointant l'évolution de la condition féminine contemporaine au Maroc. Hassania (22 ans) nous fait remarquer qu'au Maroc un nouveau Code de la famille se met en place, donnant aux femmes marocaines plus de droits¹². Mais, elle va plus loin. Elle fait aussi référence à la place qui était faite aux femmes du temps de Mohammed. Elle estime que les femmes arabes ont été évincées «de leur vraie place» par l'ordre patriarcal qui s'est déployé ensuite. Pour elle, ce n'est pas l'Islam qui est responsable de leur asservissement mais les traditions locales venues «dénaturer» un ordre premier. Dans un deuxième temps, Hassania considère que l'émancipation féminine à la française est un leurre. C'est un autre modèle de soumission avec pour avatars : (1) l'individualisme (sous entendu la masculinisation des femmes) de

¹⁰ «Nadya (20 ans, Marocaine, étudiante en faculté de médecine) : «On sait toutes plus ou moins cuisiner, ça fait partie de l'éducation, de la tradition, une mère doit apprendre à sa fille à cuisiner, c'est obligé. Cela signifie de passer des heures dans la cuisine, de prendre le relais quand il y a des fêtes de famille... surtout au Maroc...»

¹¹ Le terme «race» est utilisé par certains frères pour désigner le groupe musulman auquel ils les affilient et pour les prévenir des propositions de mariage des Français entraînant leur perte. La race musulmane, référence biologique culturelle, les affilie à une altérité radicale inscrite dans le corps de la femme musulmane, mère en devenir. D'autres frères dont les petites amies sont françaises rejettent au contraire ce vocabulaire et cette réification de la culture musulmane autour du corps de leur sœur, mère...

¹² Jaouad Mldech, «Maroc, Promesses et lacunes du nouveau code de la famille », *Courrier International* , n° 679, p. 45, du 6 au 12 novembre 2003.

ces mères qui font passer leur vie professionnelle avant leur vie familiale et (2) la réduction à l'état d'objet sexuel. Hassania estime que ce que propose aujourd'hui le nouveau code de la famille au Maroc permet de nouvelles manières d'être une femme marocaine sans sombrer dans les deux excès.

D'autres, beaucoup plus nombreuses, comme Nadya (20 ans, Marocaine, étudiante en faculté de médecine) font également le détour par le Maroc mais sans y mettre de référence religieuse : « Bon, tu vois une Marocaine de Rabat elle sera habillée comme nous, il n'y a aucune différence. » ou Nabyla (21 ans, Marocaine, étudiante en LEA) : « Le Maroc a beaucoup évolué, ça n'est pas le même Maroc que celui de nos parents. Nos parents sont décalés par rapport au Maroc d'aujourd'hui. Que ça soit à la campagne comme à la ville. On peut très bien aller au Maroc habillée comme ça, ça ne sera pas mal vu. Maintenant, c'est pareil ».

Le contournement des accusations parentales par leur référence permanente au Maroc, référence au Maroc contemporain quant à « la libération des mœurs en ce qui concerne les femmes » (Soumia 18 ans), leur permet de se revendiquer marocaines sans trahir leur appartenance ethnique. S'habiller avec un jean, mettre des tee-shirts moulants, surveiller sa ligne comme les Françaises n'entraîne pas leur identification aux Françaises, estiment-elles.

Fadila (25 ans, aide éducatrice) s'est présentée sur une liste apolitique aux dernières élections municipales : « Mais quand nos parents disent qu'on veut calquer le modèle du corps féminin occidental, ça ne veut pas dire qu'on oublie notre culture, non pas du tout. On n'ira pas jusqu'à l'oublier. C'est comme ça

pour moi, quoi! Ce n'est pas parce que je surveille ma ligne, que je m'habille en blouson de cuir, en jean et en baskets que je ne me sens pas Marocaine ... »

Ce détour par un Maroc ou une Tunisie contemporains, idéalisés, modernes et variés¹³, qu'elles appellent « leur pays » (notre propos n'est pas de les affilier héréditairement, définitivement au statut d'immigré, mais elles-mêmes utilisent cette expression pour parler de leur voyage annuel au Maroc ou en Tunisie) leur permet de s'affirmer Marocaine ou Tunisienne de manière positive et surtout d'éviter de devoir répondre aux accusations portées par les membres de la société majoritaire d'enfermement du corps des femmes « arabes », « maghrébines », « musulmanes » dans la tradition, d'être soumise à une alimentation trop grasse, trop riche, dans l'espace domestique, sous le voile, etc.

Ainsi, par la référence imaginaire et intellectualisée¹⁴ au « Maroc d'aujourd'hui », font-elles leurs, des comportements corporels considérés comme trop français par leurs parents et contournent-elles en même temps les représentations stigmatisantes des majoritaires. (Etiemble, 2003 : 35)

L'instrumentalisation de la référence au Maroc donne un sens accru à leur déplacement estival qui marque, disent-elles, « leur attachement à « leur pays » (Soumya, 20 ans) mais en même temps qui les désignent comme étrangères dans leur apparence, dans leur corps, leur manière de se vêtir, leur manière d'évoluer dans l'espace public et domestique.

Nadya : « On est super attachées à notre culture, on a beau être passé à la culture française, manger français, s'occuper de notre corps comme les Françaises, s'intéresser à la diététique, faire de la

¹³ Elles évoquent la richesse et l'ancienneté de la civilisation marocaine et la variété des manières de faire en ce qui concerne les soins du corps... Elles évoquent le henné, la cire, le hammam, les huiles, les gants...

¹⁴ Elles se documentent sur les femmes dans l'histoire du Maroc. Elles souhaitent également sillonner le Maroc pour mieux le connaître. L'une d'elles me conseille la lecture des ouvrages de la sociologue marocaine Fatima Mernissi. Je me procurerai son dernier roman lors d'un de mes séjours au Maroc en septembre 2003.

musclation¹⁵ et du sport... il y a toujours au fond de nous une part marocaine. C'est comme ce voyage tous les ans au Maroc, c'est vraiment le signe de notre attachement».

Ce séjour au Maroc, le temps des vacances, alors qu'elles essaient «de vivre comme là-bas» constitue un véritable parcours initiatique. Cela correspond à une «carrière morale» au sens de Goffman (1968) qui amène les jeunes femmes rencontrées à porter sur leur corps et le corps des autres (les Marocaines de France et les Marocaines du Maroc) un regard réflexif et complexifié. En témoignent les propos de Nadya (21 ans, en 3^e année de droit) : «nos cousines grossissent là-bas et nous on maigrît ici...»

LA VARIABILITÉ DU GROS ET DU MINCE OU L'ETHNICITÉ ET LA CLASSE SOCIALE EN QUESTION

Annie Hubert, qui s'est penchée sur l'évolution de l'esthétique du corps dans nos sociétés occidentales, remarque que l'une des plus anciennes représentations sculptées de l'être humain est la Vénus de Lespugue. Peut-on, s'interroge-t-elle, la considérer comme obèse ou belle?

D'un pays à l'autre, d'une époque à l'autre, on ne peut que remarquer les fluctuations des considérations positives autour du gros ou du mince. Dans les familles d'émigrants marocains, plutôt rurales, que nous avons observées dans la région de Mekhnès (Crenn : 2003), la possibilité de stocker des matières grasses est vue comme un signe de bonne santé, de vitalité, de fécondité. Ici, prestige et ascension sociale sont associés à de fortes cor-

pulences (qui sont également signe de fécondité). Le souvenir du manque est encore dans tous les esprits. (Crenn : 2003). Les filles bien en chair sont valorisées et destinées à faire un «bon mariage».

Les jeunes filles/femmes rencontrées dans le vignoble expliquent qu'au moment des vacances elles sont en butte à des difficultés de compréhension avec les femmes de leur famille restées au Maroc.

Haléma (18 ans) «Mes tantes, quand on débarque de notre long voyage, elles disent qu'elles nous trouvent moches, maigres...»

Soumya (20 ans) : «Ils disent : «je ne comprends pas, tu es maigre alors que chez nous les filles sont grosses alors qu'on n'a pas beaucoup d'argent. Vous avez beaucoup d'argent et vous n'êtes pas assez grosses! Ils s'attendent à ce qu'on rentre encore plus gros que quand on est parti». Je reste sans voix, je ne sais pas quoi dire!»

Nabila (18 ans) : «Moi je vois bien que la question de la grosseur, ça n'est pas la même chose en France et au Maroc. Ici quelqu'un de bien foutu ne doit pas être large. Alors que chez nous au Maroc, une fille qui est maigre, comme moi, ça passe mal! C'est mal vu. Cela signifie qu'elle ne se nourrit pas... que ses parents ne la nourrissent pas assez! Qu'elle est malade! Qu'ils ne peuvent pas la soigner! Que ses parents ne gagnent pas assez d'argent en France.»

L'association entre «argent» et «embonpoint» nous semble importante à souligner. Par ce biais, elles renouent avec la «vérité de l'immigration» (Sayad, 1999) et s'affilie à l'histoire de leurs parents : le retour est associé à la réussite économique qui doit se voir aux yeux de tous par leur «grosseur». La minceur ainsi dénigrée par les membres de leurs

¹⁵ Le centre de musclation qu'elles fréquentent propose depuis peu des séances de Hip Hop.

familles les renvoie à leur étrangeté, à leur extériorité à la société marocaine, mais aussi à la trahison des parents, qu'elles contournent en se référant aux jeunes filles des classes aisées urbaines de Casablanca, Rabat...

Nabila (20 ans) : « Tu vois une Marocaine plutôt aisée de la ville, elle sera habillée comme nous, elle fera attention à sa ligne, il n'y a aucune différence. Même, à la limite, des filles de la ville, on pourrait penser qu'elles viennent de l'étranger, qu'elles sont étrangères. Les filles là-bas elles prennent comme modèle la femme occidentale, donc elles en font plus que nous, elles essaient d'aller encore plus loin que nous... »

La migration de leurs parents, rendue suspecte aux yeux de la famille restée au pays par leur « minceur/maigreur », est rentabilisée par le rapprochement avec les élites de la société marocaine contemporaine. Elles renversent le stigmate associant leur minceur non pas aux normes en vigueur dans les sociétés occidentales mais à celles valorisées par les membres des classes sociales élevées de la société marocaine. Elles échappent ainsi à la condition de minoritaire qui leur est faite en France. En s'associant aux élites marocaines, elles bénéficient du prestige accordé par celles-ci aux modèles corporels occidentaux. De ce point de vue, être accusée de « maigreur » (sous-entendu d'étrangère au Maroc) ne revient pas à être traitée de femmes « grosses », sous-entendu d'arabes, musulmanes, soumises en France.

Dans le même temps, et à nos yeux, elles tentent de justifier l'esthétique de l'embonpoint valorisé par les femmes de leur famille du fait du port de la djellaba qui impliquerait des rondeurs : « être mince en djellaba, c'est moche ». Ou encore, elles expliquent la valorisation de l'embonpoint par le fait que, dans le milieu rural duquel elles viennent, être gros signifie avoir réussi. La situation d'altérité (qui n'implique pas, nous l'avons vu, les mêmes enjeux hiérarchiques) tant au Maroc qu'en France les a amenées à se forger un regard réflexif sur leurs normes esthétiques.

Soumia: « On aurait vécu là-bas, on aurait eu la même vision des choses qu'eux. Les gros sont normaux et les maigres moches. »

Leur séjour au Maroc dévoile les frontières de leur identité ethnique : « Françaises » au Maroc, « Marocaines » en France, ni tout à fait Marocaines, ni tout à fait Françaises (Etiemble, 2003 : 38).

Nabila (18 ans) : « On a une double vision des choses. Quand je vois comment nos parents et grands-parents voient les choses et comment, nous, on voudrait être. Vraiment tu vois comment on est, on est bien quoi, mais pour eux on est comme ça (elle montre l'auriculaire)! »

Finalement, ces jeunes femmes produisent un « entre-deux », un « modèle corporel du compromis »¹⁶ où pourrait se trouver réunies, dans l'imaginaire leurs mères, leurs tantes et cousines du Maroc et elles-mêmes en opposant l'obésité de leurs mères, tantes et cousines à l'obésité américaine¹⁷, consi-

¹⁶ Les fortes corpulences des mères et voisines en migration se trouvent également justifiées par les nécessités du travail physique (« vérité de l'immigration ») qu'elles produisent dans les vignes alors que, elles, elles effectuent des études ou des métiers « de bureau », ce qui ne nécessite pas d'avoir à avaler de la nourriture roborative (ainsi leur minceur témoigne-t-elle, selon elles, de la réussite de la migration des parents). Elles participent alors de la réussite économique et symbolique des parents immigrés.

¹⁷ Les représentations sociales de l'obésité sont marquées par un double sens. Il existe toujours une frontière où le gros ne bénéficie plus d'une image positive et où il ne respecte plus les règles sociales : au Maroc, les obèses américains sont considérés comme développant une grosseur « moralement incorrecte », elle signifie l'égoïsme américain et le fait que ce peuple mange plus que sa part.

dérée comme immorale et en opposant leur « minceur raisonnable » à celle des mannequins occidentaux des magazines qui conduirait, selon elles, à une mauvaise santé et à une autre forme de domination masculine par la sous-alimentation.

Habiter en France, effectuer le pèlerinage de l'année au pays les amène à modéliser leur double appartenance et à redéfinir leur ethnicité tant face au pays de leurs parents que face à la société française.

Comme nous l'avons vu, la société marocaine subit également l'influence du modèle minceur occidental et, dans les familles les plus aisées, l'adoption de la minceur ainsi que le devoir de bonne santé tendent à devenir la règle. Nos propres expériences de terrain à Mekhnès, Rabat ou Marrakech (en 2000, 2001, 2003) ont mis en évidence l'introduction des modèles alimentaires occidentaux comme « manger sain » dans les classes sociales les plus aisées (Crenn, Ibid)

Ainsi, la variabilité de la valorisation du gros et du mince est-elle particulièrement mise en évidence par la position ambiguë dans laquelle se trouvent les filles d'immigrants marocains en France et au Maroc (Crenn, 2003). Sont-elles maigres ou belles? Nous l'avons vu, la réponse ne peut être aussi tranchée.

Si elles ont construit une réflexivité sur leur appartenance ethnique via leur manière d'entretenir leur corps en établissant cet « entre-deux corporel » afin de ne trahir ni leur famille ni la société majoritaire, elles savent pertinemment que la généralisation de la minceur, de l'entretien corporel, loin de signifier la féminisation des mœurs en Occident comme le soutient Fischler (1993), témoigne surtout de la distinction des classes sociales élevées (de Singly, 1993).

Les attitudes de ces jeunes femmes à l'égard de leur corps et la manière dont elles se projettent dans

leur devenir de femmes confirment à la fois leur souci de maintenir les liens avec des manières de faire familiales et leur volonté, nous l'avons vu, de rompre en douceur avec des modèles corporels familiaux.

DES PRODUITS « RURAUX » ET « ETHNIQUES » POUR BONNE SANTÉ

Tout cela aboutit à l'émergence de comportements novateurs à l'égard du corps (soin, approvisionnement, alimentation, sport, cosmétiques). Leur conception de l'entretien du corps est porteuse de nouvelles stratégies élaborées très souvent à partir de principes traditionnels réactualisés pour répondre à leurs aspirations actuelles de beauté/minceur/santé, suivant en cela le mouvement plus général qui se développe dans la société française qui fait du « patrimoine rural » un élément central dans la construction de nouveaux territoires.

Ces jeunes filles/femmes participent ainsi « aux nouveaux usages de la campagne » et contribuent à sa patrimonialisation à travers la valorisation des productions issues de son sol. Par patrimonialisation, nous entendons, comme une grande partie des anthropologues et des sociologues, les processus par lesquels des éléments passés ou contemporains sont rapportés au monde rural et sont construits en patrimoine. Nous acceptons également la définition plus large d'Alain Micoud (1996). Le patrimoine serait, selon lui, « l'ensemble des attributs sensibles par lesquels un groupe donne à voir à un moment donné son identité dans un temps donné ».

Par ces jeunes filles/femmes entre autres (les pères notamment), au sein de ces familles marocaines

naissent alors des valeurs nutritionnelles nouvelles. Ainsi, en réponse à ce contexte de patrimonialisation du monde rural, «leur territoire viticole» devient-il un lieu «naturel» donnant accès à une nourriture dite «rurale».

Soumya : «Nous avons beaucoup de chance d'habiter à la campagne. Tout ce que nous mangeons, nous savons d'où ça vient. C'est rassurant.»

Sara : «Nous avons un maraîcher attiré à Marmande chez qui nous allons avec ma mère toutes les semaines, car malheureusement la terre est trop mauvaise dans le jardin pour cultiver quoi que ce soit, sinon on aurait, comme les autres, un jardin, on y aurait mis de la menthe, des citrouilles...»

Donner à voir son identité pour ces jeunes filles/femmes, c'est, dans ce cas, désigner d'abord une manière de vivre qui a un sens pour leur groupe : l'auto-production, l'achat en direct de la viande et des légumes, le mode de vie rural sain. C'est également désigner ce qu'elles appellent des « produits de pays », les fruits et légumes des maraîchers de Marmande, les pruneaux d'Agen¹⁸ et la Blonde d'Aquitaine... Encore une fois, l'imaginaire entre en scène. Des associations sont établies entre campagnes marocaine et française. Les légumes cultivés en Aquitaine sont, affirment ces jeunes filles/femmes, les mêmes qu'au Maroc et ils le sont de la même manière qu'au pays, tandis que les Blondes d'Aquitaine ont la couleur du cumin (les pères tiennent des propos identiques).

Ces filles d'ouvriers agricoles (eux-mêmes venus du monde rural marocain ou tunisien) marquent ainsi leur attachement à un espace rural, qu'il soit

marocain ou français, et leur désir de se réapproprier une histoire. Cette réinvention «à leur sauce» d'un patrimoine local est largement destinée à l'extérieur du groupe d'appartenance mais également du monde rural. Par cette patrimonialisation, elles contribuent à idéaliser une nouvelle identité «rurale-universelle» qui leur permet d'échapper à la dichotomie français/marocain mais également à celle de modernité/tradition. Soumia¹⁹ (25 ans), dont la mère était ouvrière agricole dans le vignoble du Saint-Émilion, est présidente d'une association écologiste. Tous les ans, son association organise un festival «Les récupérés» afin de sensibiliser les habitants du monde rural à l'écologie. Elle situe le débat à l'échelle planétaire et locale : «Pour préserver l'environnement, chacun a sa responsabilité. D'un bout à l'autre du globe, il y a des traditions culinaires qui se perdent et qui pourtant sont beaucoup plus saines, beaucoup moins nocives pour l'être humain que celles inventées par l'industrie, je pense par exemple aux OGM».

Pour d'autres jeunes filles/femmes, seule la «nourriture marocaine», estimée plus proche d'un ordre «naturel»²⁰, premier, est considérée comme authentique et saine, contrairement à celle des Occidentaux accusés de modifier l'ordre naturel des choses. Comme dans l'ensemble de la société française, les stéréotypes concernant les nourritures issues de l'agroalimentaire vont bon train et sont un champ sur lequel les jeunes filles/femmes témoignent de leurs craintes. (Hubert, 2000). Selon elles, comme Hassania, l'Occident a perverti l'ordre des choses (les herbivores ne mangent plus uniquement de l'herbe mais aussi des farines animales). Il s'agit de retrouver un équilibre alimentaire premier. Elles utilisent le discours majoritaire en ce qui

¹⁸ Il est fréquent que je quitte un foyer muni d'une boîte de pruneaux fourrés à la pâte d'amande.

¹⁹ Elle vit «au campement» ou comme l'appellent les villageois, au «village d'Indiens» sous la tente, et passe, avec ses enfants et son mari français, six mois de l'année au Maroc. Lors de leur festival, par des expositions, ils essaient de sensibiliser le public à l'écologie, à montrer l'intérêt du recyclage, etc...

²⁰ Comme l'explique Annie Hubert, le concept de nature mériterait en soi une réflexion anthropologique.

concerne l'engouement contemporain pour une campagne «rassurante et saine» selon les termes de Laurence Bérard et Philippe Marchenay, pour une recherche d'authenticité mais aussi pour retourner le stigmate, selon l'expression d'Abdel-Malek Sayad, du «Marocain arriéré».

Toutefois, ce discours mérite d'être interrogé et complexifié car la nourriture marocaine est également accusée d'être trop grasse, trop sucrée, trop... par ces jeunes filles/femmes. L'huile d'olive, le sucre et le beurre, par exemple, occupent un «entre deux», à cet égard, intéressant à analyser.

L'HUILE, LE BEURRE ET LE SUCRE OU LE SIGNE DE LA RÉFLEXIVITÉ

L'huile et le sucre occupent une place centrale au regard de la problématique qui nous intéresse. Ils témoignent, contrairement aux idées reçues des membres de la société majoritaire, d'une ouverture des Marocains aux discours nutritionnels et de leurs bricolages.

D'un côté, l'huile d'olive est perçue comme saine et caractéristique du régime méditerranéen. Saadia : «Moi, j'ai vu un reportage où c'était prouvé que, entre des Irlandais qui consommaient de la crème fraîche et des Maghrébins qui consommaient de l'huile d'olive, l'espérance de vie des Maghrébins était beaucoup plus grande». Ou Nadya : «C'est surtout par rapport au cholestérol que je me suis informée et il paraît que l'huile d'olive que les Marocains consomment ne développe pas autant le cholestérol que l'huile de tournesol». De l'autre, consommés en trop grande quantité, l'huile, le beurre et le sucre sont accusés du fort taux d'obésité et de diabète des Marocains au Maroc et en

France. Nadya, qui valorisait plus haut les vertus de l'huile d'olive, constate toutefois : «Mais chez nous on mange très gras, c'est dingue! Et puis il n'y a pas que l'huile en elle-même, il y a également le sucre et tous les gâteaux qu'on mange...». Ou Soumya : «ma mère met de l'huile partout, c'est huileux, c'est gras (air dégoûté) ...». Ou Sara : «une cuisine marocaine sans gras, c'est impensable!» Ou Nabila : «Oui, mais partout il y a beaucoup d'huile et beaucoup de beurre. C'est obligé. Les matières grasses, c'est obligé et ça entraîne des maladies». Enfin, Dounia estime que le gras entraîne la grosseur, la laidur...

Le sucre occupe une place tout aussi ambiguë. Si certaines pensent, comme Nadya, que le sucre présent dans le thé et les gâteaux traditionnels considérés par elle comme typiquement marocains, sont responsables de l'embonpoint des mères et même de leur diabète, d'autres, moins nombreuses toutefois, estiment que le sucre n'émane pas de la culture marocaine mais bien de l'influence des modes de consommation de la société française et elles nous font constater que, sur la table, sont présents Coca Cola, Petits Écoliers et Nutella bien plus chargés en sucre que les pâtisseries marocaines.

Au-delà du découpage ethnique entre aliments «français» ou «marocains» qui seraient «bons» ou «mauvais», ce que nous révèlent ces argumentaires, c'est l'adoption de l'huile, du beurre, du sucre mais aussi du «trop» comme facteurs de risque de mauvaise santé dans le savoir populaire de ces jeunes filles marocaines. Sucre et gras sont devenus des intrus. Selon ces jeunes filles, les absorber entraîne d'ingérer des éléments nocifs pour leur corps, qu'elles souhaitent pur ou au moins exempt de maladies. Certaines s'appuient sur les propos des médecines parallèles qui, comme l'indique Annie Hubert, prônent le «drainage», «le nettoyage» «et autres méthodes permettant de métaphori-

quement stériliser leurs corps pour les rendre « purs », physiquement et moralement » (2000 : 354). Ainsi s'aperçoit-on de la pénétration des connaissances (et parfois aussi des stéréotypes) diététiques produites par le monde médical mais aussi par les médecines parallèles et les médias. Dans ce cadre là, la dimension religieuse de leur alimentation trouve ici un écho. L'absorption d'aliments qualifiés d'halal considérés comme purs ne se limite pas à leurs qualités dites nutritionnelles mais se rattachent à tous les attributs que l'imagination collective du groupe d'appartenance a pu leur donner.

LE LABEL « HALAL » : UN GAGE DE QUALITÉ

Dans le milieu viticole, aux premiers instants de la migration, une viande était halal parce qu'un des hommes célibataires avait égorgé l'animal lui-même, puis, au fil du temps, une filière de la viande halal s'est mise en place (Bergeaud, 2000, Crenn, 2002). Mais, pour ces jeunes filles, le label halal ne doit pas uniquement se limiter à la viande et doit s'étendre à des produits de supermarchés (boîtes de conserves, carrés de bouillon, plats surgelés) qu'elles peuvent se procurer pendant la semaine (elles sont souvent étudiantes à Bordeaux ou salariées dans une ville voisine) et qu'elles peuvent consommer facilement, au déjeuner par exemple, afin de se plier aux nécessités de leur vie estudiantine ou professionnelle mais aussi aux critères de qualité et de sécurité alimentaire.

Sara : « Les produits halal n'ont pas le même goût que les autres, c'est vraiment meilleur et, en plus, le label halal nous assure aussi un niveau de sécurité. »

Selon les plus religieuses d'entre elles, la non-présence de porc, le contrôle des produits chimiques et des lieux de production, le respect d'un cahier des charges établi par un comité religieux et tech-

nique leur assurent la qualité de leur nourriture (naturelle et bonne pour la santé).

Leur appartenance rurale les a habituées, disent-elles, à contrôler le contenu de leur assiette (origine du produit, traitement...), aussi le label halal interviendrait en remplacement de ce contrôle quotidien effectué au moment de l'approvisionnement par leurs parents et ce d'autant plus que les jeunes filles rencontrées participent, elles aussi, à ces approvisionnements ruraux et qu'elles connaissent les lieux de production « financièrement intéressants », de « qualité ».

Ainsi, le label halal est-il ici utilisé comme gage de qualité par nos interlocutrices. Pour certaines, suivre les préceptes de la religion musulmane devrait également entraîner un bon contrôle de leur alimentation et de leur santé alors que, pour d'autres, cela induit au contraire des dérèglements biologiques. À ce sujet, le ramadan est au cœur des polémiques produites par ces jeunes filles/femmes en quête d'un « corps sain » mais également de reconnaissance identitaire. Certaines reprennent les représentations stéréotypées produites par le monde médical sur le ramadan tandis que d'autres, comme Hassania, estiment au contraire que le jeûne constitue une purge pour le corps forcément purificatrice. Dans tous les cas, exigences ethnique, religieuse et sanitaire se mêlent ici et sont agencées de manières différentes selon les individus et les parcours rencontrés.

LE DEVOIR DE SANTÉ COMME CONTOURNEMENT DES OBLIGATIONS ETHNIQUES

L'exemple du diabète, maladie très fréquente chez les marocaines de France, est intéressant à interro-

ger en fonction de la problématique. Le caractère héréditaire du diabète est parfaitement évalué par les jeunes filles, aussi estiment-elles devoir « faire attention à leur corps ». Il est identifié comme « la » maladie de leur groupe ethnique. Surtout les jeunes filles/femmes rencontrées savent qu'au Maroc cette maladie se développe de manière inquiétante.

Les jeunes filles dont les mères sont diabétiques connaissent parfaitement le traitement à suivre. Elles participent, quand elles le peuvent, aux réunions mises en place au niveau local par les associations de médecins.

La valeur nutritionnelle de l'alimentation est discutée entre mères et filles. Ces dernières se procurent des revues spécialisées sur la santé. Pour leur mère, elles n'hésitent pas à rencontrer des diététiciennes ou des nutritionnistes. Suivant leurs conseils, elles établissent les menus les plus variés possible pour la semaine (surtout si elles sont absentes) et répondant aux critères imposés par la maladie. Si leurs mères n'ont pas une connaissance précise de leur dysfonctionnement physiologique, les jeunes femmes, elles, en ont une connaissance assez pointue : elles associent au minimum la maladie au pancréas, au mieux à l'insuline. Par ailleurs, elles ont un niveau de connaissances plutôt élevé à l'égard des facteurs de risque associés. Vient en premier lieu le sucre, puis le gras et l'obésité, enfin la génétique.

Ainsi, dans ces familles de diabétiques, du fait de l'intérêt croissant des jeunes femmes pour la maladie de leur mère et du fait de la prise de conscience de son caractère héréditaire, on constate une forme de participation profonde aux valeurs de la société occidentale qui peut être également mise en évidence par la prise en compte des qualités diététiques, énergétiques, vitaminiques et peu caloriques de certains aliments (on constate la présence du tableau nutrition-

nel dans toutes ces familles de diabétiques). Les jeunes femmes tiennent un rôle essentiel dans la diffusion de ces informations. Au moment des commissions, nous rencontrons une famille de marocains qui nous interpelle « Mais qu'est ce que vous mettez dans vos chariots, vous les Françaises, pour être si minces? Ma fille nous dit de maigrir mais comment? Depuis que je suis arrivé de Mekhnès, me dit Bouazza, j'ai pris 25 kilos et ma femme 35 kilos ... »

Ce qui constitue la singularité de ces jeunes femmes²¹, c'est leur niveau d'instruction et leur condition de salariées (parfois), et le fait qu'elles s'appuient sur ces deux éléments pour prendre à bras le corps les problèmes de la famille (dont le diabète et l'obésité de leur mère, mais cela peut également être la dérive scolaire d'un des membres de la fratrie). Leur instruction leur donne, disent-elles, une connaissance minimale du corps humain et donc la possibilité de saisir les « enjeux de santé » qui se cristallisent autour des pratiques alimentaires de leur mère. Cette instruction les conduit également à prendre en charge les relations avec l'administration sanitaire, à entreprendre les démarches pour leur mère et à inciter le reste de la famille à prendre soin de son corps.

Dans ces familles apparaissent des bricolages fonctionnels entre nécessités communautaires et médicales. Prenons l'exemple de Fatiha (55 ans et Marocaine), diabétique depuis 10 ans (diabète de type 2, non insulino-dépendant) : elle évalue parfaitement les qualités diététiques de la nourriture mais elle lui oppose un découpage « imposé par le groupe de marocains présents dans le vignoble ». Les gestes également sont soumis à une certaine surveillance collective. Pour ne pas être qualifiée de « française », Fatiha ne refuse jamais de manger quant elle est en dehors de chez elle : ça serait mal vu! ». Selon elle, suivre son régime nécessite des

²¹ Certaines sont célibataires, salariées ou étudiantes, elles vivent à la maison mais le plus souvent seules à Bordeaux ou Libourne.

manières individuelles contraires à la solidarité, à l'entraide marocaine.

Par contre, chez elle, elle prend la peine de confectionner des plats différents pour elle et ses filles et pour son mari et ses fils. Pour elles, légumes verts, poissons²², auxquels sont associés légèreté, minceur, bonne santé ; pour eux, viandes et féculents, nécessaires à leur activité physique, pensent-elles, mais dans tous les cas à la « façon marocaine ».

Mais les jeunes filles rencontrées estiment le plus souvent être en désaccord avec leurs mères : la nécessité de faire du sport, de marcher, est souvent mal perçue par ces dernières alors que, paradoxalement, les pères²³ ont conscience, disent-elles, de la nécessité de l'activité physique pour être en bonne santé. De nombreuses émissions de santé vulgarisent l'information scientifique. L'obligation de « bonne santé » est largement diffusée par les médias. Fatima (54 ans) : « Ma fille me dit de faire du sport! Tu me vois, moi, courir sur le bord de la route, ou faire du vélo? (rire). » Pour ces mères, les activités hors de la maison doivent se conformer à des règles bien précises. La seule activité physique « consentie » est celle du travail, raison pour laquelle elles ont quitté le Maroc. Les mères disent également échapper aux nécessités de la minceur du fait de leur âge avancé. « Pour nous, c'est trop tard, on n'a plus besoin de séduire, c'est fait pour nous, la vie est faite, on a nos enfants. » (Haléma, 57 ans, souffrant d'obésité).

En règle générale, les jeunes filles constatent avec consternation la difficulté qu'ont leurs mères à se plier aux exigences de l'éducation nutritionnelle. Elles avouent que leurs mères ne suivent pas le régime prescrit (malgré leurs recommandations). Le régime alimentaire ne paraît pas indispensable aux mères tant qu'aucun événement notoire n'est inter-

venu (comme pour tous les diabétiques d'ailleurs) (Corbel, 2002). Maladie chronique, impalpable, les mères se demandent pourquoi se conformer à une « alimentation étrangère » qui implique des gestes individuels. C'est seulement quand elles ont des complications dégénératives que les mères suivent scrupuleusement le régime prescrit, elles s'excluent alors des repas familiaux et des repas communautaires. Selon Sayad, « l'immigré fait l'apprentissage à ses dépens de l'individuation en tant qu'outil de travail, en tant que siège de fonctions biologiques et en tant que corps socialement et esthétiquement désigné comme corps étranger » (Sayad, 1999).

L'alimentation et les manières de manger marocaines sont devenues pour ces mères un marqueur identitaire évident. La question du poids reste un sujet de polémique entre ces femmes. La minceur est incriminée par les mères qui accusent leurs filles d'être « maigres », de « vouloir faire d'elles-mêmes des Françaises », tandis que les filles accusent leurs mères de ne pas prendre soin de leur corps et de leur santé du fait de leur grosseur.

Le corps, lieu de règles intériorisées, est à la jonction de significations ethniques mais également individuelles. Le diabète et son éducation nutritionnelle servent ainsi à contrer l'imposition d'un modèle corporel féminin dit « marocain » et son utilisation témoigne également que, pour ces jeunes filles/femmes, les enjeux se situent au niveau de la société majoritaire.

D'ailleurs, quelques adolescentes rencontrées se disent « diabétiques » pour ingérer des aliments dont les qualités nutritionnelles répondent aux critères de légèreté, de minceur et de pureté. Elles se dérobent ainsi aux obligations festives familiales et communautaires qui entraînent, disent-

²² Les jeunes filles/femmes estiment que le poisson favorise certes la légèreté mais surtout l'activité cérébrale nécessaire à la réussite de leurs études.

²³ Certains pères de famille regardent les émissions de télévision consacrées à la santé. Ils conseillent à leurs filles de se mettre au régime, de faire attention à leur alimentation et surtout de faire du sport. Toutefois, ils effectuent un tri dans les activités sportives : si le vélo paraît acceptable, la musculation l'est moins. Les filles cachent au père leurs séances de musculation, avec l'assentiment de la mère.

elles, la consommation d'aliments « trop sucrés et trop gras ».

Ces jeunes femmes développent un discours diététique en lien avec une autre imposition que celle induite par la collectivité maghrébine, celle provoquée par la société française (entre minoritaires et majoritaires). En réponse à l'essor de l'individualisme croissant dans la société française, ces jeunes filles n'hésitent pas à manger moins et différemment du reste de la famille.

Haléma (57 ans) : « Ma fille? Elle mange avec nous, mais moins que nous, elle se fait cuire ses légumes, elle se fait plutôt les plats marocains à base de légumes ».

Dans le domaine alimentaire, elles tentent donc d'éviter le conflit, soit en justifiant leurs choix par des nécessités médicales, soit en faisant référence à la cuisine marocaine valorisée dans la société majoritaire.

CONCLUSION

En adoptant l'idéal esthétique de la minceur occidentale, ces jeunes filles/femmes remettent en question l'idéal de beauté féminine marocaine « bien en chair » : elles revendiquent d'une part une identité marocaine et féminine hors sa nature génitrice et elles signifient d'autre part que la vraie domination qu'elles subissent se situe au niveau de la société française : c'est-à-dire que leur corps est sous l'influence des normes de la société française.

Par cet exemple, on s'aperçoit que les représentations sociales du gros, de l'embonpoint, sont marquées par l'ambivalence et que la frontière entre gros et mince procède du social et produit du social. Minceur ou grosneur, marocaine ou française, il y a variation des normes en fonction de la place qu'on occupe dans la société française.

BIBLIOGRAPHIE

ALTHABE, Gérard et SÉLIM, Monique, *Démarches anthropologiques au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998.

BOLTANSKI, Luc, « Les usages sociaux du corps », dans *Encyclopédia Universalis*, 2003.

BERGEAUD, Florence, « Le goût de la viande *halal* », dans *Bastidiana Cuisine, alimentation et métissages*, 31-32, Juillet-Décembre 2000,

CHEVALLIER, Denis, *Vives campagnes : la patrimoine rural, projet de société*, Éditions Autrement, N° 194, Mai 2000.

CORBEL, Marianne et CRENN, Chantal, « Entre statistiques et discours médical : les Marocains face au diabète en France, (sous la direction de Chantal Crenn), dans *Bastidiana Migrations et santé : quels liens?* N° 39-40, Juillet-Décembre 2002

CORBEAU, Jean-Pierre et POULAIN, Jean-Pierre, *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Privat, Toulouse, 2002 .

CRENN, Chantal, « L'alimentation des familles d'émigrants au Maroc dans un contexte de globalisation économique : acculturation et ethnicité », dans *Les Pratiques de santé dans un monde globalisé*, sous la direction d'Isabelle Gobatto, Paris, Karthala-MSHA, 2003

RUDDER, Véronique de, « Identité, origine et étiquetage. De l'ethnique au racial savamment cultivés », dans *Le journal des anthropologues : nationaux et étrangers? Logiques d'État et enjeux quotidiens*, N° 72-73, 1998.

ETIEMBLE, Angéline, *Filles et familles marocaines à Rennes*, Thèse de doctorat, Université de Rennes II, octobre 2002.

ETIEMBLE, Angéline, « Filles de migrants, entre modernité et endogamie », dans *Hommes et migrations : Marocains de France et d'Europe*, N° 1242, Mars-avril 2003.

FISCHLER, Claude, « Une féminisation des mœurs », dans *Esprit, Masculin/ Féminin*, Novembre 1993

GASPARD, Françoise et KHOSROKHAVAR, Farhad, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995

GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, 1994

GOFFMAN, Erving, *Asiles*, Éditions de minuit, Paris, 1968

HUBERT, Annie, « L'alimentation et la santé : la science et l'imaginaire », dans *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, N°35-5, 2000.

LACOSTE-DUJARDIN, Camille et VIROLLE, Marie, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration, la frontière des genres en question*, Paris, Publisud, 1998

MDIDECH, Jaouad, « Maroc, promesses et lacunes du nouveau code de la famille, dans *Courrier International*, n° 679, p. 45, 6-12 novembre 2003.

MICOUD, Alain, « Nouveaux usages de la campagne et patrimoine », *Communication orale au séminaire*, Die, juin 1996.

MOROKVASIC, Mirjana « L'évolution de la production des connaissances sur les femmes immigrées en France et en Europe ou du difficile déplacement des frontières », Entretiens avec Anne Golub, Mirjana Mookvasic, Catherine Quiminal, dans *Migrations Sociétés*, vol 29, n°52, juillet-août 1997

SAYAD, Abdelmalek *La double absence*, Paris, Seuil, 1999.

SINDZINGRE, Nicole, « Le corps », dans *Encyclopédia Universalis*, 2003

SINGLY, François de, « Les habits neufs de la domination masculine », dans *Esprit, Masculin/Féminin*, Novembre 1993

STREIFF-FENART, Jocelyne, *Les couples franco-maghrébins en France*, Paris, L'Harmattan, 1989.