



Master

2013

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Transmissions identitaires au sein de familles multiculturelles et
multireligieuses : Prénom, religion, circoncision et droits de l'enfant

Charvoz, Camille

How to cite

CHARVOZ, Camille. Transmissions identitaires au sein de familles multiculturelles et multireligieuses : Prénom, religion, circoncision et droits de l'enfant. Master, 2013.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:160407>



Sous la direction du Professeur Daniel Stoecklin

**Transmissions identitaires au sein de familles
multiculturelles et multireligieuses :
Prénom, religion, circoncision et droits de l'enfant.**

MÉMOIRE – Orientation Recherche

Présenté à
l'Unité d'Enseignement et de Recherche en Droits de l'enfant
de l'Institut Universitaire Kurt Bösch
pour l'obtention du grade de Master of Arts Interdisciplinaire en droits de l'enfant

par

Camille CHARVOZ

de

Genève

Mémoire No DE2013 MIDE 11-12/22

SION

Mai 2013

RÉSUMÉ

Ce travail concerne la transmission culturelle et religieuse à l'enfant né d'un couple multiculturel et multireligieux, plus communément appelé couple *mixte*. Nous nous interrogerons sur la façon dont certains choix identitaires sont abordés au sein du couple. Plus précisément, il s'agira d'observer dans quelle mesure le choix du prénom et le choix d'une religion à l'enfant pourraient être révélateurs d'un désir du(des) parent(s) de transmettre une part de sa culture et/ou religion personnelle. Ainsi, nous postulerons notamment que les échanges conjugaux précédant ces choix de transmission feraient émerger des attachements culturels et religieux potentiellement différents chez les parents. Suite à des entretiens individuels de plusieurs conjoints en union *mixte*, les discussions qu'ils ont eues seront présentées et analysées, en observant la façon dont les membres du couple proposent, définissent et défendent leur désir spécifique en termes de transmission à leur enfant. Finalement, la pratique de la circoncision masculine sera étudiée, d'une part dans la façon dont elle a été abordée, envisagée et justifiée par les deux membres du couple ; d'autre part sous l'angle des droits de l'enfant, au moyen d'une analyse de la pratique en lien avec la *Convention relative aux droits de l'enfant* (1989)¹ et dans l'observation de la façon dont ces droits sont potentiellement présents et pris en compte au cours des discussions précédant le choix de faire circoncire ou non l'enfant.

¹ Ci-après « CDE ».

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	4
I. PROBLÉMATIQUE	8
II. QUESTIONS ET HYPOTHÈSES DE RECHERCHE	10
III. CADRE THÉORIQUE	12
1. Le couple <i>mixte</i>	12
1.1 Réflexions terminologiques	12
1.2 Causes de la mixité	18
2. La transmission à l'enfant	21
2.1 Naissance des différences	23
2.2 Entre passé et continuité	24
2.3 Un dialogue	26
2.4 La transmission d'un point de vue sociologique	27
2.4.1 <i>Perspective culturaliste</i>	27
2.4.2 <i>Perspective interactionniste</i>	29
2.4.3 <i>Perspective structuraliste</i>	29
2.5 Les contenus de la transmission	31
2.5.1 <i>Le prénom</i>	32
2.5.2 <i>La religion</i>	36
2.5.3 <i>Prénom, religion et intérêt de l'enfant</i>	38
3. La circoncision	40
3.1 Description et histoire	40
3.2 Désirs de transmission et justifications	42
3.3 Liens avec les droits de l'enfant	44
3.3.1 <i>Le début du débat</i>	44
3.3.2 <i>La situation actuelle en Suisse</i>	45
3.3.3 <i>Intégrité physique et pratiques traditionnelles préjudiciables</i>	47
3.3.4 <i>Intérêt supérieur de l'enfant</i>	50
3.3.4.1 <i>Conditions d'hygiène</i>	51
3.3.4.2 <i>Participation de l'enfant</i>	52
3.3.4.3 <i>Intégration de l'enfant</i>	55
IV. MÉTHODE	56

V. RÉSULTATS	57
1. Quand le couple <i>mixte</i> se décrit	57
1.1 La rencontre	57
1.2 Leur définition du couple <i>mixte</i>	57
1.3 « Leur » couple <i>mixte</i>	69
2. Quand le couple <i>mixte</i> devient famille	60
2.1 Valeurs et attachements culturels et religieux différents	60
2.2 Le choix du prénom	62
2.2.1 <i>Intérêt de l'enfant</i>	64
2.2.2 <i>Retour sur les hypothèses</i>	65
2.3 Le choix de transmettre une religion	65
2.3.1 <i>Intérêt de l'enfant</i>	68
2.3.2 <i>Retour sur les hypothèses</i>	69
3. La circoncision	71
3.1 Quand le sujet est abordé	71
3.2 Comment le sujet est abordé	72
3.3 Perception de l'acte	75
3.4 Retour sur les hypothèses	76
4. Circoncision et intérêt de l'enfant	77
4.1 Liberté religieuse et participation	77
4.2 Discrimination et intégration	78
4.3 Croyances religieuses du parent	79
4.4 Réflexion	80
4.5 Capacité de discernement	81
4.6 Retour sur les hypothèses	81
CONCLUSION	83
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	87
ANNEXE	95

INTRODUCTION

Souvent utilisée pour décrire une relation amoureuse entre deux personnes d'origine, de culture, de religion ou encore d'apparence différentes, l'expression « Les contraires s'attirent » pourrait être considérée comme le point de départ de la réflexion de ce travail de recherche.

En Suisse, l'immigration ne cesse d'augmenter avec les années. En effet, le pays comptait environ :

- 6,1% d'étrangers en 1950 (285'000 sur une population résidente totale de 4'717'000) ;
- 14,5% en 1980 (914'000 sur une population résidente totale de 6'335'000)
- et 22,5% en 2010 (1'766'000 sur une population résidente totale de 7'870'000)².

Selon le *Dictionnaire de sociologie* (Akoun et Ansart, 1999), l'immigration vient du latin « immigrare » qui signifie « venir dans ». La combinaison du préfixe « in » au verbe « migrare » signifierait « changer de résidence » (p.271-272). L'individu qui immigrer, quitte un *ailleurs*, son *ailleurs* pour en rejoindre un autre, nouveau, différent voire très différent de celui qu'il a connu jusqu'à son départ.

L'arrivée dans un nouveau pays pourra entraîner son lot de questionnements, de remises en questions, d'incompréhensions, de décalages mais il entraînera surtout et c'est ce qui intéresse le sujet de ce travail : des rencontres.

Rencontres de deux cultures, de deux langues, de deux vies, de deux identités, de deux religions, de deux systèmes de valeurs et bien plus encore. Ce brassage culturel résultant du flux migratoire propre à la Suisse favorise les unions multiculturelles, multireligieuses, appelées également, unions *mixtes*. En effet, le nombre de mariages *mixtes* entre Suisses et étrangers aurait « plus que doublé en 38 ans, passant de 15,8% du total des mariages en 1970 (7'389 sur un total de 46'693) à 36,2% en 2008 (15'028 sur un total de 41'534) »³.

Ces chiffres qui traduisent une nette augmentation des unions *mixtes* en Suisse, permettent également de supposer l'existence d'autres effets de la multiculturalité, comme une modification du taux de natalité. En effet, nous pouvons constater

² Office fédéral de la Statistique, Evolution des données démographiques 1950-2011, <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/dienstleistungen/forumschule/them/02/01.html>

³ Office fédéral de la Statistique (2009). *Les comportements démographiques des familles en Suisse de 1970 à 2008* (p.8).

« que les naissances de deux parents suisses (...) sont en baisse depuis 2000, alors que celles de couples mixtes augmentent pour atteindre 18,5% en 2008.»⁴ . Plus précisément, les naissances issues de couples suisses ont baissé de 38'781 en 2000 à 33'108 en 2008, alors que celles issues de couples *mixtes* ont augmenté de 12'068 en 2000 à 14'184 en 2008. Ainsi, il semblerait que de plus en plus, les unions appelées « mixtes » deviennent des *familles mixtes*.

Les statistiques, bien que preuves de l'existence d'un phénomène social, en l'occurrence les unions et familles multiculturelles, et permettant d'y apporter une certaine précision, ne rendent pas totalement compte des nombreuses caractéristiques bâtissant la réelle complexité du dit phénomène. La multiculturalité amoureuse et familiale se rencontre à chaque coin de rue, dans chaque parc, dans chaque bus. Elle a de particulier qu'elle attire le regard des autres, qu'elle remet en question notre identité propre et celle de notre collectif. Elle bouscule les règles, les préjugés, les principes et les valeurs de certains. Elle fait naître l'admiration chez d'autres. Pour certains auteurs, « la spécificité des unions mixtes est de déranger les habitudes, d'aller à l'encontre des prescriptions religieuses, de heurter les traditions sociales ou culturelles » (Bensimon et Lautman, 1974 cités par Therrien et Le Gall, 2012, p. 3).

Ce sont toutes ces raisons qui nous ont poussés à vouloir étudier ce phénomène relativement récent, tellement actuel et qui fera indéniablement partie de l'avenir de notre société.

Le principal objectif de ce travail sera d'étudier la transmission identitaire (plus spécifiquement culturelle et religieuse) à l'enfant né d'une union *mixte*, définie, nous le verrons par la suite, comme une union multiculturelle et multireligieuse.

- Que déclenche l'arrivée d'un enfant chez le parent, en termes d'attachement culturel et religieux personnel ?
- Quels sont les aspects culturels et/ou religieux que chacun a envie de transmettre à l'enfant ?
- Comment sont discutés, négociés et justifiés les choix de transmission entre les deux parents ?

⁴ Office fédéral de la Statistique (2009). *Les comportements démographiques des familles en Suisse de 1970 à 2008* (p.12).

- Dans quelle mesure l'intérêt de l'enfant et plus généralement, ses droits, sont-ils considérés et pris en compte dans ces choix de transmission identitaire ?

Afin de répondre à ces différentes questions, nous présenterons une revue libre de littérature dans laquelle nous examinerons en premier lieu, ce qui caractérise une union dite « mixte ». Puis, nous étudierons les questionnements, discussions, réajustements ou changements déclenchés au sein de l'union par l'arrivée d'un enfant. Ainsi, nous pourrions observer comment les choix identitaires concernant la transmission culturelle et religieuse à l'enfant se décident et ce qu'ils impliquent pour chacun des membres du couple. Finalement, nous explorerons les raisons et les justifications poussant chacun à proposer, refuser ou accepter certains choix de transmission.

Ces apports théoriques seront complétés par une recherche empirique menée sous la forme d'entretiens individuels avec des membres de couples multiculturels et multireligieux. Puisqu'il sera compliqué d'explorer toutes les variables concrètes par lesquelles peut s'exprimer cette transmission identitaire, culturelle et religieuse (choix du prénom, éducation, nourriture, langue, religion etc) nous utiliserons trois exemples afin d'étudier la façon dont les parents transmettent à leur enfant et plus particulièrement, ce qu'ils transmettent à leur enfant. Ces trois éléments que nous souhaitons explorer en posant l'hypothèse qu'ils pourraient symboliser le désir d'un des deux membres du couple *mixte* de transmettre sa culture, sa religion à l'enfant et ainsi traduire un lien culturel et religieux personnel du parent à ses origines, sont le choix du prénom, de la religion et de la pratique de la circoncision (pratique courante voire obligatoire dans deux des principales religions de nos jours que sont l'islam et le judaïsme).

Ainsi, nous espérons voir et comprendre plus concrètement comment la transmission multiculturelle et multireligieuse prend place, se discute et se concrétise, entre deux personnes aux cultures, religions, origines ou tout simplement aux habitudes, souhaits et valeurs différents.

Une attention particulière sera apportée à la pratique de la circoncision, par une analyse plus ciblée de sa réglementation en Suisse et de ses liens avec les droits de l'enfant, notamment celui à la protection contre les pratiques traditionnelles néfastes ainsi que celui au respect de son intérêt supérieur, tous deux proclamés par la CDE (1989).

Ce mémoire est divisé en trois parties. Une première partie nous permettra d'exposer la problématique de façon plus détaillée. Cette partie sera composée d'une revue de la littérature présentant de façon théorique la notion de couple *mixte* dans un premier temps, puis la transmission culturelle et religieuse à l'enfant dans un second temps, en étudiant les choix du prénom et de la religion. Ensuite, la pratique de la circoncision sera explorée ainsi que le lien existant entre celle-ci et les droits de l'enfant. La seconde partie sera dédiée à la méthodologie utilisée dans ce travail ayant permis la récolte de données (description de la population interrogée et de l'outil méthodologique choisi entre-autres). Enfin, dans une troisième et dernière partie, les résultats obtenus suite à la récolte de données seront décrits et analysés.

I. PROBLÉMATIQUE

Selon l'alinéa 1 de l'article 8 de la CDE (1989), l'enfant a le droit à ce que son identité soit préservée, « y compris sa nationalité, son nom et ses relations familiales ». Ces trois caractéristiques que sont le nom, la nationalité et les relations familiales bien que constitutives de l'identité de tout être humain, ne garantissent pas à elles-seules, selon nous, ni la construction identitaire ni la préservation de l'identité d'un enfant. Les éléments que sont par exemple le(s) prénom(s), la religion, la langue, l'éducation l'alimentation ou encore certaines pratiques traditionnelles comme la circoncision par exemple, pourraient venir compléter la liste non exhaustive énoncée par l'article 8 de la CDE (1989) et c'est ce que nous nous proposons d'explorer dans ce travail en observant la façon dont ces choix de transmission sont faits par les parents. Comme le propose Le Gall (2003), « le prénom, le baptême, la circoncision, les principes d'éducation, la langue, la religion et la nationalité font tous l'objet de négociation. Les choix effectués (...) jouent un rôle dans l'identité de l'enfant » (p. 14). Ainsi, nous imaginons que ces choix ne seront pas nécessairement abordés, envisagés ou justifiés de la même façon par les deux parents et cela, en raison de leur appartenance culturelle et religieuse mixte.

Lorsqu'un enfant naît au sein d'une famille dont les parents sont originaires du même lieu, ont évolué dans le même contexte culturel ou encore pratiquent la même religion, nous pouvons imaginer que les choix identitaires précités se feront suite à plusieurs discussions conjugales et que quelques compromis seront certainement présents.

Lorsqu'une naissance arrive au sein d'une famille dont les parents sont d'origine, de culture, de religion, de langue ou encore de tradition différentes, nous pouvons imaginer une transmission identitaire diverse, plus spécifique et en lien avec cette réalité multiculturelle et multireligieuse. Bien entendu, comme pour les parents d'une union non *mixte*, ces choix se feront assurément suite à de nombreuses discussions conjugales dont les compromis feront inévitablement partie. Cependant, à la différence des premiers, nous supposons que les parents en couple *mixte*, en faisant ces choix de transmission identitaire à leur enfant, mettront en jeu leur propre appartenance culturelle et religieuse, leur propre attachement à leur pays, culture, religion et tradition d'origines.

« En représentant la valorisation de traits considérés spécifiques au pays d'origine des conjoints ressentie comme essentielle pour l'identité, les choix familiaux opérés par les couples mixtes, toujours par volonté ou par défaut, constituent des marqueurs identitaires. » (Le Gall, 2003, p. 14).

« L'attribution du prénom, la transmission de la langue et de la religion, autant de choix qui seront des enjeux déterminants pour l'identification de l'enfant à l'une des deux lignées familiales. » (Cassan, 2008, p. 2).

Ces choix identitaires pouvant être liés à la culture et la religion héritées par chacun des parents, mèneront potentiellement ces couples à discuter, négocier, défendre, justifier et promouvoir leurs désirs individuels en termes de transmission identitaire à l'enfant. Ces processus individuels mais également conjugaux que nous nous proposons d'explorer, nous permettront de plus, d'observer la façon dont certaines notions en lien avec les droits de l'enfant (comme énoncés dans la CDE (1989)) seraient définies, comprises et prises en considération dans les choix identitaires faits par les parents que sont le prénom, la religion et la circoncision.

II. QUESTIONS ET HYPOTHÈSES DE RECHERCHES

Afin d'observer de manière plus concrète si les théories et résultats présentés dans le cadre théorique se confirment ou non dans les réalités vécues par les couples *mixtes* de notre échantillon, nous proposons plusieurs questions et hypothèses de recherche.

Question 1 : Dans quelle mesure l'arrivée d'un enfant au sein d'un couple *mixte* révèle-t-elle les différences culturelles et religieuses entre les deux conjoints ?

Hypothèse 1 : *Les discussions autour de deux choix que sont le prénom et la religion de l'enfant permettront d'exprimer ces différences notamment en faisant émerger des valeurs et attachements culturels et religieux potentiellement divergents entre les parents.*

Comme nous le verrons dans la partie théorique de ce travail, bien que dans tous les couples des discussions autour de ces choix soient présentes, il nous paraît envisageable de penser que dans les couples *mixtes*, celles-ci seront ponctuées de négociations et d'ajustements plus importants, potentiellement plus éprouvants pour les parents de par la prise en compte et la remise en question de leurs valeurs culturelles et religieuses respectives qu'ils entraîneront.

Question 2 : Comment est abordée, par les deux parents, la question de la circoncision de l'enfant mâle issu d'un couple multiculturel et multireligieux ?

Hypothèse 2 : *Au sein des couples mixtes, formés d'au moins un membre de confession juive ou musulmane, la circoncision sera un sujet de discussion important.*

De prime abord, il nous semble possible de penser que les deux conjoints dont l'appartenance culturelle et religieuse n'est pas identique, n'envisageront et n'aborderont pas la pratique de la circoncision de la même façon. De même, nous pensons qu'ils ne donneront pas les mêmes raisons à cet acte.

Question 3 : De quelle manière l'intérêt de l'enfant est-il présent, défini, pris en considération par les parents au cours des discussions menant à ces choix de transmission identitaire que sont le prénom, la religion et la pratique de la circoncision ?

Hypothèse 3 : *L'intérêt de l'enfant est un argument invoqué à la fois dans les discussions entre les parents menant à la décision de faire circoncire leur enfant mais aussi dans celles menant à la décision de ne pas le faire.*

L'intérêt de l'enfant est, selon nous, toujours présent dans les discussions des parents précédant ce choix bien qu'il ne soit pas caractérisé par des éléments fixes et immuables. L'appartenance culturelle et religieuse de chacun des parents influencera la définition donnée par le parent à l'intérêt de l'enfant dans le cas précis de la pratique de la circoncision et ainsi la décision qui devrait être prise. Dans ce sens, il nous semble envisageable de penser que l'intérêt de l'enfant peut être présent à la fois dans les réflexions et arguments avancés en faveur de la circoncision - importance de la référence identitaire au père et au groupe d'origine ; nécessité hygiénique protégeant de complications infectieuses – mais aussi dans ceux contre la circoncision – violence de l'acte ; atteinte à l'intégrité physique de l'enfant.

III. CADRE THÉORIQUE

Ce cadre théorique explorant la problématique de façon approfondie sera séparé en plusieurs parties. Premièrement, il sera discuté de la notion de mixité et nous verrons notamment que ce terme peut avoir plusieurs définitions et que celles-ci ne sont pas fixes mais évolutives. Nous explorerons également les caractéristiques de la rencontre et de la formation d'un couple dit « mixte ». Dans un second temps, nous observerons ce que l'arrivée d'un enfant au sein d'une union multiculturelle provoque, en abordant la notion de transmission qui sera définie et illustrée au moyen de différentes théories et résultats d'études. Finalement, nous tenterons d'identifier dans quelle mesure cette transmission ferait naître interrogations et dialogues spécifiques au sein du couple pouvant mener à des négociations, des confrontations ou des compromis. Les exemples du prénom, de la religion et de la circoncision en tant qu'éléments symbolisant des choix de transmission culturelle et religieuse permettront d'illustrer plus précisément ces différents échanges prenant place au sein de la relation parentale. Ainsi, nous pourrions explorer le domaine des droits de l'enfant et la façon dont ils sont pris en compte, consciemment ou non, lors des discussions menant à ces choix.

1. Le couple *mixte*

1.1 Réflexions terminologiques

Mixité, multiculturalité, hétérogamie, exogamie, différence, mélange, interethnique, interreligieux, interracial, métissage, écart culturel, distance sociale sont des termes qui ne constituent qu'un petit échantillon représentatif des terminologies utilisées dans les nombreux ouvrages et études à caractère anthropologique, sociologique, démographique ou psychologique, portant sur les unions dites « mixtes ». Néanmoins, ce sont les termes de « mixité » et de « couple mixte » qui reviennent le plus souvent, ils méritent par conséquent, que nous nous y attardions plus longuement.

De nos jours, les termes « mixte » et « mixité » sont fréquemment utilisés dans le langage courant pour définir une relation entre deux personnes dont l'origine, la nationalité, l'appartenance religieuse ou encore l'apparence physique traduit une différence, visible aux yeux du reste du monde. En effet, comme l'avancait déjà Gabrielle Varro dans son ouvrage *Les couples mixtes* en 1995, « le mot « mixte » est aujourd'hui couramment utilisé pour parler d'un mariage entre un(e) « national(e) » et un(e) étranger(e) » (p. 29). Par ailleurs, de nombreuses études portant sur les

couples *mixtes* ont démontré que de manière générale, « les unions conclues entre personnes de religions, de couleurs, de nationalités ou d'origines ethniques différentes sont désignées comme mixtes. » (Bensimon & Lautman (1974) cités par Verschelden (1999), p. 22). Nous pouvons supposer que l'utilisation de l'expression « couple mixte » est délicate puisque celle-ci peut potentiellement recouvrir des situations très différentes les unes des autres (Poellaer, 2011), du fait de son caractère polysémique (Rodriguez-Garcia, 2012). Par ailleurs, bon nombre de chercheurs et d'auteurs remettent en question l'utilisation de ce terme. Nous verrons plus loin que la notion même de « mixité » prendrait une signification différente en fonction notamment du temps, de l'espace, du contexte mais aussi de la perception subjective qu'ont ces couples de leur situation conjugale.

Pour commencer, il est essentiel de nous intéresser à l'origine de ce terme. Etymologiquement, le terme « mixte » - comme celui de « mixité » - vient du latin « mixtus », participe passé de « miscere » qui signifie « mêler, mélanger »⁵. Selon le *Dictionnaire de sociologie* (Akoun et Ansart, 1999), il caractérise ce « qui est formé d'éléments de nature différente ». Selon ce même dictionnaire, il peut également comprendre, en sociologie, « des situations de coexistence entre individus dotés de caractéristiques sociales différentes (...) mariage mixte (quant à l'origine nationale ou religieuse) » (p. 344).

La mixité dans le sens où nous l'entendons dans ce travail, c'est-à-dire conjugale, amoureuse et familiale, n'aurait pas de définition fixe puisque celle-ci prendrait une signification différente selon le temps, le lieu et le contexte dans lequel elle se situe (Therrien & Le Gall, 2012). Notre « langue étant chose vivante », aucune définition ne serait définitive (Varro, 2012, p. 25).

Afin d'illustrer cela, il est intéressant de se pencher sur les différentes définitions proposées dans les dictionnaires de la langue française au cours des derniers siècles. Les premières éditions du *Dictionnaire de l'Académie française*⁶ ont proposé jusqu'en 1932, la définition suivante au terme mixte : « Qui est mélangé, qui est composé de plusieurs choses de différente nature, et qui participe de la nature des

⁵ Définition récupérée le 15 avril 2013 du site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <http://www.cnrtl.fr/etymologie/mixte>

⁶ Collection *Dictionnaires d'autrefois* en ligne. Définition récupérée le 15 avril 2013 du site du projet ARTFL (American and French Research on the Treasury of the French Language) mené par le Laboratoire de l'Analyse et du Traitement Informatique de la Langue Française (ATILF) du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en collaboration avec l'Université de Chicago : <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=mixte>

unes et des autres. *Corps mixte*. ». Puis, cette année-là, dans la huitième édition du dit Dictionnaire, ont été ajoutées deux autres significations. L'une se rapportant au mélange des genres à l'école : « *École mixte*, école où l'on admet des enfants des deux sexes. » et une deuxième faisant état d'un nouveau type d'union : « *Mariage mixte*, mariage religieux où l'un des deux époux seulement est catholique ».

- La première proposition ajoutée, relative au mélange des sexes à l'école, semble s'être figée dans le temps, s'être stabilisée (Varro, 2012). Ainsi nous pouvons supposer qu'elle soit désormais admise par tous comme reflétant une réalité de l'organisation scolaire actuelle.
- La deuxième proposition ajoutée qui, elle, se rapporte au mariage est intéressante car elle semble être le point de départ d'une importante évolution définitionnelle. En effet, en 1932, la mixité conjugale était caractérisée par une union religieuse où l'un des deux époux n'était pas de confession catholique. Si nous reprenons la définition du *Dictionnaire de sociologie* (Akoun et Ansart, 1999) citée précédemment, nous pouvons observer qu'actuellement un mariage *mixte* ne distingue plus seulement ce type de mariage spécifique (où l'un des deux époux n'est pas catholique) mais tout mariage « entre individus dotés de caractéristiques sociales différentes » plus spécifiquement liées « à l'origine nationale ou religieuse » (p. 344). Les notions de nationalité et d'appartenance religieuse - autre que catholique - ont donc été intégrées.

La question que l'on pourrait se poser alors est la suivante : la mixité amoureuse peut-elle être définie de manière objective ? La plupart des auteurs s'accordent pour dire qu'elle n'existe que parce qu'elle « dépend du point de vue de l'observateur et des acteurs » (Varro, 1995 citée par Therrien & Le Gall, 2012, p. 3). Ainsi, nous pouvons comprendre pourquoi la représentation de la mixité n'a pas été la même au fil des époques. D'abord un simple synonyme de « mélange », puis un changement important au sein d'une institution telle que l'école, ensuite la description d'un mariage particulier entre catholiques et non-catholiques et pour finir, une différence de nationalité, de religion, de langue ou peut-être même simplement de couleur de peau au sein d'une union conjugale.

Il est possible d'affirmer que la mixité d'une union n'existerait pas en tant que telle, objectivement, mais sa représentation sociale, oui (Varro, 1995). A ce sujet, il est

intéressant de se référer à la théorie de Denise Jodelet⁷ concernant les représentations sociales et leurs caractéristiques. L'auteure avance que l'une des caractéristiques principales de la représentation sociale réside dans le fait qu'elle permet une vision de la réalité commune à un groupe social. Par ailleurs, nous pouvons postuler un besoin de représentation sociale chez le groupe, ceci afin d'identifier et d'accepter une réalité extérieure commune relative à un contexte culturel et normatif particulier. De cette façon, les individus sauraient comment se comporter et penser afin de respecter le système de normes en vigueur. La norme sociale comme l'explique Dubois (2002), d'un point de vue sociologique, précise ce qui est majoritaire et dominant au sein d'un groupe ; ce qui est donc statistiquement plus répandu de penser, d'adopter, de suivre en termes d'idéologies, de pensées, d'idées mais aussi et surtout, de comportements. Le mariage *mixte*, au même titre que tout autre comportement social étudié par les chercheurs, devient visible et même « exceptionnel au regard des normes établies » (Varro, 1995, p. 15) si nous supposons qu'il va à l'encontre des normes dominantes en ce qui concerne la formation des couples et le mariage. Ces couples seraient alors, suivant la même logique qu'une personne au comportement différent voire déviant, les transgresseurs d'une norme sociale.

En anthropologie, la mixité semble plutôt être discutée en termes d'exogamie, qui selon Therrien et Le Gall (2012) peut être définie comme une « transgression des normes matrimoniales endogamiques » (p. 3). Selon le *Dictionnaire de sociologie* (Ferréol, 1991), l'endogamie est une « règle imposant aux individus de choisir leur conjoint à l'intérieur d'un groupe (territorial, ethnique...), auquel ils appartiennent eux-mêmes » (p. 78). L'exogamie, a contrario, est définie dans le *Lexique de sociologie* (Alpe, Beitone, Dollo, Lambert et Parayre, 2010) comme une « règle de parenté désignant l'obligation, pour un individu, de choisir son conjoint à l'extérieur de son groupe d'appartenance » (p. 128). Il est intéressant de noter que le terme « groupe » revient dans ces deux définitions bien que sa nature ne soit pas spécifiquement et exhaustivement définie. Ainsi, nous proposons d'éclairer ces définitions par des données statistiques concernant la population suisse et plus particulièrement, le mariage. Deux publications de l'Office fédéral de la statistique mettent en lumière les caractéristiques matrimoniales des citoyens suisses

⁷ Auteure citée dans Stoecklin, D. (2011). *Cours sur la sociologie de l'enfance*. Sion, Suisse : Institut universitaire Kurt Bösch.

notamment en termes d'origine et de confession religieuse. Tout d'abord, le document intitulé *La population étrangère en Suisse* (2008) décrit la proportion de mariages conclus en Suisse selon les nationalités des conjoints. Il ressort qu'en 2007, en Suisse, 50,6% des mariages unissaient deux conjoints suisses et que 37,5% des mariages unissaient un conjoint suisse à un conjoint étranger. Selon ces données, il est possible d'affirmer que les mariages *mixtes*, en termes d'origines différentes, sont minoritaires par rapport aux mariages non *mixtes*. Un second document intitulé *Les comportements démographiques des familles en Suisse* (2009), propose, quant à lui, une description des mariages selon la confession des conjoints. Il ressort qu'en 2008, 45,2% des mariages en Suisse unissaient des personnes de même confession religieuse et 27,7% unissaient des personnes de confession religieuse différente. L'illustration apportée par ces données statistiques aux deux définitions précédemment proposées, nous permet de faire l'hypothèse selon laquelle l'endogamie culturelle et religieuse serait la norme matrimoniale dominante en Suisse en incarnant ce qui est statistiquement plus répandu au sein d'un groupe, ce qui rejoindrait ainsi l'affirmation de Dubois (2002). L'exogamie quant à elle, pourrait alors être considérée comme une transgression de cette norme socialement acceptée par le plus grand nombre. Ainsi, les « couples exogames » seraient définis comme tels, en opposition aux « couples endogames » qui eux, respecteraient cette norme matrimoniale dominante. Rodriguez-Garcia (2012) propose une distinction exogamie/endogamie en termes de « formation du couple dans/en dehors d'un groupe ou d'une catégorie sociale » (p. 42) et confirme également l'hypothèse que nous faisons selon laquelle l'endogamie serait la norme dominante en qualifiant l'exogamie « d'exception » (p. 43) dans l'article qu'il a consacré à ce sujet.

D'autres disciplines, comme la sociologie ou la démographie, rattachent la notion de mixité amoureuse aux concepts d'homogamie et d'hétérogamie (Therrien & Le Gall, 2012). L'homogamie peut être définie comme une « tendance à s'apparier à des conjoints de statut éducationnel, occupationnel et/ou économique similaire » (Rodriguez-Garcia, 2012, p. 44) mais également comme un « mariage entre semblables (...) tendant à perpétuer les groupes sociaux, religieux ou ethniques et à maintenir leur cohésion au cours du temps » (Poellaer, 2011, section Hétérogamie et exogamie, para. 2). Par ailleurs, Verschelden (1999) propose, dans son mémoire explorant le rapport d'altérité dans les relations ethniques, de considérer les unions hétérogames comme opposées aux unions homogames, ces dernières

correspondant à la norme de mariage en vigueur pour au moins l'un des deux membres du couple.

Certains auteurs font la supposition qu'il existerait une *hiérarchie* de la mixité. Par exemple, Poellaer (2011) se questionne sur les différents degrés de la mixité et cite dans son article Neyrand et M'Sili, eux-mêmes affirmant qu'il « semble qu'un mariage apparaisse d'autant plus « mixte » que la distance entre les conjoints est plus grande. Ainsi deux conjoints dont la couleur de peau est différente représentent-ils exemplairement la mixité alors que deux conjoints de nationalités différentes mais ayant la même couleur de peau, ne sont pas soumis aux mêmes préjugés. » (section Des couples plus mixtes que d'autres ?, para. 2). Certains auteurs vont jusqu'à distinguer les couples « visibles » des couples « non visibles » de leur échantillon de recherche afin d'examiner si ces couples, pourtant tous considérés comme « mixtes », ressentent, vivent et expliquent leur mixité différemment ou de façon similaire (Verschelden, 1999).

Ces différentes théories, bien qu'utiles, font néanmoins naître une remise en question quant à la possibilité de classer certaines unions comme « mixtes » et d'autres comme « non mixtes », si nous supposons que chaque union est indéniablement constituée « de deux êtres distincts, différents par définition. » (Varro, 1995, p. 17). Dans ce sens, tous les couples pourraient donc être considérés comme des couples *mixtes*. Ainsi, la notion de mixité à elle seule, lorsqu'elle est utilisée plus spécifiquement afin de caractériser une union entre deux personnes, serait trop relative pour illustrer l'objet d'étude qui nous intéresse ici. De plus, ces théories semblent pour la plupart négliger l'apport considérable de l'individu concerné sur la définition de sa situation. Dans quelle mesure les membres d'un couple appelé « mixte » par la société se définissent-ils ainsi ? Se sentent-ils « mixtes » ? Comment définissent-ils cette mixité qui leur est propre ?

Il paraît évident, dès lors que nous prenons en compte les apports de ces diverses disciplines et différents auteurs s'étant intéressés à la notion de mixité dans le couple, qu'il existe de nombreuses variables en fonction desquelles nous pouvons la définir et la caractériser. Appartenance culturelle, origine, position géographique, ethnie, religion, niveau éducationnel, niveau économique, apparence physique et bien d'autres encore, sont toutes des variables pouvant être considérées comme des critères subjectifs permettant de qualifier une union entre deux personnes comme une union *mixte*. Ainsi, la mixité qui nous intéresse dans ce travail, semble

difficilement définissable de manière objective. Nous devons donc l'étudier, comme l'avancent Therrien et Le Gall (2012), en posant un critère subjectif bien que celui-ci ne corresponde pas forcément à la façon dont les couples que nous interrogerons, définiront eux-mêmes leur union. Puisque nous désirons nous intéresser à la façon dont la transmission culturelle et religieuse en termes de choix identitaires – le prénom, la religion et la circoncision – se négocie entre les parents et selon quels arguments, le critère subjectif que nous poserons afin de sélectionner les couples de notre échantillon sera celui de l'appartenance culturelle et religieuse. Ainsi, par souci de clarté, lorsque dans la suite de ce travail sera utilisé le terme *mixte*, il s'agira pour nous, de mixité culturelle et religieuse.

1. 2 Causes de la mixité

Est-il possible d'expliquer les causes de la mixité ? Existerait-il une prédisposition à se mettre en couple avec une personne différente de son groupe d'origine ? Certains auteurs ont essayé d'expliquer la formation et l'existence de la mixité conjugale, en proposant diverses théories, toutes recensées dans une étude de Therrien et Le Gall (2012). Il en existe quatre types qui s'intitulent ainsi : la « théorie de l'échange compensatoire », la « perspective assimilationniste », les « théories de l'union interculturelle comme laboratoire social » et enfin, les « théories qui placent les structures macrosociales au cœur de l'analyse ». Toutes ont en commun de ne pas mettre l'accent sur l'individu lui-même et son identité propre mais plutôt sur les structures macrosociales qui l'entourent, variables plus facilement objectivables.

- 1) *La théorie de l'échange compensatoire* : elle se fonde sur l'idée que le mariage est un système d'échange par lequel chacun des conjoints acquiert quelque chose (par exemple un confort financier, un capital social) ;
- 2) *La perspective assimilationniste* : elle analyse les mariages *mixtes* comme des indices de l'intégration des immigrants dans une société donnée en y voyant une mesure du degré d'assimilation⁸ ;

⁸ Selon le *Lexique de sociologie* (Alpe, Beitone, Dollo, Lambert et Parayre, 2010), l'assimilation peut être définie comme un « processus par lequel une culture intègre de manière durable et sans que ses caractéristiques essentielles s'en trouvent modifiées, des éléments empruntés à une autre culture. » qui résulterait de l'acculturation : « processus par lequel les immigrants perdent progressivement leur spécificité culturelle et acquièrent la langue et le mode de vie du pays d'accueil. » (p. 21).

- 3) *Les unions interculturelles comme laboratoire social* : ces théories font l'hypothèse que les relations conjugales reflètent, en miniatures, les relations communautaires auxquelles chacun des membres du couple appartient. L'idée ici serait d'étudier le microsocial pour mieux connaître le macrosocial ;
- 4) *Les théories qui placent les structures macrosociales au cœur de l'analyse* : ces théories se servent du macrosocial afin d'expliquer le microsocial. En d'autres termes, selon ces théories, la mixité ne serait que la conséquence d'un brassage culturel, lui-même dû à une augmentation de la mobilité internationale.

Ces quatre premiers apports théoriques sont intéressants bien qu'ils ne considèrent pas l'individu lui-même, ni son rôle dans la formation d'un couple *mixte*. Ses choix, ses envies, ses valeurs ne sont pas pris en compte comme des variables pouvant influencer sa vie conjugale. Or, nous savons que dans nos sociétés modernes, la liberté de choisir son conjoint est l'un des aspects les plus importants et essentiels dans l'action de se mettre en couple. Il semblerait même que la liberté de choix soit la norme en ce qui concerne les rencontres amoureuses (Philippe, 2006). Pour autant, « liberté de choix » ne veut pas dire « hasard ». En effet, nous sommes nombreux, en couple *mixte* ou pas, à raconter notre rencontre comme étant le « fruit du hasard ». Pourtant, bon nombre d'auteurs infirment cette possibilité en invoquant certaines circonstances favorisant les rencontres, circonstances valables autant pour les couples *mixtes* que pour les couples non *mixtes*. Varro (1995) présente dans son ouvrage sur les couples *mixtes*, les résultats d'une enquête menée sur environ 3000 personnes par Bozon et Héran en 1987. Selon les résultats obtenus, il existerait trois types de circonstances favorisant les rencontres et donc la formation des couples : la rencontre dans le cercle familial (y compris amis et voisins), la rencontre sur le lieu de travail et la rencontre pendant les loisirs. Les résultats de l'étude de Verschelden (1999) vont dans le même sens puisque le milieu professionnel serait le lieu le plus propice à ce type particulier de rencontre (« Dans cinq cas sur huit, notre échantillon présente des individus ayant fait connaissance de leur futur(e) conjoint(e) dans un environnement de travail », p. 45). Ainsi, il semblerait que « les couples formés d'un(e) citoyen(ne) et d'un(e) étranger(e) ne dérogent pas à la règle générale » (Varro, 1995, p. 54) de formation des couples.

Barbara (cité par Poellaer, 2011) avance l'hypothèse qu'il existerait deux mécanismes sous-jacents entourant la mise en couple de deux personnes étrangères, et qu'ils seraient opposés : « soit ils s'unissent, comme la plupart des couples, sur la base d'une homogamie par exemple socioprofessionnelle, soit leur union est un défi à leur milieu social » (section Prédilection ou défis ?, para. 2). D'autres auteurs postulent, quant à eux, l'existence d'une prédisposition chez certaines personnes, à choisir un conjoint *différent* (Poellaer, 2011). Selon cette hypothèse, certains individus seraient prédisposés par leur histoire personnelle, éducation, socialisation, curiosité, attrait de la différence ou encore attrait sexuel de l'étranger (Albou cité par Verschelden, 1999) à choisir ce type d'union. Les résultats de l'étude de Verschelden (1999) vont dans le même sens et semblent confirmer que certains des couples de son échantillon possèderaient « une plus grande attirance vers l'extérieur, par les voyages » et, pour lesquels, « la possibilité de rencontrer l'âme-sœur ailleurs dans le monde, ou provenant d'un autre pays, a toujours été de soi. » (p. 47).

Pour notre travail, il sera intéressant de questionner les conjoints de notre échantillon sur la façon dont ils perçoivent la façon dont leur couple s'est formé. Ont-ils le sentiment de s'être rencontrés par hasard ? Ont-ils une explication concernant le fait qu'ils se trouvent dans une union *mixte* ? Se sentaient-ils prédisposés à un tel type d'union ?

2. La transmission à l'enfant

Être en couple ne signifie pas toujours être deux, mais dans la plupart des cas, que ce soit de façon précipitée ou planifiée, cela signifie également être trois. Comme l'avance de Singly (1976), « tout mariage est, en effet, un mariage à trois. » (p. 82). Naturellement, les couples *mixtes* ont des désirs et des projets d'enfant au même titre que les couples non *mixtes* ; ils en auraient même de plus en plus et davantage que les couples non *mixtes* si nous nous référons aux statistiques suisses concernant l'évolution démographique (la mixité étant définie ici par une différence d'origine ou de nationalité). En effet, les naissances issues de couples *mixtes* (un(e) Suisse(sse) et un(e) étranger(e)) seraient en augmentation, contrairement à celles issues de couples suisses (deux Suisses)⁹.

Dans ce travail, nous postulons qu'un enfant n'arrive jamais seul. Il est toujours accompagné de questionnements et de discussions entre ses parents, pouvant prendre place déjà longtemps avant sa naissance et n'étant pas spécifiques aux unions multiculturelles et multireligieuses. Dans la perspective des *théories sur les unions interculturelles comme laboratoire social* présentée dans le chapitre précédent (partie 1.2), nous retrouvons l'idée avancée par Barbara (1985) selon laquelle étudier les caractéristiques des couples *mixtes*, permettrait de mieux comprendre la logique interne existant dans tout couple. En effet, l'auteur, dans son ouvrage *Les mariages sans frontières* (1985), propose de considérer la dynamique intraconjugale caractérisée par les différences des membres d'un couple *mixte* comme le reflet de la dynamique intraconjugale à tout couple, bien que ces différences soient de plus faible intensité. Ainsi, le mariage *mixte* mettrait en évidence certains mécanismes spécifiques, qui n'en seraient pas moins généralisables à tous les mariages.

La naissance d'un enfant amène tout couple à se questionner sur ce qu'il va transmettre à l'enfant : prénom, nationalité, valeurs, croyances, normes, savoir-faire et savoir-être forment le contenu des discussions que chaque couple est supposé aborder. Dans les couples à appartenance culturelle et/ou religieuse différentes, ces discussions seront d'autant plus spécifiques et délicates, qu'elles sont supposées engendrer l'expression de différences ou décalages entre les conjoints.

⁹ Office fédéral de la Statistique (2009). *Les comportements démographiques des familles en Suisse de 1970 à 2008* (p.12).

« Le mariage ne dissipe pas comme par enchantement les différences existantes entre les fiancés » (De Singly, 1976, p. 84).

Ces différences, bien que présentes objectivement dès la rencontre et la formation du couple, peuvent ne pas s'exprimer toujours de la même façon. Ainsi, en nous focalisant sur une temporalité spécifique, la naissance de l'enfant et ses premières années, nous souhaitons étudier plus particulièrement le poids de ces différences au moment où le couple devient famille, en suivant l'hypothèse que l'importance et la force de ces différences surgissent différemment à certaines périodes (Barbara, 1985) et que leur expression en sera d'autant plus intense à ce moment-là.

L'intérêt de ce travail porte donc sur la façon dont ces différences prennent vie et sont « gérées » au cours des questionnements et discussions déclenchés par l'arrivée d'un enfant. Nous nous intéresserons plus particulièrement aux choix de transmission à l'enfant qui bien que dans leur finalité, contribueront à la construction d'une identité propre à l'enfant, serviront également à maintenir une certaine continuité symbolique avec l'histoire personnelle, culturelle et religieuse des parents (Vatz Laroussi, 2007). Chaque parent ayant le désir de transmettre une part de lui-même à son enfant, si nous postulons que ces *parts* propres à chacun ne convergent pas naturellement vers un même choix de transmission, il s'agira pour ces couples de créer une réalité mixte, constituée des apports de chacun (Philippe, 2006). Dans ce sens, il est souvent associé à la notion de transmission au sein des couples *mixtes*, les notions de négociations ou de réajustements : « avant que les aspirations individuelles de chaque parent ne convergent vers une aspiration « conjointe », entre en jeu un processus de négociation qui nécessite un accommodement des trajectoires individuelles, des histoires personnelles et du vécu de chaque conjoint » (Puzenat, 2008, p. 120).

Afin d'étayer la problématique de recherche, nous diviserons cette partie en plusieurs sous-parties. Premièrement, nous discuterons des différences entre les conjoints et de la façon dont elles sont appréhendées au sein des couples. Il s'agira d'étudier l'hypothèse selon laquelle le processus menant à la transmission à l'enfant se déroule en plusieurs étapes : la naissance de l'enfant déclencherait l'expression des différences entre les parents, liées à des attachements culturels et religieux individuels, ce qui engendrerait une communication intraconjugale commune à tous les couples mais qui prendrait une forme spécifique, voire négociatrice, au sein des couples *mixtes* avant d'aboutir à des décisions. Puis, nous tenterons de mettre en

lumière les discussions ayant lieu entre les conjoints au regard des trois paradigmes sociologiques de l'ordre social que sont le culturalisme, le structuralisme et l'interactionnisme. Ensuite, nous explorerons les contenus de cette transmission, c'est-à-dire les sujets sur lesquels portent les négociations des parents, en portant une attention particulière à deux thèmes spécifiques : le choix du prénom et de la religion de l'enfant.

2.1 Naissance des différences

La naissance réunit. Bien souvent, lorsqu'une fille, une soeur ou une amie accouche c'est toute une famille, un entourage qui se déplace pour aller voir le nouveau-né. La plupart du temps, les premiers mots que nous adressons aux heureux parents sont ceux qui expriment une volonté d'identifier une ressemblance entre eux et leur progéniture. « Il a ton nez mais ses yeux » ; « il te ressemble tellement » ; « on voit bien de quel côté il a pris ». Ces mots témoignant d'une joie et d'une bienveillance par rapport à une naissance, témoignent également, de manière inconsciente certainement, d'une tentative de relier l'enfant à ses parents, comme s'il devait exister une continuité « visible ». Certes, ces exemples illustrent avant tout une ressemblance physique. Mais pour les parents, nous pouvons faire l'hypothèse qu'ils apportent la preuve de l'existence d'un héritage, un héritage familial. Ainsi, le nouveau-né auquel nous essayons de trouver des ressemblances le liant à ses parents, mettrait en évidence également les différences entre ces derniers puisqu'en devenant l'incarnation de celles-ci, il les ferait apparaître au grand jour.

Barbara (1985) parle d'un « supplément de différence » (p. 137) amené par l'enfant et s'ajoutant aux différences déjà existantes de ses parents. Ce supplément pourrait être vécu comme un supplément d'inconnu par les parents. En effet, l'enfant né d'une union *mixte* va devenir l'incarnation réelle des différences entre ses parents et va même, selon Ciprut, Liechti, Camelo et Budry (2001) créer une troisième différence, encore autre de celles de ses parents puisque constituée d'un mélange des deux. Dans une brochure d'informations à l'attention des conjoints de couples *mixtes* devenant parents, les membres de l'Association pluriculturelle Familia Club (2010), avancent que l'enfant est bien plus que la somme des composantes des deux cultures de ses parents. Par ailleurs, des témoignages d'enfants de couples *mixtes* présentés dans cette brochure, confirment ces propos. En voici un extrait :

« En parlant de moi-même, je dis généralement que ma propre culture est composée d'une moitié provenant de celle de ma mère et d'une autre moitié de celle de mon père. A la vérité, je ne suis pourtant pas 50-50%. »
(L'enfant adulte d'une famille biculturelle, p. 21).

Ce témoignage d'un enfant, aujourd'hui adulte, né de parents aux cultures différentes, bien que très parlant, n'illustre pas réellement la situation que ce mémoire veut étudier. En effet, nous aimerions nous concentrer plutôt sur les différences entre les conjoints que ceux-ci identifient au moment de la naissance de leur enfant et qu'ils aimeraient lui transmettre. L'enfant étant totalement dépendant de ses parents à cette période, il ne semble pas être en mesure de donner son avis sur la question, c'est pourquoi nous nous intéresserons aux discussions des parents concernant les désirs de transmission de chacun d'eux, comme le reflet de leurs différences, mais avant que l'enfant ne soit en capacité d'évaluer dans quelle mesure, telle caractéristique le rapproche plus de l'un de ses parents ou de l'autre. Il s'agit par exemple, du choix du prénom ou encore de la transmission religieuse.

2.2 Entre passé et continuité

Pour commencer, il nous faut nous intéresser à la fonction sous-jacente de la naissance qui permet d'assurer la continuité de la vie sur terre de façon générale et d'assurer une descendance aux lignées familiales plus particulièrement. Selon le sociologue de Singly (2010), la fonction universelle de la famille est de reproduire l'ordre social. Ainsi, nous pouvons postuler que la famille assure sa continuité, au même titre que le groupe social et plus globalement, la société, assure son existence à travers cette reproduction de l'être. Bien sûr, la naissance seule ne permet pas de garantir une reproduction de l'ordre social mais c'est plutôt la famille, qui, au moyen d'un patrimoine familial, permet de contribuer à cette reproduction. Comme l'affirment Attias-Donfut, Lapierre et Segalen (2002), il se produit à chaque génération une « tentative de renouer avec la précédente » et ainsi « de créer ou recréer un esprit de lignée » (p. 12).

Le moyen assurant cette continuité, nous postulons qu'il s'agit de la transmission d'un parent à son enfant. Pour Hervieu-Leger (1997), « la notion de transmission embrasse l'ensemble des processus par lesquels un groupe humain assure sa continuité dans le temps, à travers la succession des générations » (p. 131). Les deux conjoints, au moment où ils deviennent parents, sont renvoyés à leur appartenance culturelle et

religieuse, à leur histoire personnelle et à leur vécu familial avec leurs propres parents. Chaque conjoint sera confronté à ce renvoi aux valeurs que sa famille lui a transmis. Comme l'avance d'Amore (2010), le défi des couples multiculturels réside dans l'héritage culturel et affectif qu'ils ont eux-mêmes reçus de leurs parents. En effet, si nous allons dans le sens d'une hypothèse selon laquelle chaque parent est porteur d'une mission de transmission d'un système de valeurs propre au groupe dont il est issu, il semble de plus en plus évident que cette continuité sociale va dépendre de l'enfant dont il est le parent et plus particulièrement, de ce qu'il va décider de lui transmettre. Le témoignage d'un père et conjoint de couple *mixte*, tiré de l'ouvrage de Barbara (1985), illustre explicitement cette « mission » que peuvent ressentir les parents au moment de la naissance, quant à leur devoir d'assurer une certaine continuité au groupe d'origine et à ses valeurs. Il met également en évidence la complexité liée au fait que l'enfant soit « mixte » :

« Il [le père] met en lumière la décision sociale et non plus seulement intime qui se construit sur le désir d'enfant (...) le fait d'avoir un enfant situe l'adulte à un statut social plus engagé, car il accepte ainsi des responsabilités dans la continuité du groupe. (...) Il donne une descendance au groupe. Mais dans le cas du mariage mixte, l'enfant n'est pas complètement celui que le groupe attendait, puisque sa différence sera une incertitude. » (p. 143).

Dans la même optique, il est intéressant de concevoir que le processus de transmission à un enfant poursuit des objectifs clairs pour les parents. Selon Gire (2003), la transmission serait un acte intentionnel puisqu'elle implique des finalités propres à des dimensions spécifiques de la vie humaine que chaque parent se doit d'honorer et qui sont en lien avec son propre héritage familial (aspects économiques, religieux, éducationnels). Dans son ouvrage *Les couples mixtes*, Varro (1995) avance l'idée selon laquelle un couple *mixte* se sentira d'autant plus tenu d'honorer ses traditions familiales, qu'il les a en quelque sorte, « délaissées », en s'unissant à une personne d'une autre culture, d'une autre origine, d'une autre religion. Il doit démontrer plus intensément à sa famille d'origine, « qu'il adhère à ce qu'il a quitté » (p. 66). Le couple pourrait facilement être assimilé à un « couple déviant » puisque transgressant les normes endogamiques culturelles et/ou religieuses. Afin de lutter contre cet amalgame, le couple devra redoubler d'efforts afin de prouver à son groupe familial que bien qu'il s'en soit séparé, il n'en demeure pas moins fidèle aux pratiques, attitudes et valeurs qu'il a héritées de ses ancêtres.

Cette manifestation de loyauté envers son ascendance prendra vie, selon nous, dans la façon de transmettre à l'enfant et dans le contenu de cette transmission.

« Plus que transmettre quelque chose, la famille se transmet elle-même »

(Borobio, 2003, p. 351).

2.3 Un dialogue

La question que nous pouvons nous poser dès à présent est la suivante : comment ces différences en termes de valeur et de comportements entre-autres, sont abordées au sein d'une union *mixte* et comment va se négocier la transmission qui s'en suivra ? Comme nous l'avons proposé précédemment, l'enfant, en naissant, va confronter ses parents à leurs différences. Les façons d'être et de faire de l'un seront mises en présence des façons d'être et de faire de l'autre (Attias-Donfut, Lapierre, Segalen, 2002). Il s'agira alors pour le couple de communiquer au sujet de ce qui les différencie mais également de ce qui les rapproche. Chacun devra être perçu et reconnu dans sa culture propre au même titre qu'il devra percevoir et accepter l'autre comme issu d'une culture différente, potentiellement accompagnée d'idées, de principes, de valeurs et de comportements différents. Ainsi, il devra « être reconnu individuellement, mais aussi comme membre provisoirement déraciné d'un groupe ayant une culture » (Barbara, 1985, p. 80-81). Les membres du couple devront se témoigner un respect réciproque pour la philosophie et le « bagage » culturels et religieux de chacun afin de pouvoir échanger sur des sujets supposés, de prime abord, les éloigner. Concernant les choix de transmission à l'enfant, nous faisons l'hypothèse que ceux-ci seront négociés et amèneront le père autant que la mère à la « renonciation de quelques territoires personnels » (de Singly, 2010, p. 105). Chacun devra en quelque sorte *s'ouvrir à la mixité* ou comme l'expriment certains auteurs, « accepter un éventuel métissage » (Varro, cité par Philippe, 2008, p. 118). Ces réflexions permettent, dans une certaine mesure, de justifier l'emploi du terme *négociation* dans ce travail. En effet, la négociation peut être définie ainsi : « recherche d'un accord, centrée sur (...) des enjeux quantifiables entre deux (...) interlocuteurs (...) Cette recherche d'accord implique la confrontation d'intérêts incompatibles sur divers points (de négociation) que chaque interlocuteur va tenter de rendre compatibles par un jeu de concessions mutuelles. »¹⁰ Ainsi, comme l'affirme Vatz-Laroussi (2007) « parler d'éléments négociables, c'est avant tout

¹⁰ Définition récupérée le 17 avril 2013 du site d'actualité et des sciences des technologies : <http://www.techno-science.net/?onglet=glossaire&definition=755>

identifier ce qu'on est prêt à perdre pour gagner autre chose.» (section La transmission familiale en situation d'immigration : continuité et production, para. 4).

Ainsi, la transmission identitaire à l'enfant dans la façon dont elle sera discutée et négociée au sein du couple, devra tenir compte d'un certain continuum temporel : du passé à travers l'expression des besoins de continuité des deux groupes familiaux, définis différemment selon leur culture ; du présent à travers les désirs et réajustements des parents mais aussi du futur, en pensant à la vie de l'enfant.

« La transmission culturelle s'inscrit donc en tension entre recherche de changement et de continuité, volonté de ne pas perdre les acquis, les savoirs, les relations et les racines d'un « là-bas » tout en évoluant et en se focalisant vers un avenir dans l' « ici ». » (Changkakoti, N., Gremion, M. et Hutter V., 2009, p. 19).

2.4 La transmission d'un point de vue sociologique

Chaque couple est unique, chaque couple *mixte* l'est également. Le but de ce travail n'est en aucun cas de conclure à une forme de transmission à l'enfant qui serait universelle et généralisable à toutes les unions. Au contraire, nous nous intéressons justement à découvrir de quelle façon cette transmission se fait au sein de certains couples *mixtes*, ceux de notre échantillon. Plus particulièrement, nous désirons observer la logique qui structure cette négociation des choix de transmission. Pour cela, il est intéressant d'imaginer que la volonté de transmettre, présente chez chacun des parents, peut suivre différentes logiques. Nous nous proposons ici, de présenter trois perspectives bien connues en sociologie, qui pourraient, individuellement ou en se combinant, traduire la logique de transmission de chaque parent. Il s'agit des perspectives culturalistes, structuralistes et interactionnistes.

2.4.1 Perspective culturaliste

L'individu intériorise la culture à travers le processus de socialisation c'est-à-dire par l'intériorisation de normes. C'est donc la culture qui détermine les comportements de chaque individu.¹¹ Dans cette perspective, nous retrouvons la notion d'*habitus* développée par Bourdieu. Il s'agit d'un ensemble de « dispositions durables (...) acquises au cours de la vie et qui orientent l'action des individus. » (Lahaye, Pourtois & Desmet, 2007, p. 40).

¹¹ Stoecklin, D. (2011). *Cours sur la sociologie de l'enfance*. Sion, Suisse : Institut universitaire Kurt Bösch.

Dans cette logique culturaliste, la transmission de cet habitus traduirait la transmission d'un parent de couple *mixte* à son enfant, qui se ferait à travers la socialisation primaire de ce dernier lui permettant de devenir membre d'une société, d'une culture spécifique (Berger et Luckmann, 2003). Dans ce sens, le parent s'étant développé dans une culture donnée, aurait intégré un système de valeurs, des normes et des interdits propres à cette culture et les transmettrait à son enfant, comme s'il n'était que le maillon d'une longue chaîne dont l'objectif est de sans cesse transmettre une culture spécifique. La transmission serait alors définie par un habitus intégré déjà très tôt dans la vie des individus sous la forme d'une « culture propre inscrite dans un groupe délimité sur le plan social, spatial ou religieux. » (Attias- Donfut, Lapierre & Segalen, 2002, p. 60).

Dans leur ouvrage *Transmettre, d'une génération à l'autre*, Lahaye, Pourtois et Desmet (2007) développent une théorie intitulée « la transmission socioculturelle de l'agent » (p. 40). Cette théorie reprend la logique culturaliste pour expliquer la transmission. Il y est décrit le groupe familial comme le lieu privilégié de transmission culturelle. Celui-ci élaborerait un ensemble de valeurs auprès de ses membres, qu'il leurs transmettrait et ainsi assurerait son unité et sa continuité. Plus que transmettre un système de valeurs, la famille stimulerait également la reproduction de certaines pratiques ; elle léguerait ainsi, un patrimoine précis aux générations suivantes.

Dans sa communication lors d'un colloque¹², Eid (2003) décrit la façon dont la transmission au sein de la famille aurait évolué au cours des siècles. D'une *réalité autoritaire* où la communauté écrasait l'individu qui n'était ni envisagé ni même reconnu dans son individualité et où la « transmission des biens matériels et symboliques [était] très régulée et très rigide, basée sur l'imitation et l'initiation. » (p. 87), nous serions passés à une *réalité plus souple*. Celle-ci serait caractérisée par des générations de membres familiaux se chevauchant au lieu de se succéder comme c'était le cas auparavant ; cela serait dû à l'augmentation de l'espérance de vie. Ainsi, l'individu prendrait peu à peu de l'importance, occuperait « progressivement (...) le centre de la scène » et aurait « l'audace et la passion d'exister comme acteur de son histoire » (p. 88). Plus tard, serait apparue une *réalité d'interprétation* caractérisée par le glissement d'un unique système de valeurs vers un système à choix multiples. Dans cette perspective, l'individu évoluerait dans le

¹² Colloque à l'initiative du Réseau européen des instituts de la famille (REDIF) organisé par l'Institut des sciences de la famille, Lyon, 26-27 mai 2000.

contexte d'une « explosion et une prolifération des points de vue (...) avec la logique (...) en conséquence, que tout sujet, (...) devienne objet de communication. » (p. 88).

2.4.2 Perspective interactionniste

L'évolution supposée de la transmission avancée par cet auteur nous permet de faire la transition avec une autre perspective théorique issue de la sociologie : l'interactionnisme, si nous postulons que la transmission appelée « interprétation » par l'auteur précédent, rejoint les principes de l'approche interactionniste. En effet, selon l'interactionnisme, l'individu, à partir d'une situation d'interaction, se définirait par rapport à une partie de sa culture héritée. Il adopterait les éléments culturels (attitudes, normes) qui paraissent convenir à la situation d'interaction existante à un moment donné. La réalité serait donc une construction symbolique dont l'existence dépendrait de l'individu en question puisqu'il la reconstruirait subjectivement.¹³ Dans cette optique, le parent de couple *mixte* serait amené à considérer les divers comportements, valeurs, pratiques et principes reçus en héritage et à se les réapproprier. Il les envisagerait comme adéquats, utiles, envisageables selon la situation dans laquelle il se trouve. Son apport individuel serait important et lui permettrait alors, de modeler ses choix de transmission en agissant par « réappropriation d'un héritage social (...) pas de place dans cette perspective pour une reproduction sociale pure et simple qui garantirait le maintien d'une société. » (p. 53) selon la théorie socioculturelle de l'acteur développée par Lahaye, Pourtois et Desmet (2007). Ainsi, les contenus de l'appartenance sociale du parent de couple *mixte* ne seraient pas transmis à l'enfant sans de préalables réajustements, modifications ou remodelages. Ceux-ci permettraient alors l'expression de choix n'étant pas uniquement déterminés par le passé historique de l'individu.

Dans cette optique, nous percevrions dès lors l'individu non plus « comme un simple contenant culturel » recevant « l'empreinte culturelle de son groupe » mais comme un acteur qui « manipule et réinterprète cet héritage à partir de ses expériences personnelles » (Belkaïd & Guerraoui, 2003, p. 124).

2.4.3 Perspective structuraliste

Selon cette approche, l'individu intériorise la culture qui est elle-même le produit de la domination et du pouvoir qui se dégage de la structure sociale. Les rapports de

¹³ Stoecklin, D. (2011). *Cours sur la sociologie de l'enfance*. Sion, Suisse : Institut universitaire Kurt Bösch.

pouvoir sont déterminants.¹⁴. Comme le postule D'Amore (2010), en se concentrant uniquement sur la structure familiale et son influence sur la transmission à l'enfant, nous risquons de « lire la dynamique (...) des familles comme l'effet de la structure (...) mais elle ne permet pas d'expliquer (...) [les] processus relationnels » Il ajoute que « quelle que soit la structure, ce qui compte (...) ce sont les relations qui se construisent entre les différents membres à travers la communication quotidienne, la définition des rôles et des frontières ainsi que des représentations et des significations que l'on y associe. » (p. 47).

Comme le propose de Singly (1976), dans son article portant sur la lutte conjugale pour le pouvoir domestique, il n'est pas envisageable d'étudier le fonctionnement d'un couple sans étudier les rapports de force et de pouvoir existant entre eux. Selon lui, « l'enjeu objectif des antagonismes (...) engage nécessairement les époux dans des opérations et des stratégies d'appropriation. » (p. 81). Si nous tentons de faire une association avec l'objet d'étude nous intéressant ici, nous pouvons faire l'hypothèse que dans notre cas, l'enjeu entre les deux conjoints devenant parents, résiderait dans la transmission identitaire à l'enfant et son équilibre ou déséquilibre représentationnel des deux lignées culturelles et religieuses engagées. Ainsi, les *stratégies d'appropriation* porteront sur l'être de l'enfant et pourront entraîner une certaine *lutte* afin de transmettre tel ou tel trait se référant à tel ou tel parent. Ce qui sera intéressant d'observer alors est l'existence ou non d'une logique d'imposition concernant les choix de transmission. Selon ce même auteur, « chaque pratique domestique peut donner motif à concurrence conjugale » (p. 87). Donc, la transmission culturelle et religieuse, au même titre que l'éducation morale des enfants (dont il traite dans son article), serait un objet de discussion, de négociation et potentiellement d'enjeu de pouvoir entre les parents. De plus, les différences entre les époux prenant vie dans leur lutte au nom d'un choix, ne trouveraient pas de solution « suivant la simple règle du « plus fort gagne » (...) la stratégie déployée pour vaincre ou tout au moins ne pas être battu est celle du coup par coup. Ici concéder un morceau de terrain, là s'imposer. » (p. 98).

Ces apports théoriques issus de la sociologie nous permettront plus loin d'identifier de quelle logique se rapproche le plus la façon qu'ont eu les couples *mixtes* de notre échantillon de négocier et décider de leur transmission culturelle et religieuse à

¹⁴ Stoecklin, D. (2011). *Cours sur la sociologie de l'enfance*. Sion, Suisse : Institut universitaire Kurt Bösch.

l'enfant. Pour cela, il est intéressant de se pencher également sur l'apport théorique de Kellerhals, Widmer et Levy (2004), concernant l'existence de cinq styles conjugaux différents. Leur théorie permet d'apporter un complément à notre questionnement sur les négociations supposées au sein du couple *mixte* précédant les prises de décisions en terme de transmission à l'enfant. En effet, les différences permettant de classifier les couples selon les cinq styles proposés, s'exprimeraient à travers plusieurs dimensions dont par exemple : la fixation des frontières, la hiérarchisation des buts, le mode de régulation ou encore l'organisation du travail. L'une des dimensions, appelée « mode de régulation du groupe » permet de mettre en évidence notamment, la façon dont le pouvoir est exercé au sein du couple. La « hiérarchisation » du pouvoir, autrement dit, la part de pouvoir décisionnel que chaque conjoint possède, varierait selon les couples. Ainsi, les auteurs ont pu identifier différents systèmes : le système *hiérarchique* où « toutes les décisions sont prises par la même personne » (p. 65), le système *cartellaire* où la personne qui prend la décision varie selon les champs et le système *synarchique* où « l'ensemble des décisions sont prises en commun. » (p. 65).

Il est intéressant d'envisager que selon le système décisionnel auquel les couples de notre échantillon « correspondent », les négociations et décisions en termes de choix du prénom, de religion et de pratique de la circoncision ne se produiraient pas de la même façon.

2.5 Les contenus de la transmission

Selon de nombreux auteurs et les résultats de leurs recherches, la transmission identitaire à l'enfant est constituée de plusieurs composantes, appelées « marqueurs identitaires » par certains (Puzenat, 2008 ; Philippe, 2008 ; Le Gall, 2003), « référents identitaires » par d'autres (Cassan, 2008). Malgré cette légère différence terminologique, tous s'accordent sur ce que sont ces éléments. Qu'il s'agisse de la langue, du prénom, de la religion, de l'éducation, des pratiques culinaires ou encore vestimentaires, tous ces composants feront l'objet de discussions au sein du couple *mixte* qui désire transmettre à son enfant, l'une, l'autre ou les deux cultures qui le définissent.

Il est intéressant de se questionner sur ce qui habite les parents au moment de ces choix et ce que ceux-ci représentent pour eux en terme symbolique. En effet, nous pouvons faire l'hypothèse qu'on ne choisit ni d'appeler son fils Mohammed, ni sa fille

Marie-Madeleine, par pur hasard et sans y avoir pensé un minimum auparavant, individuellement ou en couple.

Varro (1995) définit les variables que sont la religion, le prénom et la langue comme des révélateurs des désirs et des intentions des parents concernant l'identité des enfants. Certains auteurs affirment que les études menées jusqu'à peu, portant sur la transmission identitaire à l'enfant, ne cherchent qu'à identifier dans quelle mesure les choix de transmission révèlent la victoire d'une culture sur l'autre (Philippe, 2008). Nous verrons par la suite, que contrairement à cette affirmation, les choix des parents concernant le prénom et la religion notamment, ne sont pas toujours le reflet de l'imposition d'une culture sur l'autre, d'un parent sur l'autre, mais bien souvent, le résultat d'une négociation et d'une volonté de *doublement transmettre*. Par ailleurs, nous observerons également que la plupart des couples ont à l'esprit, au moment du choix, l'intérêt de leur enfant, sa future vie et son intégration sociale. Comme l'avance Puzenat (2008), la « transmission identitaire s'inscrit dans une planification élaborée quant aux intérêts de l'enfant (...) la mixité ne doit pas être un frein à l'intégration des enfants » (p. 121).

Bien que la transmission identitaire soit constituée de nombreux facteurs et qu'il serait bien évidemment intéressant et utile de les étudier tous, nous nous focaliserons dans ce travail, sur les marqueurs identitaires que sont le choix du prénom et de la religion de l'enfant. Par la suite et toujours dans l'idée d'étudier la transmission culturelle et religieuse à l'enfant, nous porterons une attention particulière à la pratique de la circoncision des enfants mâles dont l'un des parents est de confession juive ou musulmane.

2.5.1 Le prénom

Ecouter ses propres enfants, ceux de son entourage lorsque nous ne sommes pas encore parent ou simplement passer à côté d'un préau d'école suffit à réaliser à quel point le prénom est sujet à toutes sortes d'interprétations ou de transformations humoristiques ou péjoratives. Qui n'a jamais vu son prénom prendre une tournure amusante lorsque mis en rime avec un autre terme ? Ou encore prendre une connotation positive ou négative lorsqu'associé à un cliché ?

Le prénom est avant tout l'expression d'un choix des parents. Il doit traduire un lien avec ces derniers, un héritage familial, quel que soit le couple. Il sera l'un des principaux constituants de l'identité de l'enfant. Néanmoins, au sein d'un couple

mixte, le prénom pourra traduire un désir ou une volonté de transmettre une identité se rapportant à un côté de la famille plutôt que l'autre ou encore aux deux à la fois (Varro, 1995). Il représentera un choix particulier opéré par les parents qui devront à ce moment précis de leur histoire conjugale et familiale, « manifester publiquement l'identité transmise aux enfants » (Streiff-Fenart, cité par Le Gall, 2003, p. 16) en exprimant leur « volonté (...) face à l'identité sociale, familiale, nationale, religieuse de l'enfant » (Varro & Lesbet, cités par Le Gall, 2003, p. 16). Barbara (1985), quant à lui, explique que ce sont les choix de vie des parents qui s'exprimeront à travers le prénom qu'ils décideront de donner à leur enfant.

Arrêter un choix ne sera certainement pas une tâche facile pour le couple, d'autant que de multiples questions concernant la conséquence de ce choix sur la future vie de l'enfant et son intégration dans la société où il vivra, viendront s'associer aux réflexions communes à tous les futurs parents, précédant cette décision. Cassan (2008), dans sa thèse portant sur la transmission religieuse et culturelle au sein de familles maghrébo-québécoises à Montréal, parle d'un « choix qui marquera l'enfant tout au long de sa vie » (p. 59) et dans ce même sens, nous supposons que les parents en auraient conscience au moment de prendre leur décision.

De ce fait, les parents devront tenir compte de plusieurs variables : la culture de l'un et celle de l'autre, la vie de l'enfant, le pays de résidence de l'enfant, les désirs et pressions potentielles de la famille élargie (grands-parents, frères, soeurs, oncles et tantes par exemple), les croyances religieuses de chacun et les désirs esthétiques également. Comme l'énonce Lévy (2007), ce « choix (...) n'est ni simple, ni libre de tout diktat prescrit par les origines culturelles, les croyances religieuses, la société dans laquelle on vit (...) conscients de transmettre deux histoires, deux mondes, deux cultures, deux religions (...) les parents accordent une importance toute particulière à ce qui deviendra le symbole de sa [à l'enfant] double appartenance. » (p. 133).

Au cours des échanges qui précéderont ce choix du prénom, certains auteurs avancent que se manifesteront les rapports de force entre les époux. Ainsi, apparaîtrait la potentielle ascendance de l'un des conjoints sur l'autre ou au contraire leur égal pouvoir décisionnel concernant le choix de ce marqueur identitaire. Selon Barbara (1985), la démarche de choisir un prénom à leur futur enfant rendra visible les « terrains de compromis » des époux et la mesure dans laquelle « chacun défend plus ou moins son identité » (p. 139). Le Gall (2003), dans sa revue de littérature sur les couples *mixtes*, cite Streiff-Fenart en ces termes :

« L'attribution des prénoms dans les familles mixtes est aussi généralement considérée comme un indicateur du rapport de force entre deux lignées familiales. Il met en évidence l'importance inégale de l'enjeu que représente la nomination de l'enfant pour les deux lignées. » (p. 16).

Bien plus qu'un enjeu entre les parents, le choix du prénom de l'enfant pourrait devenir un enjeu s'étendant à l'extérieur de la structure familiale nucléaire. Le rôle et l'influence des grands-parents et du reste de la famille élargie prendraient alors une importance non négligeable au moment de faire ce choix.

Selon Varro (1995), il existerait deux types de prénoms donnés par les parents d'unions *mixtes* : les prénoms « culturellement marqués » et les prénoms « passe-partout » (p. 146). Lévy (2007), dans son livre recensant plusieurs entretiens menés auprès de couples *mixtes* notamment, propose également une distinction entre plusieurs types de prénoms : il y a les prénoms « marqués par l'origine » (p. 133), les prénoms « français » (p. 138) ou encore les prénoms « composés » (p. 137) qui reflèteraient une double appartenance. Le Gall (2003) quant à elle, reprend les propositions de nombreux autres auteurs, dont : les prénoms « neutres », les prénoms « marqués », les prénoms « internationaux », les prénoms « bilingues » et aussi les prénoms « doubles » (p. 17). Pour Puzenat (2008), nous pouvons parler de prénoms « mixtes » (p. 11).

Les prénoms « passe-partout » pourront se référer selon Varro (1995) aussi bien à l'une des cultures qu'à l'autre. Les prénoms « culturellement marqués » quant à eux renverraient à une lignée particulière et selon les résultats de son étude, « à la ligne paternelle deux fois plus souvent qu'à la ligne maternelle. La tendance (...) semble encore plus forte quand un enfant déclaré « sans religion » a un père « d'origine musulmane » » (p. 146). Selon Puzenat (2008), le choix du prénom serait réfléchi « en faveur de la meilleure acceptation possible des origines ethniques de l'enfant. » (p. 122) et c'est pourquoi, la majorité des couples *mixtes* opteraient pour un prénom dit « mixte » qui selon cette auteure, permettrait « de répondre et de concilier les attentes divergentes » (p. 122). Ainsi, le prénom « mixte » exprimerait un désir des parents d'éviter les effets discriminatoires et stigmatisants d'un prénom culturellement marqué tout en affirmant l'origine culturelle double de leur enfant. Lévy (2007), rejoint Puzenat (2008), en livrant le témoignage d'un couple franco-indien. Ce couple exprime clairement la volonté de donner, à la fois, un prénom français lié au pays de résidence et à l'un d'eux, mais également, un prénom indien,

lié à l'autre parent et reflétant son pays d'origine. Un autre couple, musulman-hébraïque, témoigne d'un choix « bien français » (p. 138) et le justifie par la volonté d'éviter à leur enfant « tout problème d'intégration ». Un troisième témoignage illustre le choix d'un prénom « marqué » que les parents expliquent comme dû à de « fortes pressions familiales » (p.138). Dans son étude, Cassan (2008) obtient des résultats similaires : la moitié des couples de son échantillon (cinq couples sur dix) ont « donné un deuxième prénom à leur enfant (...) ce choix symbolise une multiple appartenance » (p. 61). Selon cette auteure, même si ces prénoms ne seront pas forcément utilisés par les parents au quotidien, ils seront néanmoins « une empreinte, un témoignage d'une appartenance, à une religion, à un pays, à une famille. » (p. 62).

Streiff-Fenart (cité par Le Gall, 2003), a permis de mettre en évidence deux stratégies dans l'attribution du prénom au sein des unions *mixtes* : la stratégie d'« invisibilisation » également appelée stratégie « de compromis et de partage » et la stratégie de l'« affirmation ethnique ». La première renverrait au choix d'un prénom « neutre, international, « passe-partout », bilingue ou double » et viserait à « éviter les effets stigmatisants qu'entraîne la possession d'attributs culturels caractéristiques d'un groupe socialement méprisé » (p. 16). La deuxième stratégie renverrait, à l'opposé, au choix d'un prénom « marqué » et viserait à « manifester (...) de façon ostentatoire, la fidélité à un groupe d'origine » (p. 16).

Comme nous l'avons vu, le choix du prénom ne semble pas être chose aisée au sein d'un couple *mixte*. Ces nombreuses données reflètent l'existence de différentes réalités parentales. En effet, certains parents attacheront plus d'importance à ce que l'une ou l'autre des origines de l'enfant soit visible voire évidente à travers son prénom. D'autres, se diront plus attentifs à l'intégration de leur enfant et l'acceptation par ses futurs camarades et plus loin, par la société. D'autres encore pourraient céder face aux pressions du groupe familial. Finalement, certains trouveront dans le double prénom un compromis reflétant la double origine de la famille. Il sera utile alors de s'intéresser aux stratégies adoptées par les couples de notre échantillon au moment de choisir le prénom de leur enfant. Ont-il opté pour un prénom *neutre*, *marqué* ou *mixte* ? Quelles ont été les raisons motivant leur choix ? Ont-ils tenu compte de l'intérêt de leur enfant, de sa vie future au moment de ce choix et de quelle façon ?

2.5.2 La religion

Outre le choix du prénom, la religion est l'une des composantes principales de la transmission identitaire à l'enfant issu de parents multiculturels et multireligieux, malheureusement ce sujet n'est que peu approfondi. Néanmoins, certains auteurs qui se sont intéressés aux unions et familles *mixtes*, se sont penchés sur le sujet en lui consacrant une petite partie de leurs ouvrages et recherches. Nous pouvons postuler qu'il s'agit là d'un thème délicat qui touche à la fois la sphère privée, familiale, mais également la sphère publique c'est-à-dire la société dans laquelle nous vivons. Dans la sphère publique, discuter de religion semble être une tâche difficile dans un contexte où circulent des points de vue bien différents sur certaines religions, positifs ou négatifs, fondés et éclairés parfois mais pas toujours et où certaines appartenances religieuses sont perçues comme idéologiquement menaçantes. Dans la sphère privée, en l'occurrence au sein du couple *mixte*, la discussion autour de la religion pourrait ainsi prendre une forme négociatrice si les conjoints se révélaient désireux de transmettre une religion à leur enfant mais ne se trouvaient pas être de même confession, ceci d'autant plus qu'il est impossible pour leur enfant de posséder deux religions différentes (Le Gall, 2003).

Selon les résultats de la recherche de Cassan (2008), l'appartenance religieuse se transmettrait aux enfants selon deux modes : le mode « différé » et le mode « patriarcal » appelé également « traditionnel » (p. 53). Le premier traduirait une volonté des parents de ne pas imposer une religion à leur enfant et de le laisser décider lui-même de cela, en temps voulu. Ces parents n'attacheraient pas de grande importance à inscrire leur enfant « dans une lignée religieuse plutôt qu'une autre » (p. 54). Le deuxième mode, à l'opposé, reflèterait lui, une volonté claire du(des) parent(s) d'inscrire l'enfant dans une des deux lignées religieuses.

Lévy (2007) aborde également cette réalité de mode de transmission hétérogène de la religion au sein des unions *mixtes*. En effet, certains parents choisiraient d'inculquer à leur enfant une « attitude de foi ouverte et non confessionnelle » (p. 145) ce qui mènerait leur enfant à faire un choix lui-même, une fois en âge de le faire. D'autres parents, au contraire, feraient le choix d'une « religion de départ » en tenant compte de leur pays de résidence et de la future intégration de leur enfant dans celui-ci. Il est intéressant de noter que dans le premier cas, un choix ouvert pourrait provoquer certaines difficultés chez l'enfant lorsque celui-ci essayera de

faire un choix, en l'amenant « à chercher à concilier l'inconciliable (...) qui le dispensera d'un choix qui déplairait à l'un ou l'autre de ses parents. » (p. 145).

Certains auteurs postulent que le choix de transmission religieuse à l'enfant n'est pas conflictuel dans les couples où il existe un respect réciproque des croyances religieuses de chacun, lorsqu'aucun des deux parents n'est pratiquant ou encore, lorsque l'un des deux s'est converti à la religion de l'autre (Abdouh ; Streiff-Fenart cités par Le Gall, 2003). Les résultats de Cassan (2008) confirmeraient ces affirmations. En effet, les couples de son échantillon ayant transmis l'une des deux religions à l'enfant semblent l'avoir fait de façon naturelle, sans que conflit ou négociation ne soient présents. Ces résultats seraient expliqués selon l'auteure par la conversion de l'un des membres du couple à la religion de l'autre (dans cette étude, c'est majoritairement la femme qui s'est convertie à la religion de son mari). Ainsi, « par souci d'unicité de l'identité religieuse familiale » (p. 56), il paraîtrait évident pour ces couples de léguer la religion devenue commune aux deux parents. Selon les résultats de l'étude de Varro (1995), les mariages interreligieux seraient dans la majorité des cas suivis de « l'abandon ou la suspension de la pratique religieuse » et la majorité des enfants issus d'unions *mixtes* seraient déclarés « sans religion », que leurs parents se soient eux-mêmes déclarés « sans religion », « non pratiquants » ou avec une « religion déclarée commune » (p. 147). Le Gall (2003) arrive, quant à elle, à la conclusion que dans les nombreuses études s'étant intéressées à la transmission religieuse dans les familles multiculturelles ou interreligieuses, c'est bien plus souvent la religion du père qui semble être transmise.

Comme nous le voyons, il n'existe pas de théorie universelle concernant la transmission religieuse à l'enfant. Parfois la transmission ne se fait simplement pas lorsque les parents ne désirent pas imposer un choix à leur enfant. Quelques fois la transmission se fait, en privilégiant l'une ou l'autre des religions du couple ou en transmettant la religion devenue commune au couple suite à la conversion d'un des deux conjoints. Pour les couples de notre échantillon, il sera intéressant de savoir si la religion a été un sujet de discussion entre eux ou non. Si l'un des deux a tenu à transmettre sa religion à l'enfant et pas celle de son conjoint, et pour quelles raisons ? S'ils se sont mis d'accord ensemble, afin de transmettre l'une ou l'autre des religions ou ne pas en transmettre du tout, et les raisons ayant justifié ce choix ? S'ils ont ressenti des pressions de leurs familles respectives ? S'ils ont tenu compte de

l'intérêt de leur enfant, de sa vie future au moment de faire ce choix et de quelle façon ?

2.5.3 Prénom, religion et intérêt de l'enfant

La transmission identitaire à l'enfant, lorsqu'elle concerne spécifiquement le prénom ou la religion, peut être considérée comme un processus unilatéral. Dans ce processus, il y aurait un point de départ – les parents – et un point de destination – les enfants. En effet, il va de soi d'affirmer que l'enfant ne choisit pas son prénom, ni sa religion (si nous nous référons au mode « patriarcal » de transmission religieuse proposé par Cassan, 2008, p. 53). C'est dans ce sens qu'il peut être intéressant d'introduire une réflexion sur les droits de l'enfant et plus particulièrement sur certains articles de la CDE (1989).

Durant les deux précédentes parties portant respectivement sur le choix du prénom et le choix de la religion de l'enfant, il a été mentionné à plusieurs reprises la volonté des parents de tenir compte du bien de leur enfant au moment de leur choix. Il s'agissait, avant tout, de ne pas défavoriser ou stigmatiser l'enfant en lui faisant porter un prénom potentiellement trop « marqué », de ne pas transmettre une religion difficile à pratiquer ou stigmatisée dans un pays de résidence précis ou encore de laisser la liberté à l'enfant de choisir lui-même une religion, s'il le désire.

Dans les ouvrages, recherches et articles des auteurs précités dans ce travail, nous n'avons pas trouvé de réflexions plus détaillées ou approfondies concernant les préoccupations des parents au sujet de l'intérêt de leur enfant mais uniquement le signalement que ces préoccupations pouvaient être présentes au moment des décisions. Néanmoins, il nous semble difficile d'envisager la catégorisation des parents en deux groupes : le premier pour qui l'intérêt de l'enfant aurait été pris en compte et le deuxième pour qui il ne l'aurait pas été. Cette difficulté s'explique par la nature-même de cette notion, qui reste indéfinie voire indéfinissable objectivement et universellement. Cette notion est pourtant consacrée par l'un des premiers articles de la CDE (1989, article 3, alinéa 1), selon lequel :

« Dans toutes les décisions qui concernent les enfants, qu'elles soient le fait des institutions publiques ou privées de protection sociale, des tribunaux, des autorités administratives ou des organes législatifs, l'intérêt supérieur de l'enfant doit être une considération primordiale. »

En effet, la CDE (1989) ne semble pas se positionner de façon claire et définitive sur ce qui définit la notion d'intérêt de l'enfant. Lors d'une conférence en 2008, intitulée *Le principe de l'intérêt supérieur de l'enfant : ce qu'il signifie et ce qu'il implique pour les adultes*, Hammarberg, alors Commissaire aux droits de l'homme au Conseil de l'Europe, relevait qu'il n'est pas possible de « toujours donner de l'intérêt supérieur de l'enfant, une définition claire et précise, notamment lorsqu'on se place dans une perspective à long terme » (section Qu'entend-on par « intérêt supérieur de l'enfant », para. 3) de même que « La Convention ne se prononce donc pas de manière définitive sur ce qui, dans une situation donnée, est dans l'intérêt supérieur d'un enfant » (section Qu'entend-on par « intérêt supérieur de l'enfant », para. 5). En se basant sur cela, il n'est donc pas envisageable d'analyser au moyen de critères fixes et objectifs si un choix de prénom ou de religion fait par un(deux) parent(s) se trouve être dans l'intérêt ou contre l'intérêt de l'enfant. Cependant, il nous semble pertinent d'envisager que chaque parent aurait un point de vue personnel et donc purement subjectif quant au fait d'avoir pris en considération le bien de son enfant et de quelle façon cela se serait fait, que cela soit au sujet d'un prénom culturellement marqué ou non, d'une transmission religieuse ou non.

Qu'en est-il de la religion spécifiquement ? Selon le point 2 de l'article 14 de la CDE (1989) qui concerne le droit à la religion, « Les Etats parties respectent le droit et le devoir des parents (...) de l'enfant, de guider celui-ci dans l'exercice du droit susmentionné d'une manière qui corresponde au développement de ses capacités. ». Au sein d'un couple formé de deux personnes possédant la même religion, nous imaginerons deux possibilités lors de la naissance de l'enfant : soit le couple transmet à l'enfant sa religion commune, soit il ne la transmet pas et lui laisse la possibilité de choisir lui-même, plus tard. Au sein d'un couple multireligieux, où par exemple deux religions différentes se côtoient, nous pouvons imaginer plusieurs alternatives lors de la naissance de l'enfant : soit le couple ne transmet aucune des deux religions à l'enfant et lui laisse la possibilité de choisir lui-même plus tard, soit il transmet la religion du père, soit celle de la mère. Ce qui est octroyé aux parents de l'enfant est donc le droit et le devoir de guider l'enfant dans le développement de sa foi, de la façon la plus adéquate et bénéfique possible mais cela ne dépend pas obligatoirement, d'après nous, qu'une religion soit officiellement transmise à l'enfant.

3. La circoncision

La circoncision est un acte chirurgical qui consiste en l'ablation partielle ou totale d'un bout de peau appelé « prépuce », recouvrant le gland du sexe masculin.

3.1 Description et histoire

Cette opération aurait pour la première fois été observée chez les Egyptiens, environ 1400 ans avant J.-C. (Chebel, 1992). A cette époque, elle aurait été considérée comme un « signe de classe » (p. 39) permettant une délimitation entre les hommes de pouvoir et les autres.

La circoncision est pour nombre d'entre nous, située à l'interface entre le domaine religieux et le domaine médical. S'il est vrai que la circoncision est discutée dans certains textes sacrés des religions chrétienne, juive et musulmane, comme nous le verrons par la suite, elle l'est aussi entre les professionnels du corps médical. Il existe par exemple, une maladie affectant le sexe masculin, appelée *phimosi*s dont le « remède » consisterait à l'ablation du prépuce autrement dit, à la circoncision (Chebel, 1992). Le *phimosi*s serait dû à une « étroitesse de l'orifice du prépuce empêchant de découvrir le gland »¹⁵ pouvant potentiellement mener à des complications au moment d'uriner, des douleurs ainsi que des infections.¹⁶

Pour en revenir au domaine religieux, Aldeeb Abu-Sahlieh (2001) propose, dans son ouvrage *Circoncision masculine, circoncision féminine*, une analyse complète de l'origine sacrée de la circoncision en s'intéressant aux trois principales religions que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam.

Dans le judaïsme, la circoncision serait discutée dans plusieurs textes sacrés, dont la Torah. L'apparition de la pratique se situerait selon la religion juive aux alentours du 19^e siècle avant J.-C, lorsqu'Abraham aurait reçu l'ordre divin de Yahvé lui ordonnant de circoncire ses fils. Dans cette religion, la circoncision serait perçue comme une « alliance entre les juifs et Dieu » (p. 86), Lui permettant de distinguer les juifs des non-juifs et garantissant ainsi l'accès au paradis aux premiers. Chebel (1992) affirme d'ailleurs que « Dans aucune autre religion la circoncision n'est autant la consécration d'une rencontre entre la divinité et sa créature que dans la religion juive. » (p. 43). La circoncision serait perçue dans cette religion comme une

¹⁵ Définition récupérée le 23 mars 2013 du site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <http://www.cnrtl.fr/definition/phimosi>

¹⁶ Définition récupérée le 23 mars 2013 du site de l'Encyclopédie des maladies : http://fr.medipedia.be/dysfonction-erectile/testimonial_phimosi-erection

condition à « l'inscription dans une lignée symbolique » : une lignée juive (Mathieu, 2007, p. 44). La circoncision appelée *brit milah* se ferait généralement au huitième jour de vie de l'enfant (Smith, 1998, section 1. A description of a male circumcision, para. 3) par un *mohel* (défini comme un « circonciseur religieux » par Mathieu, 2007, p. 47).

Concernant le christianisme, la circoncision y serait discutée à la fois dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament. Il semblerait que la circoncision comme abordée dans l'Ancien Testament (et par la croyance juive comme nous l'avons vu), est indiquée comme obligatoire. Néanmoins, dans le Nouveau Testament, il ne ressortirait pas une idée claire de la position de Jésus à ce sujet ; certains apôtres après sa mort ayant affiché une position en faveur de la circoncision, d'autres en défaveur. Néanmoins, il semblerait qu'actuellement, le caractère obligatoire de cet acte ait été aboli (s'il eut existé) dans la religion chrétienne et que la première marque d'entrée dans celle-ci soit symbolisée par le baptême de l'enfant exclusivement. Chebel (1992) affirme par ailleurs qu' « À la circoncision juive, les chrétiens (...) ont substitué le baptême » (p. 77).

En ce qui concerne l'islam, il semblerait que la circoncision ne soit pas mentionnée dans le Coran mais uniquement dans la Sunna qui serait, selon le *Dictionnaire historique de l'islam* (Sourdél et Sourdél, 1996), « un terme arabe signifiant (...) habitude, norme de conduite » ou encore une « coutume du Prophète » constituée par ses dires et ses actes, mais aussi ses silences » (p. 775). La Sunna servirait à expliquer et clarifier les versets imprécis du Coran ; pour certains : les versets équivoques (Aldeeb Abu-Sahlieh, 2001). Selon Chebel (1992), la pratique de la circoncision serait « antérieure à l'islam (...) qui n'a fait que la reconduire telle quelle, sans rien changer ni à la forme ni même au contenu. » (p. 51). Il n'existerait donc pas de caractère obligatoire de la circoncision dans l'islam bien qu'elle soit fortement recommandée puisque considérée comme une condition au mariage musulman ou à l'enterrement dans un cimetière musulman par exemple (Aldeeb Abu-Sahlieh, 2001). Ce même auteur considère cet acte comme une pratique devenue générale pour tout enfant mâle né musulman. Dans cette optique, puisqu'un garçon né d'un père musulman aura, selon les principes de l'islam, la religion de son père, nous pouvons faire l'hypothèse selon laquelle la majorité des enfants mâles nés de couples mixtes, dont les pères sont musulmans, seront circoncis. La circoncision, appelée *khitân* en arabe, serait généralement pratiquée par un *tahhâr* (défini

comme un « circonciseur » par Chebel, 1992, p. 52) entre les quatre et treize ans de l'enfant (Smith, 1998).

Nous avons pu voir grâce à ce survol de l'histoire de la circoncision, avant tout religieuse, qu'elle semble être une pratique obligatoire, sinon recommandée et généralisée, par le judaïsme et l'islam. C'est pourquoi, nous constituerons pour ce travail, un échantillon de couples *mixtes* composés d'un conjoint de confession juive ou musulmane.

3.2 Désirs de transmission et justifications

Selon Chebel (1992), la justification de la circoncision répondrait à trois critères : l'appartenance à une communauté, l'hygiène et l'esthétique. Les différentes lectures à ce sujet mettent de plus en plus en évidence l'absence de justification renvoyant directement à la religion. Bien souvent, la justification de l'acte passerait par l'argument de l'hygiène qui selon Chebel (1992) serait devenu une justification incontournable et indissociable des « premières justifications » plus religieuses, « en tout cas l'argument le plus fréquemment employé » (p. 101).

Dans ce travail, nous nous intéressons à la façon dont cet acte est abordé au sein de couples *mixtes* dont l'un des deux membres ne serait ni juif, ni musulman et n'aurait supposément pas automatiquement accès à cette justification d'ordre religieux, traduisant potentiellement un attachement à une communauté spécifique. Ce qu'il sera intéressant d'observer est la justification que ces couples amènent quant au désir ou non de faire circoncire leur enfant. Y voient-ils un lien avec la religion ? Avec l'hygiène ? Avec une communauté religieuse spécifique ? Est-il possible de relier ces justifications avec l'intérêt de l'enfant ? Il sera également pertinent d'observer dans quelle mesure l'autre membre du couple, celui de confession juive ou musulmane, justifiera son désir supposé de circoncire son enfant : par la religion ? Par l'hygiène ? Et qu'en est-il du point de vue des grands-parents et de leur potentielle influence quant à cette pratique ?

Selon les résultats de l'étude menée par Mathieu (2007) sur des couples *mixtes* dont l'un des deux membres était juif, quinze des vingt et un couples ont fait circoncire leur enfant. Aucun ne semble justifier cet acte par la religion bien que la majorité exprime « un « réflexe identitaire » qui s'impose presque à leur insu » (p. 48), décrivant l'acte comme un geste s'imposant de lui-même. Selon ces résultats, l'auteure avance que la pratique de la circoncision aurait deux fonctions : faire naître une

identité masculine chez l'enfant mais également, une identité juive. L'importance de la ressemblance entre le sexe de l'enfant et celui de son père y est aussi très souvent citée.

Pour les couples *mixtes* où l'un des deux membres est musulman, Cassan (2008) obtient des résultats similaires. En effet, sur six couples *mixtes*, trois ont fait circoncire leur enfant et deux prévoient de le faire. De plus, il semblerait que le recours à cette pratique soit « unanime (...) malgré une volonté apparente des parents d'éviter à l'enfant des marques d'appartenance religieuse » (p. 67-68). En effet, certains des pères musulmans interrogés dans son étude légitiment le fait que leur fils soit circoncis par le fait qu'eux-mêmes le soient mais n'auraient jamais invoqué l'argument religieux.

La référence identitaire au père semble donc être une variable prédominante dans la justification de cette pratique et constitutive d'une garantie de la transmission culturelle et religieuse. Pour autant, il n'est pas improbable que les conjoints, bien qu'en accord sur le fait de faire circoncire leur fils, ne justifient pas l'acte de la même façon. En effet, il semblerait que ce geste soit également souvent rationalisé par le recours à une justification concernant l'hygiène. Voici les mots d'une femme en couple *mixte* interrogée durant l'étude de Puzenat (2008) : « Je ne suis pas contre parce que je trouve ça plus hygiénique » (p. 123). Les propos d'une autre femme cités par Mathieu (2007), expriment « le caractère inéluctable » (p. 55) de la circoncision en justifiant cet acte par le fait qu'il ne serait que l'anticipation d'une complication médicale fortement répandue chez les petits garçons et les hommes en général. Cette justification associant la circoncision à une méthode de prophylaxie est également relevée par Chebel (1992).

La référence identitaire au père et plus généralement au groupe ainsi que l'hygiène sont, comme nous l'avons vu, quasiment toujours invoqués par les couples *mixtes* pour expliquer les raisons de la circoncision de leur fils. Néanmoins, dans les divers ouvrages et recherches lus, il apparaît que ces deux critères semblent souvent être accompagnés d'une considération concernant l'intérêt de l'enfant. En ce qui concerne la référence identitaire, il semblerait que la considération pour l'intérêt de l'enfant s'organise autour de sa vie future : « les choses seront plus simples s'il est circoncis. » (Mathieu, 2007, p. 54). Il est possible qu'à travers cette préoccupation pour la vie future de l'enfant, il soit question d'intégration de l'enfant dans sa communauté. Dans cette optique, la circoncision pourrait être perçue comme un

rite de passage ou de transition, où comme le développe Borobio (2003), le rite illustrerait la transition d'un état à un autre, « de la situation de non intégrés pleinement dans la communauté à celle de membres totalement intégrés » (p. 358). Ce souci d'intégration de l'enfant est également relevé par Puzenat (2008) dans son étude. En effet, l'auteure propose de considérer la circoncision comme symbolisant « l'entrée rituelle dans le groupe » (p. 123) ce qui concrétiserait l'appartenance de l'enfant à la communauté.

En ce qui concerne l'argument de l'hygiène, la considération pour le bien de l'enfant nous semble se référer principalement au caractère préventif de l'opération, permettant ainsi d'éviter à l'enfant un phimosis ou d'autres complications médicales (Mathieu, 2007).

3.3 Liens avec les droits de l'enfant

Si l'intérêt de l'enfant peut être invoqué, comme nous venons de le voir, de façon à justifier et valider cette pratique, il pourrait en être de même dans des réflexions argumentant contre la circoncision.

3.3.1 Le début du débat

7 mai 2012, Cologne, Allemagne. Le Tribunal de Grande Instance rend son jugement et acquitte un médecin ayant pratiqué une circoncision sur un petit garçon de quatre ans qui, suite à l'opération, aurait fini à l'hôpital pour cause de « saignements abondants » (Fercot, 2012, para. 3). Malgré cet acquittement, le pays tout entier devra désormais vivre avec cette réalité : la circoncision rituelle est devenue un délit pénal (Lemaitre, 2012) car selon ce jugement, l'ablation du prépuce représenterait une lésion corporelle simple (Dépraz, 2012), passible d'une sanction pénale lorsque pratiquée sans motif médical (Gremaud, 2012). Pour ce Tribunal allemand, l'exercice de l'autorité parentale ainsi que le droit et devoir des parents de guider et éduquer leur enfant dans la religion sont supplantés par l'intérêt de l'enfant, son droit à l'intégrité physique et à l'autodétermination¹⁷.

Bien qu'au final, une loi *réautorisant* la circoncision pour motif religieux ait été votée en décembre 2012 par le Parlement allemand et adoptée (Le Monde.fr, 12.12.2012), cette affaire juridique a, semble-t-il, provoqué de nombreuses réactions et a fait

¹⁷ *Circoncision des enfants : le débat en Suisse* (2012). Récupéré le 1^{er} février 2013 du site de la plateforme d'informations humanrights.ch : http://www.humanrights.ch/fr/Suisse/interieure/Groupes/Enfants/idart_9551-content.html

naître dans plusieurs pays un débat mêlant domaine religieux, médical et juridique sur cette pratique perçue comme un « rite multimillénaire » par certains (Lemaitre, 2012, section Modification « durable et irréparable », para. 2), comme un fait pénalement répréhensible bien que « socialement adéquat, c'est-à-dire socialement accepté » par d'autres (Exner cité par Fercot, 2012, para. 6). Par ailleurs, il est intéressant de noter que la circoncision est une pratique sur laquelle, selon de nombreux auteurs, nous n'aurions apparemment jamais osé nous pencher, de peur que ce questionnement ne soit assimilé à de l'antisémitisme (Aldeeb Abu-Sahlieh, 2001 ; Gremaud, 2012 ; Lemaitre, 2012 ; Roth-Bernasconi, 2012 ; Smith, 1998).

Une autre des raisons pour laquelle la circoncision n'aurait jamais été pensée comme une lésion corporelle réelle est la comparaison automatique qui est faite avec les mutilations génitales féminines et le constat indéniable que les conséquences psychologiques et physiques des deux actes n'ont rien de similaire (Smith, 1998). Ainsi, alors que l'excision est automatiquement perçue comme une atteinte grave à l'intégrité corporelle, il n'en est pas de même pour la circoncision.

3.3.2 La situation actuelle en Suisse

Suite à ce jugement rendu en Allemagne, deux hôpitaux suisses ont suspendu leurs opérations de circoncision durant l'été 2012, « attendant l'avis des comités d'éthique » (Lemaitre, 2012, section « Une question de foi », para. 2). Il s'agit des hôpitaux de Zürich et de Saint-Gall, où actuellement, les opérations auraient recommencé.

A Genève, Madame Wildhaber, vice-présidente de la Société Suisse de Chirurgie Pédiatrique, cheffe de service aux Hôpitaux Universitaires de Genève¹⁸ et elle-même chirurgienne en pédiatrie, avait été interviewée au sujet de la circoncision pour le journal Le Temps (Gremaud, 2012). Dans cet entretien, elle confirme que les HUG pratiquent la circoncision sur des enfants, à la demande de leurs parents, pour des motifs non médicaux c'est-à-dire pour des raisons religieuses ou culturelles. Cependant, la chirurgienne insiste sur le fait que les parents sont toujours informés des risques liés à l'opération, de l'absence de preuves quant à un bénéfice prophylactique de l'ablation du prépuce et de la non-nécessité de cette opération afin de garantir l'hygiène de l'enfant.

¹⁸ Ci-après « HUG ».

Mais alors, qu'en est-il de la loi suisse ? Dans la Constitution fédérale, l'article 11 dédié à la *Protection des enfants et des jeunes* stipule dans son alinéa 1 que « Les enfants et les jeunes ont droit à une protection particulière de leur intégrité et à l'encouragement de leur développement. » (p. 3). La circoncision considérée comme une atteinte à l'intégrité physique de l'enfant pourrait être vue par conséquent, selon cet article, comme une pratique dont il faudrait protéger l'enfant.

Dans le Code pénal suisse, aucun article n'est dédié à la réglementation de la circoncision. Cependant, les articles 122 et 123 concernant respectivement les lésions corporelles graves et lésions corporelles simples, condamnent à la fois « celui qui, intentionnellement, aura mutilé le corps d'une personne, un de ses membres ou un de ses organes importants » (article 122, p. 52) mais aussi « Celui qui, intentionnellement, aura fait subir à une personne une autre atteinte à l'intégrité corporelle ou à la santé, (...) s'il s'en est pris à une personne hors d'état de se défendre ou à une personne, notamment à un enfant, dont il avait la garde ou sur laquelle il avait le devoir de veiller. » (article 123, p. 53). Concernant les mutilations génitales féminines, il est intéressant de noter que le 30 septembre 2011 a été voté un nouvel article du Code pénal suisse, l'article 124, selon lequel « Celui qui aura mutilé des organes génitaux féminins, aura compromis gravement et durablement leur fonction naturelle ou leur aura porté toute autre atteinte sera puni » (p. 53).

La question de la circoncision masculine a-t-elle été abordée durant l'élaboration de la proposition de modification du Code ? Et durant les discussions qui ont précédé ce vote ? Si nous nous en référons à la réponse donnée par le Conseil fédéral suisse à l'interpellation déposée le 28 septembre 2012 par Madame Fehr, conseillère nationale, au sujet de la circoncision rituelle masculine, il semble que cela n'ait pas été le cas. En effet, Madame Fehr, malgré des questions pertinentes qu'elle appuie par la mobilisation d'articles de la CDE (1989) illustrant la réalité souvent ignorée que la circoncision lorsque pratiquée sur un enfant non pourvu de parole, de discernement et non capable de donner son consentement ne peut être qu'assimilée à une atteinte à l'intégrité physique, n'a pourtant pas obtenu de réponse explicative et détaillée concernant l'absence de considération juridique pour cette pratique. Au contraire, le Conseil fédéral exprime simplement et clairement ne pas avoir « souhaité étendre son champ d'application à la circoncision. » (section Réponse du Conseil fédéral du 31.11.2012, para. 4) au moment de l'adoption de ce nouvel article 124 du Code pénal.

Madame Roth-Bernasconi, conseillère nationale, qui exprime avoir fait des mutilations génitales féminines, son combat, semble l'avoir gagné puisque l'article 124 a, comme nous venons de l'expliquer, été adopté par le Parlement suisse. Interviewée par Hemmer pour le journal Le Matin (2012), Madame Roth- Bernasconi bien que reconnaissant l'atteinte à l'intégrité corporelle caractérisée par la pratique de la circoncision et ainsi son caractère punissable par la loi, nuance ses propos par la nécessité de faire « une pesée d'intérêts. ». Cette *pesée d'intérêts* dépendrait de l'importance et des valeurs véhiculées par cette pratique au sein des deux religions que sont l'islam et le judaïsme, rendant son interdiction très délicate. De plus, la conseillère nationale insiste sur la grande différence entre circoncision et excision, en s'appuyant principalement sur les séquelles que peuvent provoquer ces deux actes : minimales voire inexistantes suite à une circoncision, elles deviennent traumatiques psychologiquement, physiquement et sexuellement suite à une excision.

En partant de là, il peut sembler difficile d'entamer une réflexion sur les droits de l'enfant et la circoncision sans tomber dans le piège de l'assimilation aux mutilations génitales féminines. Néanmoins, c'est ce que nous tenterons de faire dans la partie qui suit, en essayant de nous concentrer non pas uniquement sur le post-opératoire, autrement dit les conséquences de l'acte, mais aussi sur le pré-opératoire, autrement dit l'acte en lui-même et la prise en compte des droits de l'enfant dans la décision de circoncire ou non. Comme l'avance Smith (1998), bien que la suite et les complications des deux opérations soient différentes, les faits restent les mêmes : un tissu corporel sain est retiré du corps d'une personne en bonne santé, sans son consentement et sans nécessité médicale.

3.3.3 Intégrité physique et pratiques traditionnelles préjudiciables

Pour commencer, il est intéressant de recenser les différents termes pouvant se rapprocher de la définition de la circoncision. En effet, les définitions des termes « ablation », « altération », « amputation » et « mutilation » pourraient tous être interprétés comme des caractéristiques de cette pratique.

- Ablation : « Action de retrancher du corps un organe ou une partie morbide (sens le plus fréquent). »¹⁹;
- Altération : « Modification de l'état ou de la qualité d'une chose. »²⁰ ;

¹⁹ Définition récupérée le 1^{er} février 2013 du site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <http://www.cnrtl.fr/definition/ablation>

- Amputation : « Opération qui consiste à séparer du corps une partie ou la totalité d'un membre. »²¹ ;
- Mutilation : « Ablation accidentelle ou volontaire, retranchement d'un membre ou d'un organe externe qui cause une atteinte grave et irréversible; résultat de cette action. »²².

Comme relevé précédemment, aucun article de loi pénale n'autorise ou n'interdit la pratique de la circoncision pour des motifs non médicaux en Suisse. Pourtant, au regard de ces quatre définitions et de celle de la circoncision proposée précédemment (en début de partie 3.), il semble plutôt clair que l'acte pourrait s'apparenter à une lésion corporelle, une atteinte à l'intégrité physique de l'enfant. Ainsi, sa pratique pourrait théoriquement être réglementée par les articles 122 et/ou 123 du Code pénal suisse bien que comme nous l'avons vu, une réglementation ne semble pas faire partie des projets actuels.

Sous l'angle des droits de l'enfant, il apparaît que la CDE (1989) ne possède, quant à elle, aucun article spécifiquement dédié à la pratique de la circoncision (rituelle ou non). Plusieurs articles pourraient cependant concerner la circoncision, bien qu'elle n'y soit pas mentionnée clairement. L'alinéa 1 de l'article 19, par exemple, stipulant que l'enfant devrait être protégé « contre toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques (...) pendant qu'il est sous la garde de ses parents ». En effet, si nous considérons la circoncision comme une atteinte physique, nous pouvons aisément reconnaître que si l'enfant doit, selon la CDE (1989), être protégé de toute forme d'atteinte, alors il devrait être protégé de celle-ci également. Par ailleurs, si la circoncision n'est justifiée que par des motifs non médicaux, face aux complications post-opératoires potentielles qu'elle représente, elle pourrait être considérée comme une prise de risque inutile pour la santé de l'enfant et de ce fait, être apparentée à un réel danger (Smith, 1998).

De même, l'article 24 dans son premier alinéa, reconnaît de façon générale « le droit de l'enfant de jouir du meilleur état de santé possible » et dans son alinéa 3, de façon plus spécifique, que doivent être prises « toutes les mesures efficaces

²⁰ Définition récupérée le 1^{er} février 2013 du site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <http://www.cnrtl.fr/definition/alt%C3%A9ration>

²¹ Définition récupérée le 1^{er} février 2013 du site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <http://www.cnrtl.fr/definition/amputation>

²² Définition récupérée le 1^{er} février 2013 du site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <http://www.cnrtl.fr/definition/mutilation>

appropriées en vue d'abolir les pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé des enfants. ». La lecture du *Rapport du Conseil International des ONG sur la Violence contre les Enfants* (2012), nous a permis d'obtenir des informations plus approfondies concernant les pratiques néfastes que l'article 24 de la CDE (1989) énonce. En effet, il est mentionné en début de texte que « les violations décrites dans ce rapport (...) sont fondées sur la tradition, la culture, la religion (...) et sont perpétrées et ouvertement tolérées par les parents de l'enfant » (p. 11). Au vu de cette première partie de description, nous pourrions considérer la circoncision masculine comme une pratique néfaste lorsqu'elle n'est pas justifiée par des motifs médicaux mais perpétrée pour des raisons d'ordre religieux par exemple. Par ailleurs, il est important de signaler que dans leur tentative de dresser une liste de pratiques préjudiciables à l'enfant, le Conseil International des ONG, a inclus la pratique de la circoncision masculine tout en reconnaissant que celle-ci aurait été « hautement négligée dans les débats traditionnels sur les pratiques néfastes en raison de ses liens religieux solides (...) avec le judaïsme et l'islam » (p. 33). Cet aspect de la circoncision, extrêmement ancré à la fois dans la religion et la tradition, mais également le fait que cette pratique soit « largement acceptée dans de nombreuses sociétés (...) comme l'une des procédures chirurgicales les plus anciennes et les plus courantes » (p. 33-34), remettraient donc en question la possibilité de catégoriser la circoncision comme une pratique traditionnelle préjudiciable. Et cela, bien qu'elle soit reconnue dans ce rapport comme une « violation flagrante (...) notamment du droit à l'intégrité physique, à la liberté de pensée et de religion et à la protection de la violence physique et mentale » (p. 34).

D'après nos recherches et selon le *Manuel d'application de la CDE* (UNICEF, 2002), il semblerait que le Comité des droits de l'enfant ne se soit spécifiquement intéressé à la question de la circoncision qu'une fois, au travers de recommandations faites à l'Afrique du Sud ainsi qu'au royaume du Lesotho. En effet, ces pays ont été encouragés à prendre des mesures visant l'amélioration de la formation des praticiens et garantissant des conditions d'hygiènes optimales lors de circoncisions afin d'éviter des risques pour la santé des enfants. Ces recommandations s'inscrivent dans l'analyse et l'explication complète de l'article 24 et plus précisément de son alinéa 3. Bien qu'il y soit cité que « toutes les formes de mutilation génitale (...) devraient être examinées à la lumière des principes de la Convention » (p. 387), l'analyse descriptive proposée ne présente aucune réflexion sur la pratique de la

circoncision, terme qui n'est d'ailleurs jamais utilisé en exemple de pratiques préjudiciables à l'enfant. Le nombre de caractères dédiés à la circoncision est d'ailleurs révélateur : sur 28 pages relatives à l'article 24, seulement deux paragraphes, soit 16 lignes concernent la pratique de la circoncision et les recommandations faites aux deux pays précités.

Dans son Observation générale n°13 : *Le droit de l'enfant d'être protégé contre toutes les formes de violence* (2011), le Comité des droits de l'enfant définit le terme « violence » énoncé dans l'article 19 de la CDE (1989) ainsi : « toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales » (p. 4). Ainsi, est évincée toute possibilité de concevoir un certain type de violence comme une exception, en d'autres termes, il n'y aurait « aucune place à un quelconque degré de violence à caractère légal contre les enfants » (p. 9). Dans cette optique, il serait alors possible de considérer la circoncision comme un acte violent, dont l'enfant devrait être protégé par l'article 19 de la CDE (1989) notamment. Pourtant, dans cette même observation, il est intéressant de noter que dans la section « Pratiques préjudiciables » (p. 12) où sont énoncées différentes formes de violence comme « les châtiments corporels », « les mutilations génitales féminines », « les rites initiatiques violents » ou encore « l'extraction de dents », la circoncision masculine n'y soit pas citée.

Néanmoins, nous nous permettons à la lumière de ces apports théoriques, d'envisager la circoncision rituelle qui médicalement ne serait pas nécessaire, comme une pratique traditionnelle préjudiciable à la santé des enfants de par l'atteinte corporelle qu'elle représente, les risques péri-opératoires ainsi que les probables complications post-opératoires pouvant survenir. Pourtant, elle ne l'est que bien peu souvent et les raisons de cette occultation ne sont que rarement explicitées.

3.3.4 Intérêt supérieur de l'enfant

L'article 18 de la CDE (1989) fait partie des articles nous permettant de faire l'hypothèse selon laquelle bien que les parents aient le droit et la responsabilité d'élever leurs enfants comme ils l'entendent, selon leurs valeurs et croyances, ils ne peuvent le faire qu'en étant guidé par un seul objectif : garantir l'intérêt supérieur de l'enfant. Dans le cas de la circoncision rituelle, comme l'avance Smith (1998), il semblerait que le respect de l'intérêt supérieur de l'enfant et de ses droits en général

soient en conflit avec le droit des parents de l'élever selon leur propre culture et traditions.

Dans ce travail, nous ne cherchons pas à nous positionner pour ou contre la pratique de la circoncision rituelle. Néanmoins, nous défendons le point de vue selon lequel cet acte devrait être fait en respectant l'intérêt de l'enfant avant tout. Comme l'énonce l'alinéa 1 de l'article 3 de la CDE (1989), « l'intérêt supérieur de l'enfant doit être une considération primordiale », guidant toute décision prise se rapportant à l'enfant. La notion d'intérêt supérieur étant abstraite et ne possédant pas de définition unique, nous l'associerons dans ce travail, en premier lieu aux conditions d'hygiène dans lesquelles une circoncision devrait idéalement avoir lieu (en milieu médical, dans des conditions d'hygiène optimales afin que l'enfant puisse bénéficier des meilleurs soins possibles pré-, péri- et post-opératoires et que les risques de complications soient limités au maximum). En deuxième lieu, nous relierons l'intérêt de l'enfant à son droit à la liberté de choix et à la participation (dépendants, dans ce travail, notamment de l'article 12 de la CDE (1989) concernant le droit de l'enfant d'exprimer son opinion et d'être entendu et de l'article 14 concernant le droit de l'enfant à la liberté religieuse). En dernier lieu, nous tenterons d'observer dans quelle mesure l'intérêt de l'enfant pourrait également se traduire par un désir des parents d'intégrer l'enfant dans sa communauté culturelle ou religieuse, « au moyen » de la circoncision.

Pour cela, il nous sera utile de mobiliser le principe général qu'est l'article 3 de la CDE, (1989) en tant que guide, ce qui permettra l'interprétation d'autres articles, d'après nous en lien avec la pratique de la circoncision. Nous suivrons ainsi la logique adoptée par le Comité des droits de l'enfant qui tendrait à « considérer la Convention comme un ensemble de règles interdépendantes, le principe de l'intérêt supérieur de l'enfant valant pour chacune d'entre elles. » (Hammarberg, 2008, section Un guide, para. 2).

3.3.4.1 Conditions d'hygiène

Les deux derniers alinéas de l'article 3 de la CDE (1989) consacrant le respect de l'intérêt supérieur de l'enfant, expriment, selon nous, précisément la nécessité de conditions médicales optimales encadrant l'acte chirurgical qu'est la circoncision. D'une part, en garantissant « la protection et les soins nécessaires à son bien-être, compte tenu des droits et des devoirs de ses parents » et d'autre part, en veillant « à

ce que le fonctionnement des institutions, services et établissements qui ont la charge des enfants et assurent leur protection soit conforme aux normes fixées (...) particulièrement dans le domaine de la (...) santé ».

Comme l'explique Madame Roth-Bernasconi l'interdiction de la circoncision semble être inenvisageable et « inenvisagée » (Hemmer, 2012). De plus, il semble que rien ne permettrait de certifier que l'interdiction de l'opération, l'abolirait réellement. Au contraire, interdire la pratique de la circoncision dans les hôpitaux, ne l'empêcherait pas mais ne pourrait qu'encourager les parents, selon ses propos « à faire circoncire leur enfant dans la clandestinité, dans des lieux (...) moins stériles, sans l'équipement médical approprié, avec les complications que cela peut engendrer. ». C'est ce point-là qui, certainement, serait véritablement préjudiciable à l'intérêt de l'enfant. S'intéresser à cette pratique, l'étudier, l'encadrer ou la réglementer serait peut-être un bon moyen de garantir sinon une liberté religieuse et une protection contre les atteintes corporelles, le respect du bien et de l'intérêt de l'enfant au moyen d'une garantie de conditions médicales optimales lors de l'opération.

3.3.4.2 Participation de l'enfant

Nous postulons que la circoncision rituelle à laquelle nous nous intéressons dans ce travail est, dans la majorité des cas, pratiquée durant les premiers mois ou années de vie de l'enfant. Ainsi, celui-ci est supposé ne pas avoir la capacité de discernement comme définie par Hurst (2012) dans un article paru dans la Revue médicale suisse :

« La capacité de discernement d'un patient joue un rôle central dans la manière d'aborder les décisions le concernant. Un patient capable de discernement devra consentir à toute intervention médicale. Celles-ci touchent sa sphère intime, et il doit donc avoir un droit clair de les refuser ou de les accepter. » (para. 1).

Il apparaît alors qu'un enfant, un nourrisson sur le point d'être circoncis, ne peut ni refuser, ni consentir à cette opération chirurgicale. De ce fait, malgré que l'article 12 de la CDE (1989) garantisse à l'enfant capable de discernement, « le droit d'exprimer librement son opinion sur toute question l'intéressant » ainsi que le droit à ce que son opinion soit prise en compte, dans le cas de la circoncision rituelle, il semblerait que cet article ne puisse être respecté en raison de l'âge auquel l'acte est, dans la majorité des cas, perpétré. Comme Stoecklin le décrit : « Si les implications de l'article 12 CDE (1989) sont considérables (...) elles restent relativement limitées dans les faits essentiellement parce que les conditions de la

participation optimale des enfants ne sont pas souvent réunies.» (Zermatten et Stoecklin, 2009, p. 47). Ce sont donc les parents qui prennent la décision de faire circoncire leur enfant sans que celui-ci n'ait été consulté ou n'ait donné son avis et encore moins son consentement. Selon l'alinéa 1 de l'article 301 du Code civil suisse, « Les père et mère déterminent les soins à donner à l'enfant, dirigent son éducation en vue de son bien et prennent les décisions nécessaires, sous réserve de sa propre capacité. » (p. 84). Ainsi est défini le contenu de l'autorité parentale possédée par un parent sur son enfant. Néanmoins, bien que les parents possèdent des droits parentaux et un certain « pouvoir » sur leur enfant, il semble inacceptable de concevoir que ceux-ci leurs permettraient de décider de perpétrer une pratique telle que la circoncision, sur leur enfant qui en raison de son âge n'aurait ni capacité de consentir, ni capacité de refuser. Et pourtant, il semblerait que la plupart des pratiques néfastes préjudiciables à l'enfant comme définies dans l'article 24 de la CDE (1989) notamment, soient perpétrées sur de « très jeunes enfants ou des nourrissons » et cela serait en partie dû à des « présomptions concernant l'autorité parentale » (Conseil International des ONG sur la Violence contre les Enfants, 2012, p. 11).

En ce qui concerne l'éducation religieuse de l'enfant, l'article 303 du Code civil suisse éclaire le droit des parents à ce sujet, en reconnaissant leur liberté de disposer de l'éducation religieuse de l'enfant. Cela signifie donc que la circoncision désirée par des parents, pour des motifs religieux ou culturels, puisque non interdite par la loi, est une décision leur appartenant au même titre que toute autre décision concernant l'éducation, la vie et la religion de leur enfant. Il est intéressant d'opposer à cet article du Code civil, celui de la CDE (1989) concernant le droit à la liberté de religion de l'enfant. En effet, selon l'alinéa 1 de l'article 14, il est reconnu à l'enfant un droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Si nous nous arrêtons ici, la contradiction de la CDE (1989) et du Code civil apparaît clairement. En effet, au regard de la première, le droit à la liberté de religion pouvant revenir directement à l'enfant, il est possible d'aller plus loin en affirmant qu'il posséderait alors aussi un droit à la liberté face à un acte chirurgical pratiqué sans motif médical mais pour des raisons religieuses, tel que la circoncision. Au regard du Code civil, les parents sont libres de disposer de l'éducation religieuse de leur enfant. Cette contradiction serait réelle s'il n'existait pas de deuxième alinéa à l'article 14 de la CDE (1989) énonçant, quant à lui, « le droit et le devoir des parents (...) de l'enfant,

de guider celui-ci dans l'exercice du droit susmentionné ». Néanmoins, il est important de souligner ici que bien qu'il soit octroyé aux parents un droit de guider l'enfant dans sa foi et sa religion, en se basant sur leurs propres croyances religieuses ; il ne leur est pas octroyé le droit de « citer leurs croyances religieuses pour justifier la perpétration de pratiques néfastes violant les droits de l'enfant sans le consentement éclairé de l'enfant. » (Conseil International des ONG sur la Violence contre les Enfants, 2012, p. 27).

La CDE (1989) a de révolutionnaire le fait qu'elle consacre l'enfant en tant que sujet de droits, c'est-à-dire, un sujet capable de réflexion, possédant des opinions sur tout ce qui l'entoure et le concerne ainsi que des droits de participatifs (Zermatten et Stoecklin, 2009). Cette participation repose dans le cas de la pratique de la circoncision, selon nous, sur l'article 12 consacré au droit de l'enfant de s'exprimer et d'être entendu dans toutes les décisions le concernant, en regard de son âge et son degré de maturité. Comme exposé précédemment, la circoncision serait, la plupart du temps, pratiquée sur des nourrissons ou des enfants très jeunes qui ne seraient, au regard de cet article, pas encore capables de discernement. Afin que leur droit participatif puisse être respecté, nous pouvons faire l'hypothèse qu'il suffirait de leur laisser la liberté de choisir eux-mêmes et surtout s'ils le désirent, lorsqu'en âge de le faire. En effet, la circoncision pourrait être comprise sous les termes « toute question l'intéressant » utilisés par l'article 12. Ainsi, l'opinion de l'enfant devrait dûment être prise en compte dans la décision entraînant un acte chirurgical comme celui-ci et pour cela, il faudrait attendre avant de perpétrer cet acte, au moins jusqu'à ce que l'enfant soit capable d'exposer ses désirs personnels, et non pas le faire comme c'est majoritairement le cas, lorsque l'enfant est encore trop jeune et dépendant de ses parents pour s'exprimer et faire entendre son point de vue.

Il semble clair, à la lecture de ces différents articles de loi, que dans le domaine de la circoncision rituelle, le droit à l'autodétermination et à la liberté religieuse de l'enfant prenant vie à travers sa participation sont en compétition directe avec l'autorité parentale et le droit de guider l'éducation religieuse de l'enfant, possédés par les parents. Certains juristes ont « tranché » et décidé de faire primer l'un sur l'autre, c'est le cas du procès de Cologne s'étant déroulé pendant l'été 2012. D'autres ne s'y attardent pas, n'envisageant simplement pas devoir un jour « trancher » entre le droit à une liberté religieuse de l'enfant et celui des parents de le guider selon leurs propres valeurs religieuses et/ou culturelles.

3.3.4.3 Intégration de l'enfant

Selon l'article 30 de la CDE (1989), un enfant issu d'une minorité ethnique ne peut se voir interdire le « droit d'avoir sa propre vie culturelle, de professer et de pratiquer sa propre religion ». Cet article nous permet de faire l'hypothèse selon laquelle, la circoncision pourrait, sous un angle différent, être vue comme une pratique garantissant l'intérêt de l'enfant puisque le ralliant à une certaine communauté religieuse, un moyen d'intégration. En effet, cet article peut être interprété comme consacrant la possibilité pour l'enfant de vivre en accord avec ses principes culturels et religieux notamment. Ainsi, la non-circoncision d'un enfant ayant un parent juif ou musulman pourrait être vécue par ce dernier comme un obstacle à l'intégration de son fils dans sa communauté d'origine. Néanmoins, nous n'avons pas trouvé de données dans la littérature permettant de confirmer l'hypothèse selon laquelle un enfant né d'un(de) parent(s) juif(s) ou musulman(s), pourrait ressentir des difficultés identitaires spécifiquement liées au fait qu'il ne soit pas circoncis contrairement à son père, grand-père, frères, oncles, cousins ou amis. Pourtant, il est intéressant de relever comme cela a déjà été fait dans la partie *Désirs de transmission et justification* (p. 40-42) de ce travail, que nombreux sont les parents en faveur de la circoncision qui justifient cet acte par une référence à l'ascendance et à l'appartenance culturelle et/ou religieuse à une communauté spécifique (Chebel, 1992 ; Mathieu, 2007 et Puzenat, 2008). Ainsi, il nous semble envisageable de supposer que la non-circoncision d'un enfant, selon le contexte de vie de celui-ci, pourrait entraîner une certaine discrimination et être contraire à son intérêt.

IV. MÉTHODE

Pour réaliser ce travail, nous avons eu recours à un échantillon de quatre personnes, deux hommes et deux femmes. Ces personnes n'ont pas été recrutées aléatoirement mais ont été choisies de manière ciblée, selon plusieurs conditions :

- Former un couple ;
- Former un couple dit « mixte » selon la variable de l'appartenance religieuse : un des deux membres du couple devait être de confession juive ou musulmane et l'autre non ;
- Avoir au moins un enfant de sexe masculin.

Les couples ont été contactés par téléphone ou par email afin de leur présenter le travail, son objectif et d'obtenir leur accord afin d'organiser une rencontre dans le but de les interviewer.

Le recueil de données s'est fait selon une méthode qualitative. En effet, l'outil méthodologique choisi est l'entretien semi-directif. Chaque personne a été interviewée individuellement. Avant l'entretien, chaque personne a reçu une explication concrète du but de l'entretien, une garantie de l'anonymat de ce travail ainsi qu'une précision quant à la possibilité d'arrêter à tout moment si les questions devenaient inconfortables, jugées inadéquates ou difficiles. Les entretiens ont tous été enregistrés au moyen d'un magnétophone et les cassettes, conservées jusqu'à la fin de la rédaction du travail. Au préalable, l'autorisation de les enregistrer a été demandée aux interviewés. Une liste de questions (voir annexe p. 96) nous a permis de guider l'entretien bien que nous n'avons presque jamais empêché la personne interviewée de raconter plus que ce qui lui avait été demandé ou de donner plus de détails. Au contraire, l'objectif premier de cet échange était de récolter un maximum d'informations quant aux opinions personnelles et expériences vécues en rapport avec les questions et hypothèses de recherches.

La nature des questions qui ont été posées et les récits intimes que nous ont offert ces couples, nous ont amené à ne pas annexer les quatre entretiens à ce travail.

V. RÉSULTATS

Suite aux quatre entretiens individuels effectués, nous proposons une analyse descriptive des données récoltées. Afin de faciliter la lecture et la compréhension de cette partie du travail, les quatre conjoints seront nommés ainsi :

- conjoint étant de confession musulmane du couple n°1 : conjoint musulman ;
- conjointe n'étant pas de confession musulmane du couple n°1 : conjointe non musulmane ;
- conjointe étant de confession juive du couple n°2 : conjointe juive ;
- conjoint n'étant pas de confession juive du couple n°2 : conjoint non juif.

De plus, il est important de préciser pour la présentation de ces résultats que le couple n°1 a eu un fils et que le couple n°2 en a eu deux.

1. Quand le couple *mixte* se décrit

1.1 La rencontre

Les deux couples décrivent leur rencontre dans des circonstances égales à celles des résultats de l'enquête menée par Bonzon et Hérán en 1987, décrits par Varro (1995) dans son ouvrage sur les couples *mixtes*. En effet, les conjoints du couple n°1 racontent s'être rencontrés lors d'une sortie en discothèque, ce qui correspond au troisième type de circonstances de l'enquête précitée : *la rencontre pendant les loisirs*. Les conjoints du couple n°2 quant à eux, expliquent leur rencontre comme le fruit d'une soirée organisée par des amis communs, ce qui correspond au premier type de circonstances de l'enquête précitée : *la rencontre dans le cercle familial* (qui comprend également les voisins et amis).

1.2 Leur définition du couple *mixte*

A la question « Comment définiriez-vous votre couple ? / Par quoi votre couple est-il caractérisé ? », il est intéressant de relever qu'aucun des quatre conjoints n'ait utilisé l'origine, la culture, la religion ou encore l'aspect physique comme caractéristiques définissant leur couple. Cependant, nous pouvons noter que les deux conjoints du couple n°2 ont cité les termes « différence » et « diversité » pour définir leur couple ; de plus, la conjointe juive a exprimé le fait que « tout les sépare ». Le conjoint musulman, lui, parle de « compromis tous les jours (...) sur des cas particuliers » menant à des discussions afin de trouver un accord. Ainsi, nous pouvons observer que, déjà, dans la simple description de leur couple, trois conjoints sur

quatre mobilisent l'idée d'une diversité d'opinions, d'une certaine distance ou différence entre eux les caractérisant, sans que la variable culturelle ou religieuse ne soit encore présente et bien que tous expriment un « tronc commun » les reliant en usant notamment des termes comme « l'amour », « l'affection » et « la bonne entente ». De plus, l'expression par le conjoint musulman de la nécessité de s'accorder sur certains « cas particuliers » comme le choix du prénom, au moyen de compromis, rejoint selon nous, la proposition de Philippe (2006), selon laquelle les couples multiculturels doivent se créer une réalité mixte, constituée des apports de chacun. Ainsi, nous verrons par la suite que les propos de l'auteure seront confirmés tout comme ceux de Puzenat (2008), par la description que fait le conjoint musulman du processus ayant mené au choix du prénom de leur enfant, racontant une négociation importante au sein de son couple, due au fait que de prime abord, les souhaits individuels de chacun ne semblaient pas converger vers un choix commun.

Lorsque le terme « mixte » est présent dans la question qui leur est posée, les choses se précisent. En effet, excepté le conjoint non juif, tous qualifient le couple *mixte* en utilisant le terme « différence » et en le reliant notamment à : la race, le pays d'origine, la culture, la religion, la langue maternelle ou encore la couleur de peau. Concernant cette dernière variable relative à l'aspect physique, il est intéressant de noter que les deux conjoints du couple n°1 y font, dans un premier temps, référence pour expliquer ce qu'est un couple *mixte*. Dans un second temps, est amenée l'idée que tout couple serait *mixte* de par les différences qui existent entre chaque être humain, quand bien même tous ne seraient pas « étiquetés » par cette appellation. Dans un troisième temps, le conjoint musulman exprime qu'il est « bizarre (...) qu'un Français avec un Suisse » ne soit pas considéré comme un couple *mixte*. Finalement, ces deux conjoints, de par leur réponse, permettent la mise en évidence de l'ambiguïté du terme « mixte » en confirmant à la fois l'existence d'une distinction des couples *mixtes* en termes de caractéristiques visibles / non visibles (Verschelden, 1999); mais aussi les hypothèses de Neyrand et M'Sili (cités par Poellaer, 2011) selon lesquelles un couple *mixte* apparaîtrait d'autant plus *mixte* que la distance entre eux est visible et jugée comme importante, notamment en ce qui concerne la couleur de leur peau ; et finalement la réalité selon laquelle, la mixité n'existerait que parce que chacun la définit au moyen de critères subjectifs qu'il décide de mobiliser. Ces observations chez nos couples, rejoignent la proposition de Therrien et Le Gall (2012),

en effet, ces deux auteurs font l'hypothèse que la mixité ne peut être définie de façon objective mais uniquement au moyen d'un critère subjectif posé par l'observateur.

1.3 « Leur » couple *mixte*

Les quatre conjoints décrivent leur mixité de la même façon qu'ils définissent l'expression générale « couple mixte ». Ainsi, pour le couple n°1, leur mixité est définie avant tout par leurs différences notamment en termes d'origines ethniques.

Pour le couple n°2, elle est caractérisée par des différences au niveau de la langue maternelle, du folklore culturel, des traditions et des systèmes de pensée. Cependant, il est intéressant de s'attarder plus longuement sur les réponses données par les deux membres de ce couple car à notre sens, elles traduisent le vécu plus ou moins conscient d'une transgression des normes matrimoniales endogamiques. Le conjoint non juif raconte que sa femme, ayant grandi en Israël, a « tout quitté » et s'est « extirpée de sa culture ». La conjointe, elle, raconte avoir un jour dit à ses parents (restés en Israël) qu'elle allait « se marier à un homme qui n'est pas juif et habiter loin ». Elle ajoute ne pas avoir laissé le choix à ses parents en leur disant que s'ils n'acceptaient pas son choix, ils ne la reverraient jamais. Nous pouvons interpréter cet ultimatum posé par la conjointe juive à ses parents comme une lucidité plus ou moins consciente qu'elle transgressait une règle et que grande était la probabilité que ses parents n'acceptent ni n'approuvent son choix conjugal. Lorsque le conjoint non juif raconte sa première rencontre avec la famille de sa femme, il parle d'un épisode compliqué durant lequel « leur premier pas était difficile, j'étais pas juif (...) c'était le malheur qui arrivait dans la famille ». Il interprète ce malheur exprimé par les parents comme dû au fait que leur « fille mariait un non-juif ». Ainsi, grâce au récit de ce couple, nous pouvons rejoindre notre hypothèse selon laquelle un couple *mixte* serait l'incarnation d'une « transgression des normes matrimoniales endogamiques » (Therrien et le Gall, 2012, p. 3) car en termes culturels et religieux, il semblerait que l'endogamie soit (était en tout cas, à l'époque) la norme dominante pour cette famille juive et l'exogamie, une exception.

2. Quand le couple mixte devient famille

Les quatre conjoints de notre échantillon affirment avoir perçu des différences entre eux au moment où ils sont devenus parents. Pourtant, tous s'accordent que d'une part, ces différences ne constituent pas une découverte dont ils n'avaient pas conscience avant la naissance de leur enfant et que d'autre part, si ces différences existent, elles ne sont que secondaires en regard du fait que tous disent posséder les « mêmes valeurs ». Il semblerait alors que ces différences s'expriment sur des sujets bien spécifiques, des cas particuliers présentés ci-dessous.

2.1 Valeurs et attachements culturels et religieux différents

Une différence dans l'éducation donnée aux enfants est exprimée par trois conjoints sur quatre. Tous ceux-ci expliquent cette différence par l'éducation qu'ils ont eux-mêmes reçue de leurs parents et qui n'était pas similaire à celle reçue par leur conjoint(e). En effet, nous retrouvons ici l'idée avancée par Hervieu-Léger (1997) selon laquelle, en devenant parents, les conjoints sont renvoyés à leur propre histoire et vécu familiaux, à ce que leurs propres parents leur ont transmis et à ce qu'ils auront à transmettre à leur tour.

Les conjoints du couple n°1 citent une divergence d'opinion ayant mené à une discussion-réflexion concernant la possibilité pour leur enfant de consommer de la viande de porc ou non. La conjointe non musulmane exprime que son conjoint lui aurait dit qu'« il ne voulait pas que ses enfants mangent du porc ». Le conjoint musulman quant à lui, amène l'idée que ses enfants pourront décider plus tard d'en consommer ou non mais que pour l'instant ils n'en mangeraient pas, comme lui. Il ajoute : « pour moi c'est important, enfin c'est le seul truc qui me reste de mes origines ». Nous pouvons observer, à travers l'importance pour le conjoint musulman que soit respecté l'un des préceptes de la religion musulmane, l'expression d'un attachement à ses origines religieuses et peut-être de manière moins consciente, comme le postulent Attias-Donfut, Lapierre et Segalen (2002), un désir de « créer ou recréer un esprit de lignée » (p. 12). La transmission de cet interdit culinaire pourrait être analysée sous l'angle de l'approche sociologique culturaliste. En effet, il semble que le conjoint musulman ait intégré cet interdit depuis son enfance, comme une norme propre à sa culture d'origine, qu'il retransmettrait à ses propres enfants sans la questionner ou la modifier. Cette interprétation rejoint la théorie de « la transmission socioculturelle de l'agent » développée par Lahaye, Pourtois et Desmet (2007). En

effet, la transmission générationnelle favoriserait selon ces auteurs, la reproduction de certaines pratiques afin de les perpétuer et ainsi, assurer la continuité culturelle familiale en question. La façon dont ce père exprime l'importance que revêt pour lui le fait que ses enfants ne consomment pas de cette viande, illustre selon nous, à la fois ce postulat culturaliste mais également la présence d'un attachement à ses origines culturelles et religieuses.

A la question explicitement posée comme concernant les choix de transmission individuels des conjoints (« Quelles questions en termes de transmission à votre enfant vous êtes-vous posées ? / Qu'aviez-vous envie de lui transmettre ? »), il est intéressant de relever que les deux couples disent avoir eu des souhaits « similaires », « pas trop différents » ou « plutôt proches ». Néanmoins, lorsque chacun décrit le contenu de ses désirs de transmission, nous observons une différence entre les deux conjoints de confession juive ou musulmane et les deux autres conjoints qui ne sont ni juif ni musulman. En effet, les deux premiers insistent sur la transmission de leurs origines à travers certaines traditions, certaines fêtes importantes, l'histoire de leur pays d'origine et le folklore notamment.

Le conjoint musulman précise qu'il est important que son enfant puisse « connaître son histoire » et ainsi savoir d'où il vient, d'où son père et ses grands-parents paternels venaient, d'où lui « vient son petit côté africain ». Il s'agit d'un véritable héritage familial pour lui.

La conjointe juive quant à elle, précise qu'elle veut transmettre « la belle tradition » qu'elle a elle-même reçue, le langage et la cuisine notamment mais « pas l'emprise de la religion ». Il est intéressant d'observer que cette femme, qui raconte avoir grandi et quitté un pays « où l'on a des boulets attachés aux pieds », explique avoir fait une sélection dans les « grandes valeurs » qui lui ont été inculquées : « c'est difficile (...) de faire la différence entre la tradition, la religion, nos convictions personnelles (...) alors j'ai tout pris comme ça (...) comme si j'avais ma vie dans un panier puis j'ai sorti les ingrédients puis j'ai dit « voilà ça je garde, ça je garde pas » ». Cette sélection personnelle semble se retrouver dans la façon et les éléments que cette femme exprime avoir transmis à ses enfants. Dans ce sens, nous pouvons relier cette démarche à la théorie interactionniste en sociologie. La conjointe juive aurait sélectionné certains éléments de sa culture, ceux qui lui paraissaient importants de transmettre à ses enfants, comme elle en aurait éliminés d'autres qui ne convenaient pas, se réappropriant ainsi un héritage familial qu'elle aurait modifié

avant de le transmettre à son tour. Gire (2003), explique ce processus par le fait que lors de la transmission intergénérationnelle, des « objets culturels acquis que s'approprient les acteurs » (p. 21), sont modifiés dans la façon dont ils sont transférés par ces derniers. Ainsi, nous pouvons interpréter la transmission comme mobilisatrice de l'héritage familial (notamment culturel et religieux) reçu et ainsi, influençant celui qui sera donné.

Du côté des conjoints ni juif ni musulman, les souhaits de transmission concernent plutôt des valeurs humaines, universelles si nous pouvons les nommer ainsi, qui n'ont pas de lien clairement exprimé avec leur origine ou culture suisses. Il s'agit par exemple, de l'ouverture d'esprit, du respect, de l'honnêteté, du libre-choix, de l'esprit critique ou encore de « l'amour du travail bien fait ».

Dans ce sens, il est envisageable d'interpréter l'expression de ces différents souhaits comme directement liée à l'émergence d'un attachement culturel et religieux qui serait individuel et non commun aux deux conjoints. En effet, si nous reprenons l'hypothèse d'Amore (2010), selon laquelle un parent est porteur d'une mission de transmission propre au groupe dont il est issu, de façon à garantir la transmission d'un héritage familial, nous pouvons interpréter ces données comme allant dans le sens de notre première hypothèse selon laquelle :

Les discussions autour de deux choix que sont le prénom et la religion de l'enfant permettront d'exprimer ces différences notamment en faisant émerger des valeurs et attachements culturels et religieux potentiellement divergents entre les parents.

et ceci, bien que ni le prénom ni la religion n'aient encore été explicitement discutés ou analysés.

2.2 Le choix du prénom

En ce qui concerne le choix du prénom donné à leurs enfants, il est tout d'abord intéressant de noter que les discussions de nos deux couples ne semblent pas avoir été caractérisées par les mêmes mécanismes. En effet, si les membres du couple n°1 confient tous deux avoir dû beaucoup discuter et négocier, ceux du couple n°2 disent tous deux être tombés « d'accord tout-de-suite ». Cette différence pourrait s'expliquer par le fait que les conjoints n°2, disent pratiquer une spiritualité/méditation bouddhiste ensemble et avoir suivi le choix de prénom fait par leur guide spirituel. Néanmoins, pour ce même couple, nous pouvons observer qu'un troisième prénom juif a été choisi par les parents et donné à chacun des enfants.

Cet ajout, culturellement voire religieusement marqué, permet de postuler l'importance de révéler une double appartenance des enfants, comme le relève notamment Cassan (2008) dans les résultats de son étude, bien que ce troisième prénom ne soit pas utilisé au quotidien pour nommer les enfants. Le processus menant au choix des prénoms des enfants du couple n°2 n'étant pas « commun », nous nous focaliserons uniquement sur la démarche entreprise par le couple n°1, qui selon nous, illustre plus clairement la façon dont un choix de prénom au sein d'un couple *mixte* se fait et ce qu'il implique pour chacun des conjoints.

Les deux conjoints du couple n°1 décrivent un choix « très difficile », s'étant fait « avec difficultés ». Ils affirment avoir dû négocier ce choix de prénom afin de trouver un accord. Il nous semble pertinent ici, de proposer une interprétation du fait qu'ils aient ressenti une grande difficulté à choisir ensemble un prénom, en lien avec la théorie des différents systèmes conjugaux et du partage du pouvoir décisionnel de Kellerhals, Widmer et Levy (2004). En effet, il est possible d'affirmer que si les conjoints s'étaient trouvés dans un système *hiérarchique* de pouvoir comme défini par Kellerhals, Widmer et Levy (2004), c'est-à-dire au sein duquel une seule personne prend toutes les décisions, ils n'auraient pas ressenti de difficultés à faire ce choix, tout comme ils ne l'auraient pas décrit comme une négociation puisque si l'un décide et impose son choix, aucun dialogue n'est supposé s'en suivre. Si ce couple devait être catégorisé dans l'un des systèmes proposés par ces trois auteurs, il semblerait plutôt correspondre au système *synarchique*, au sein duquel toutes les décisions sont prises conjointement. Ainsi, nous pouvons supposer comprendre pourquoi discussions et négociations ont eu lieu au sein d'un tel système conjugal si nous supposons que chaque conjoint avait des aspirations et désirs différents en terme de choix de prénom mais qu'aucun des deux ne désirait imposer son choix ou céder face à celui de l'autre, ceci dans le but de faire un choix à deux.

La conjointe non musulmane explique cette difficulté à choisir par le fait qu'ils soient tous deux « indécis » alors que le conjoint musulman énonce le fait qu'en plus de leur discussion purement conjugale, l'avis de la famille élargie avait dû être pris en compte. Cette prise en compte et potentielle influence du point de vue des grands-parents dans leur cas, permet de confirmer la théorie de Streiff-Fenart (cité par Le Gall, 2003) selon laquelle, l'enjeu autour d'un choix de prénom pour un enfant issu d'un couple *mixte* peut s'étendre au-delà de la structure conjugale et nucléaire.

Le conjoint musulman explique avoir cherché un prénom « de chez lui » c'est-à-dire plutôt arabe, musulman. Il ajoute que cela était important pour lui mais pour sa mère également, car c'était « un peu d'elle qui passait aussi ». Il reconnaît que sa conjointe n'avait pas de conditions précises excepté celle que le prénom devait lui plaire, contrairement à lui, qui se définit comme « plus axé ». Ainsi, nous retrouvons dans ce souhait du conjoint musulman de donner un prénom à son enfant qui le relierait à son origine, le prénom « marqué par l'origine » (p. 133) comme le décrit Lévy (2007). Il semble donc important pour ce conjoint que la double appartenance de son fils soit identifiable à travers son prénom ce qui peut être interprété comme traduisant l'existence chez lui d'une volonté de transmettre une identité culturelle se rapportant à son côté de la famille.

La conjointe non musulmane confirme les propos tenus par son conjoint en expliquant qu'elle n'aurait pas été contre un prénom musulman mais qu'aucun ne lui plaisait. Ses choix se sont plutôt portés sur des prénoms d'origine juive que son conjoint « ne voulait pas » et dont elle suppose que le refus était lié au fait qu'ils soient juifs. Elle ajoute que son fils étant métisse, il était important pour elle que le prénom qu'ils lui choisiraient reflète ce métissage. Nous retrouvons dans ces propos l'idée d'une manifestation publique de la part des parents, de l'identité qu'ils ont choisi de transmettre à leur enfant (Streiff-Fenart cité par Le Gall, 2003), soit une identité double, une identité métisse. La démarche de cette conjointe non musulmane pourrait s'apparenter à l'« affirmation ethnique » développée par Streiff-Fenart (cité par Le Gall, 2003) consistant à manifester une certaine « fidélité au groupe d'origine » (p. 16) bien que dans ce cas précis, il s'agisse finalement d'une fidélité à deux groupes d'origine ayant créé un métissage.

2.2.1 Intérêt de l'enfant

Lorsque nous avons demandé aux parents du couple n°1 dans quelle mesure ils pensaient avoir pris en compte l'intérêt de leur enfant en faisant ce choix de prénom (tout en spécifiant que cette notion d'intérêt de l'enfant n'avait, selon nous, pas de définition fixe ou unique mais que sa définition dépendait de la personne qui utilisait cette notion et de son point de vue), il est intéressant de noter que le conjoint musulman dit avoir tenu compte de l'intérêt de son fils au moment de faire ce choix en veillant à ne pas lui donner de prénom à connotation trop arabe. Lorsqu'il lui a été demandé d'approfondir ce qu'il entendait par là, il a exprimé « penser à sa vie

future » notamment au moment où son fils chercherait un travail. Selon lui, cela aurait été plus dur « au niveau de l'intégration » car en s'appelant par exemple Mohamed, il aurait eu plus de chances de se voir retourner son CV. Il ajoute qu'il était important pour lui de ne pas donner un prénom « trop marqué », qui s'assimilerait moins bien ou encore, duquel nous saurions « tout-de-suite d'où cela vient ». Nous pouvons interpréter cette réflexion qu'exprime avoir eue le conjoint musulman avant de choisir, comme une « stratégie d'invisibilisation » (appelée également « stratégie de compromis et de partage ») selon Streiff-Fenart (cité par Le Gall, 2003). En effet, il semble y avoir eu une réelle volonté de ne pas transmettre à l'enfant certains « attributs culturels caractéristiques d'un groupe social » (p. 16) clairement identifiés et ainsi éviter une potentielle stigmatisation que ceux-ci auraient pu entraîner.

2.2.2 Retour sur les hypothèses

Au vu de ces résultats, il nous est possible d'affirmer que le choix du prénom dans la façon dont il a été abordé et finalement fait au sein du couple n°1, va dans le sens de notre hypothèse n°1 selon laquelle :

Les discussions autour de deux choix que sont le prénom et la religion de l'enfant permettront d'exprimer ces différences notamment en faisant émerger des valeurs et attachements culturels et religieux potentiellement divergents entre les parents.

En effet, il semble que le processus menant au choix final ait permis au conjoint musulman d'exprimer des désirs et préférences liées à son appartenance culturelle et religieuse d'origine. Les propos de la conjointe non musulmane ne semblent pas refléter l'émergence d'un attachement culturel ou religieux personnel au moment de faire un choix de prénom. Les différences exprimées par le couple, concernant leurs désirs autour de ce choix, pourraient être interprétées comme révélatrices d'un attachement culturel et religieux différent et propre à chacun.

2.3 Le choix de transmettre une religion

Pour commencer, il est important de relever qu'aucun de nos quatre conjoints n'a exprimé avoir transmis de religion, à proprement parler, à son(ses) enfant(s). En effet, aucune confession officielle n'aurait été déclarée et ceci rejoint ce qu'a pu démontrer Varro (1995) dans son étude portant sur des couples *mixtes* et leurs enfants : « Dix-sept des vingt-neuf enfants, soit 59%, sont ainsi déclarés « sans religion » » (p. 147). Cette auteure avance également qu'au sein des mariages

interreligieux, la pratique religieuse est souvent suspendue ou abandonnée. Cela semble se vérifier dans notre échantillon puisqu'aucun des conjoints que nous avons interrogé, ne déclare pratiquer de religion (le couple n°2 pratique une méditation mais ne semble pas avoir de pratique religieuse catholique ou juive). Par ailleurs, il semble que la proposition de Le Gall (2003), selon laquelle, lorsqu'une religion est transmise à un enfant de parents *mixtes*, il s'agit bien plus souvent de celle du père, ne soit pas vérifiée parmi nos couples. Cependant, il est intéressant de noter que chaque conjoint, après avoir exprimé le fait de ne pas avoir choisi de religion à son enfant, ajoute qu'il a néanmoins transmis (ou souhaiterait transmettre) des « valeurs », des « éléments » ou encore l'« histoire » à son enfant.

La conjointe juive semble être l'unique personne de l'échantillon décrivant des éléments précis de transmission religieuse. En effet, elle exprime avoir « donné ce que je pouvais, ce que je trouvais de beau dans la religion ». Elle raconte avoir transmis certaines traditions en lien avec la religion comme le *shabbat* et avoir tout de même célébré par un rite personnel, la *bar-mitsvah* de ses fils car « c'était important de marquer cette étape ». Il est intéressant d'interpréter ces faits comme des manifestations de la subsistance d'un lien culturel et religieux avec ses origines, comme le propose Varro (1995). Ainsi, il est possible de croire que la conjointe juive, parce qu'elle aurait délaissé ses traditions familiales en s'unissant à un homme non juif, se sentirait tenue de démontrer par d'autres moyens (ici nous supposons qu'il s'agit de respecter et/ou transmettre certaines traditions en lien avec la religion juive) son attachement à son appartenance d'origine et sa loyauté envers celle-ci. De plus, nous pouvons observer que bien que les parents du couple n°2 n'aient transmis aucune religion et déclaré aucune confession religieuse à leurs enfants, certains éléments traditionnels en lien avec la religion de la conjointe juive ont été transmis. Nous retrouvons ici l'idée de Cassan (2008) selon laquelle, lorsqu'aucune appartenance religieuse est transmise, cela n'empêche pas de transmettre des « balises culturelles, des référents, des rites (...) certains symboles identitaires » (p. 90).

Il est intéressant de relier ces éléments aux réponses apportées par les membres de nos couples à la question : « Comment décririez-vous les discussions et divers échanges que vous avez eu avec votre conjoint menant à ce choix de transmission de religion (ou de non-transmission) ? ». Les conjoints du couple n°2 ne racontent ni conflit ni négociation mais décrivent tout de même, la présence de plusieurs discussions. La conjointe juive explique avoir au départ « culpabilisé qu'ils ne

connaissent rien, qu'il n'y ait pas de religion ». Ses propos sont confirmés par son conjoint qui raconte que sa femme a eu « plus de peine » par rapport à cette transmission religieuse car « elle a culpabilisé de ne pas transmettre le judaïsme » ce qui les a conduit à avoir un certain nombre de discussions car sa position à lui était tout autre. Il explique être « sorti de l'Eglise » depuis plusieurs années car il n'était « plus d'accord » avec le système. Il se dit donc plutôt « content » à l'idée de ne pas transmettre de religion à ses enfants. Il décrit cet état d'esprit comme « différent » en comparaison à celui dans lequel se trouvait sa femme concernant ce point de transmission. Nous pouvons voir par là l'expression d'un attachement religieux très différent entre les deux conjoints de ce couple : l'un se trouve dans une position où il culpabilise de ne pas transmettre sa religion ce qui permet de supposer qu'il souhaiterait tout de même en transmettre certains éléments, cela pourrait traduire un certain attachement de sa part à sa culture et religion d'origine. L'autre conjoint se situe à l'opposé, ne possédant plus de réel attachement à sa religion d'origine puisque déclarant s'en être détaché, ainsi il se trouverait plutôt désireux et satisfait de ne pas transmettre de religion à ses enfants.

Les membres du couple n°1, quant à eux, ne décrivent ni négociation ni conflit au sujet de ce choix. Il est intéressant de noter que le fait que le conjoint musulman se décrive comme non pratiquant, pourrait permettre de confirmer les propositions faites au sujet de la nature des discussions concernant la transmission religieuse par Abdouh et Streiff-Fenart (cités par Le Gall, 2003). Selon ces auteurs, les discussions menant au choix de transmission religieuse ayant lieu au sein des couples multireligieux, ne seraient pas de nature conflictuelle dans la mesure où l'un des deux parents au moins ne serait pas pratiquant. Ces discussions non conflictuelles décrites par le couple n°1 pourraient donc découler de l'absence de pratique religieuse déclarée par le conjoint musulman.

Trois conjoints sur quatre expriment ne pas avoir voulu imposer de choix à leur enfant et lui laisser la possibilité d'en faire un plus tard, s'il le désire. Nous observons donc que la majorité de notre échantillon semble avoir adopté le mode de transmission religieux « différé », également observé par Cassan (2008) dans son étude. Le conjoint non juif est le seul à avoir spécifié être conscient que bien qu'il était primordial pour lui de laisser leur liberté à ses enfants quant au choix d'une religion plutôt qu'une autre, il savait que cela allait être plus difficile pour eux. Nous pouvons y voir ici un lien avec les propositions de Lévy (2007) concernant le fait d'inculquer à

son enfant une « attitude de foi (...) non confessionnelle » (p. 145). Cette auteure postule qu'il serait d'autant plus difficile pour l'enfant, s'il veut faire un choix un jour, de le faire en toute tranquillité d'esprit, sans qu'il n'ait en tête que ce choix pourrait déplaire à ses parents.

2.3.1 Intérêt de l'enfant

Lorsque nous avons demandé aux parents dans quelle mesure ils pensaient avoir pris en compte l'intérêt de leur enfant en faisant ce choix de non-transmission (tout en spécifiant, comme lors de la même question posée au sujet du choix du prénom, que cette notion d'intérêt de l'enfant n'avait, selon nous, pas de définition fixe ou unique mais que sa définition dépendait de la personne qui utilisait cette notion et de son point de vue), il est important de noter que tous, sans exception, ont répondu que l'intérêt de leur enfant résidait dans le fait d'avoir la liberté de choisir plus tard et de ne pas se voir imposer un choix de départ n'étant pas le leur.

La conjointe juive exprime qu'il n'était pas dans l'intérêt des enfants de les déclarer de confession juive car à l'époque « Israël avait perdu de sa popularité, il y avait la guerre du Golfe etc (...) c'était pas quelque chose de rassurant d'être juif dans ce monde. ». Nous pouvons faire un lien ici avec la théorie de la stratégie « d'invisibilisation » développée par Streiff-Fenart (cité par Le Gall, 2003, p. 16). En effet, bien que celle-ci concerne initialement le choix du prénom, il semblerait que les propos de cette conjointe rejoignent la définition de cette stratégie qui consiste à faire un choix visant à « éviter les effets stigmatisants qu'entraîne la possession d'attributs culturels caractéristiques d'un groupe socialement méprisé ».

La conjointe non musulmane exprime l'importance que revêt pour elle le fait d'expliquer à son enfant ce qui caractérise les différentes religions qui existent. Elle ajoute que la religion repose avant tout sur des histoires qu'il « faut connaître » car ce sont de « belles histoires » et qu'il y a « de bonnes choses à tirer là-dedans ». Elle formule l'espoir que son enfant sera curieux et désirera plus tard, s'intéresser à la religion.

Le conjoint non juif exprime une volonté similaire en expliquant qu'il a voulu laisser la liberté à ses enfants tout en leur donnant « les outils pour prendre cette liberté (...) et un jour faire un choix ». Il formule, tout comme la conjointe non musulmane, l'espoir qu'un jour « la religion les intéressera (...) qu'ils trouveront un chemin. ».

Les propos de ces deux parents rejoignent, selon nous, l'article 14 de la CDE (1989) stipulant notamment que les parents ont le devoir de guider leur enfant dans l'exercice de leur droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. En effet, nous pouvons interpréter cette transmission d'éléments religieux comme une volonté « d'outiller » l'enfant dans la recherche et le développement de sa foi. Ainsi, le rôle de « guide » souligné dans l'alinéa 2 de cet article serait pleinement rempli par ces deux parents qui soulignent l'importance que leurs enfants s'intéressent et s'ouvrent à la religion et la conscience du rôle qu'ils jouent dans cette démarche. Cet accompagnement des parents dans l'appropriation de ce droit à la liberté religieuse par les enfants, pourrait être perçu comme opposé à la manière de faire qui consisterait à imposer une religion de départ à l'enfant, l'empêchant de « disposer » de son droit à la liberté religieuse comme il le souhaiterait.

« La Convention confirme (...) le droit de l'enfant à la liberté de culte (article 14). Les enfants ne naissent pas dans une religion. Tout individu a droit à la liberté de culte. »²³

2.3.2 Retour sur les hypothèses

Au vu de ces données, il nous est possible d'affirmer que les résultats concernant le choix de transmission de religion à l'enfant vont dans le sens de notre hypothèse n°1. En effet, sur quatre conjoints, un seul a exprimé le désir de ne pas choisir de religion à son enfant mais de lui laisser la liberté de le faire lui-même, sans faire référence à sa propre appartenance ou attachement religieux.

La conjointe juive a émis le désir de transmettre certains éléments clairement identifiés comme appartenant à sa religion d'origine car cela était important pour elle. Nous y avons interprété, ici, la manifestation d'un lien subsistant avec sa culture et religion d'origine, bien que cette conjointe n'ait pas spécifié que cette transmission se faisait en écho à un attachement religieux particulier de sa part, il s'agissait plutôt de transmettre certaines traditions, certains aspects spécifiques auxquels elle tenait. Néanmoins, elle a raconté avoir en partie culpabilisé de ne pas transmettre la religion juive à ses enfants. Ces propos nous permettent malgré tout d'aller dans le sens de notre hypothèse n°1 puisqu'ils reflètent, selon nous, une étape

²³ Conseil International des ONG sur la Violence contre les Enfants. (2012). *La violation des droits de l'enfant : Pratiques néfastes fondées sur la tradition, la culture, la religion ou la superstition* (Rapport). Récupéré le 23 janvier 2013 du site du Réseau d'information des droits de l'enfant (CRIN) : <http://www.crin.org/resources/infodetail.asp?id=30095>.

éprouvante pour cette conjointe quant au choix qu'elle a dû faire entre la prise en compte de certaines valeurs et traditions et la remise en question d'autres.

Le conjoint non juif a exprimé le désir de ne pas transmettre de religion à ses enfants, que ce soit la sienne (le catholicisme) ou celle de son épouse (le judaïsme). Il justifie ce souhait par le fait que lui-même se soit éloigné de la religion pour diverses raisons et se dit plutôt « content » de ne pas transmettre de religion spécifique à ses enfants, préférant leurs laisser la possibilité de faire un choix, leur choix, s'ils le désirent. Ces propos nous semblent aller dans le sens de notre hypothèse n°1 également, si nous les interprétons comme traduisant un attachement religieux particulier de ce père envers sa religion d'origine : un détachement. Ainsi, ses désirs de transmission religieuse ont pu être en partie guidés par celui-ci.

Les deux positionnements différents des membres de ce couple n°2 en termes de désirs de transmission religieuse nous semblent mettre en évidence des valeurs et attachements religieux différents. Ainsi, nous pouvons confirmer que nos résultats vont dans le sens de notre hypothèse n°1 selon laquelle :

Les discussions autour de deux choix que sont le prénom et la religion de l'enfant permettront d'exprimer ces différences notamment en faisant émerger des valeurs et attachements culturels et religieux potentiellement divergents entre les parents.

3. La circoncision

Afin de faciliter la compréhension de cette partie des résultats, il est nécessaire de préciser ici que le fils du couple n°1 est aujourd'hui âgé de 4 ans et n'a pas été circoncis. Le couple n°2 a, quant à lui, eu deux fils aujourd'hui âgés de 16 et 18 ans ; l'aîné a été circoncis, le cadet ne l'a pas été.

3.1 Quand le sujet est abordé

Au niveau temporel, nous pouvons observer que les conjoints ne racontent pas avoir abordé le sujet de la circoncision au même moment.

Dans le couple n°1, la circoncision a, selon la conjointe non musulmane, pour la première fois été abordée durant sa grossesse puis de façon plus importante à la naissance de son fils. Le conjoint musulman quant à lui, exprime avoir toujours pensé faire circoncire son fils, même avant de savoir qu'il allait être père, mais situe leur premier échange au sujet de cette pratique aux alentours des deux ans de l'enfant. Tous deux décrivent un sujet qui est réapparu dans leurs discussions de manière cyclique et qui bien que jusqu'à présent, n'ait pas mené à la circoncision de leur fils, pourrait être à nouveau abordé.

Dans le couple n°2, le conjoint non juif raconte une première discussion au sujet de la circoncision lorsque sa femme était enceinte. La conjointe juive, elle, décrit des discussions autour de ce sujet ayant commencé après la naissance de leur premier fils.

Il est intéressant de relever que chaque conjoint semble avoir des souvenirs différents quant au moment où ces discussions sont apparues dans le couple. De plus, nous pouvons relever l'existence d'un point commun entre les deux couples : selon la conjointe non musulmane et le conjoint non juif, le sujet avait été abordé déjà pendant la grossesse alors que pour leurs partenaires respectifs, il ne l'a été qu'après la naissance des enfants. Il nous est compliqué ici de proposer une interprétation quant aux souvenirs différents qu'ont ces conjoints de la première discussion à ce sujet. Néanmoins, nous pourrions supposer qu'en ce qui concerne les conjoints non musulman et non juif, la circoncision n'étant pas une pratique courante au sein de leur propre famille, étaient-ils déjà conscients que ce sujet serait abordé et discuté avec leur partenaire une fois l'enfant né, du fait que la circoncision soit une pratique courante dans leurs cultures et traditions d'origine ? Ainsi, le questionnement et la réflexion quant à la possibilité que leur enfant puisse être circoncis aurait commencé

plus tôt, en anticipation à des discussions et des avis potentiellement divergents qu'ils auraient eus à la naissance de l'enfant ?

3.2 Comment le sujet est abordé

Au sein du couple n°1, les deux conjoints décrivent le début des discussions lorsque le conjoint musulman a exprimé le désir de faire circoncire leur fils.

Ce dernier explique que son avis aurait évolué avec le temps. A la naissance de son fils, le conjoint raconte qu'il s'agissait pour lui de « quelque chose d'important (...) un acte de foi » et qu'il aurait insisté auprès de sa partenaire jusqu'à ce que celle-ci commence « à plus ou moins être d'accord (...) à changer d'avis ». Il ajoute qu'il justifiait son désir de faire circoncire son fils par un argument « plus culturel que religieux », par le fait de transmettre de façon symbolique, quelque chose « qui le rattacherait à moi, à ma mère et à mes origines ». Actuellement, il décrit que la circoncision de son fils lui tient moins à cœur, que « ce sera sa décision » car il n'a pas à « lui imposer des choses ». La conjointe non musulmane, quant à elle, raconte qu'elle n'était « pas trop d'accord » et estime que jusqu'à maintenant, son avis l'a emporté. Dans les faits, leur fils n'a jusqu'à présent, pas été circoncis. Il est intéressant de noter que ces données ne vont pas dans le sens des résultats de recherche obtenus par Streiff-Fenart (cité par Le Gall, 2003). En effet, l'auteur « indique qu'en dépit de la volonté manifeste des parents d'éviter à l'enfant les marques d'appartenances à l'une ou l'autre communauté religieuse, la pratique de la circoncision des enfants mâles est générale dans les couples dont l'époux est maghrébin. » (p. 18). Bien que le père de l'enfant du couple n°1 soit effectivement d'origine maghrébine et de confession musulmane, la circoncision n'a pourtant pas été perpétrée. Dans ce cas particulier, nous pourrions donc mettre en doute la généralisation de cette pratique au sein des couples dont l'homme est maghrébin comme l'avance cet auteur ou postuler une évolution dans l'importance de perpétuer cette pratique traditionnelle (l'ouvrage de Le Gall datant de 2003).

Ce même conjoint précise que son point de vue actuel est peut-être lié au fait qu'il ne soit pas pratiquant et fait l'hypothèse que s'il l'était, alors sa décision aurait été différente car il y aurait eu « quelque chose derrière ». Sa conjointe justifie le fait qu'elle n'ait pas voulu faire circoncire leur fils par peur de ne pas pouvoir lui expliquer, plus tard, les raisons de cet acte. En effet, elle exprime ne pas savoir « vraiment ce que ça signifie » et du fait qu'elle ne soit pas musulmane, ne pas avoir

accès à l'argument religieux, traditionnel ou rituel afin de répondre aux questions potentielles que lui posera un jour son fils. Elle ajoute que cet acte « n'a pas de sens » dans la mesure où son fils ne grandit pas dans le même contexte culturel et religieux que son père (qui a grandi et été circoncis au Maroc). Ainsi, s'ils l'avaient fait circoncire à l'hôpital et sans un « entourage qui lui explique, qui lui parle », cela ne se serait pas fait « dans la tradition », ce qui l'empêcherait d'expliquer et de justifier cet acte auprès de son fils tout comme, selon ses suppositions, empêcherait son fils de trouver un sens à sa circoncision si elle avait lieu. Selon elle, la question ne s'était pas posée lorsque son conjoint avait été circoncis, mais eux, ont dû se questionner et faire un choix en lien avec le contexte de vie de leur enfant, en lien avec le fait qu'il vive en Suisse et non au Maroc par exemple. Comme l'avance Barbara (1985), le « contexte social de vie quotidienne (...) doit être pris en compte pour adapter les décisions familiales » (p. 168).

Il est intéressant d'interpréter les propos de ce couple comme la mise en évidence que ni l'argument de l'hygiène ni celui de la référence identitaire au père (et plus globalement, au groupe d'origine) ne soient suffisants pour justifier la pratique de la circoncision. Au contraire, ce manque d'éléments contextuels en lien avec l'appartenance culturelle et religieuse musulmane du père, semble être un frein à la circoncision de l'enfant et cela est autant exprimé par les deux parents. Ainsi, bien que certains auteurs affirment que le recours à l'argument religieux et traditionnel soit de moins en moins employé pour justifier la circoncision (Cassan, 2008 ; Chebel, 1992 et Mathieu, 2007), nos résultats démontrent que pour ce couple, c'est l'absence de lien avec un contexte religieux particulier qui justifie de ne pas avoir circoncis l'enfant. Ainsi, le recours à cet argument aurait pu, au contraire, permettre la justification personnelle de l'acte pour chacun des parents mais aussi l'explication qu'ils auraient donné de celui-ci à l'enfant.

Au sein du couple n°2, le sujet est décrit comme ayant été abordé principalement en opposition au vœu du père de la conjointe juive de faire circoncire son petit-fils. Celle-ci raconte qu'ils « espéraient ne pas le faire », qu'ils étaient « ensemble » contre son père et qu'ils ont dû « se plier » à sa volonté dans le but de conserver une certaine « paix dans la famille » ; puisqu'elle s'était mariée à un non-juif et vivait en Suisse, cela aurait commencé « à faire beaucoup » s'ils ne circoncisaient pas leur fils. Le conjoint non juif confirme les propos de sa femme. Selon lui, il était contre la circoncision, elle « n'était pas pour », ils n'étaient donc « pas en désaccord » mais ils

auraient cédé et cela en partie parce que : « c'était tellement fort chez elle, ça lui faisait vivre un tel sentiment de culpabilité de s'opposer, elle s'est déjà opposée pour le mariage ! Donc s'opposer encore pour le premier fiston, c'était de trop ». Nous retrouvons encore une fois ici, l'idée que développe Varro (1995), selon laquelle, un couple *mixte* se sentirait d'autant plus obligé de se soumettre et d'honorer les traditions familiales qu'il a délaissées, contrairement au couple non *mixte* qui pourrait plus librement « faillir à la norme qu'il est censé véhiculer » (p. 66). Lévy (2007) rejoint ces propos en amenant l'idée que la circoncision peut être pratiquée « pour satisfaire à la coutume » (p.161) et comme l'avance également Mathieu (2007) parce que les « pressions familiales (...) ont certainement leur rôle à jouer dans cette décision ». (p. 48). Concernant la potentielle influence de l'environnement familial sur la décision, il est possible d'interpréter ici la volonté du grand-père maternel de faire circoncire l'enfant selon la religion juive comme lié à l'existence d'un *environnement de contrainte sociale* comme le définit Barbara (1985). Il s'agirait d'un environnement familial « peu tolérant et très normatif, [qui] incite les parents à se conformer aux règles communes » ; opposé à un *environnement de relative liberté* défini comme un « environnement (...) très permissif [où n'existe] pas d'inconvénient à ce que l'enfant ne soit pas baptisé » (p. 168).

Le conjoint non juif ajoute avoir « lâché » face aux pressions de son beau-père car il était impossible d'expliquer ce qu'il pensait ni de « résonner les choses ». Par la suite, il aurait rationalisé la circoncision de son fils en se disant qu'en Suisse également « on la fait (...) pour d'autres raisons, médicales » et que ce n'est pas cette opération qui empêcherait son enfant plus tard, de faire un choix concernant la religion qu'il désirerait pratiquer ou non. Nous retrouvons ici la rationalisation de l'acte par le recours à l'argument de l'hygiène qui selon certains auteurs, est très souvent utilisé par les parents pour justifier la circoncision sans créer de lien avec la religion (Chebel, 1992 ; Mathieu, 2007 et Puzenat, 2008).

La conjointe juive exprime s'être sentie « impuissante (...) révoltée que la pression de la famille était telle » et en colère de pas avoir eu « la force de dire « non » ». Elle raconte que la circoncision de leur premier fils se serait faite suivant le rituel juif : « Un homme qui vient à la maison » - le circonciseur - et qui, après avoir donné une goutte de vin au bébé (tenu par son grand-père) en guise d'anesthésiant, « lui coupe le petit bout ». Elle décrit ce rituel comme un passage obligé dans la religion juive pour les enfants garçons, qui n'est questionné par personne, dont on ne peut

jamais parler « avec qui que ce soit en Israël » et dont il n'est « pas normal de poser la question », elle exprime avoir extrêmement mal vécu ce moment, utilisant le terme de « traumatisme » pour le décrire et expliquant que c'est à ce moment qu'elle se serait juré ne plus jamais vivre cela, ce qui s'est confirmé par la non-circoncision du deuxième fils de ce couple.

3.3 Perception de l'acte

Lorsqu'il a été demandé aux conjoints de décrire leur vision de l'acte même de la circoncision, la conjointe non musulmane décrit un acte « barbare » tout comme la conjointe juive. Le conjoint musulman parle d'un acte « qui n'est pas anodin », « difficile », entraînant une « souffrance » physique et l'ayant lui-même « vraiment marqué » au point qu'il se souvienne encore aujourd'hui d' « où, quand et comment » sa propre circoncision avait été faite. Il est intéressant de relier ces propos à ce qu'avance Puzenat (2008). En effet, selon cette auteure, « la thématique de la douleur vient légitimer le refus de la circoncision » (p. 123). Dans ce sens, il nous est possible d'interpréter la non-circoncision du fils du couple n°1 comme liée à la perception de l'acte qu'ont les deux parents, qui traduirait une certaine conscience du mal physique qu'il peut entraîner, les empêchant peut-être de faire subir cette douleur, cette souffrance à leur fils ?

Le conjoint non juif décrit un acte « où l'on marque le terrain (...) on marque sa propriété (...) on montre à qui tu appartiens, on ne te demande pas, on te l'impose et on le marque physiquement ». Il explique durant l'entretien que cette fonction de ralliement à une communauté religieuse particulière, résidant dans le marquage physique de la circoncision, le dérange fortement. La conjointe juive parle également d'un objectif « d'étiquetage » de la circoncision, qu'elle ne comprend pas dans la mesure où « Dieu nous crée comme ça et on a pas à mettre un « stampel » » sur un enfant qui ne naîtrait pas juif mais qui le deviendrait parce qu' « on lui coupe le petit bout de zizi ». Elle ajoute que la circoncision « a un sens (...) le pacte qu'a fait Abraham avec Dieu (...) et qu'il fallait le sceller avec du sang » selon la religion juive mais que pour elle, ce ne sont que des histoires, des légendes, de la mythologie. Par ailleurs, le conjoint non juif exprime un doute quant au fait que son premier fils qui a été circoncis se sente *plus juif* que le deuxième qui ne l'a pas été. Selon lui, la circoncision n'est pas une condition à la foi et n'empêcherait ni l'un ni l'autre de ses fils de choisir plus tard une religion, quelle

qu'elle soit. La conjointe non juive exprime n'avoir « aucune idée » quant à savoir si l'intérêt pour l'attachement à la religion juive de chacun de ses fils pouvait être dépendante de leur circoncision et non-circoncision respectives. Elle ajoute que son deuxième enfant « pourra toujours le faire quand il sera grand », s'il en ressent le besoin.

3.4 Retour sur les hypothèses

Au vu de ces premières données qui relatent à quel moment et de quelle façon la pratique de la circoncision a été abordée au sein de nos couples interrogés, nous pouvons affirmer qu'elles vont dans le sens de notre hypothèse n° 2 selon laquelle :

Au sein des couples mixtes, formés d'au moins un membre de confession juive ou musulmane, la circoncision sera un sujet de discussion important.

En effet, il semble que bien qu'elle n'ait pas toujours été pratiquée, la circoncision a néanmoins été un important sujet de conversation entre les conjoints. Selon leurs récits, elle semble avoir engendré à la fois des réflexions en couple mais aussi des questionnements et remises en question personnels quant à sa propre appartenance religieuse.

4. Circoncision et intérêt de l'enfant

Lors des entretiens, les deux dernières questions auxquelles les couples ont dû répondre étaient les suivantes : « Dans quelle mesure pensez-vous avoir pris en compte l'intérêt de votre enfant en faisant ce choix concernant la circoncision ? » et « Comment définiriez-vous l'intérêt de votre enfant dans ce choix ? ». Il est utile de préciser avant la suite de la présentation et analyse des données, que pour le couple n°2, les entretiens se sont déroulés quelque peu différemment et les questions ont été légèrement adaptées, du fait que comme nous l'avons signalé précédemment, le fils aîné du couple ait été circoncis, mais pas leur fils cadet.

4.1 Liberté religieuse et participation

Nous pouvons relever que les quatre parents, chacun à leur manière, ont situé l'intérêt de leur enfant concernant la pratique de la circoncision, dans l'importance de lui laisser la liberté de faire un choix plus tard, son choix. Ainsi, nous pouvons interpréter ceci comme allant dans le sens de l'article 14 de la CDE (1989) défendant le droit de l'enfant à la liberté religieuse, notamment. Il nous semble pertinent d'interpréter l'objectif exprimé par ces parents de laisser à l'enfant la possibilité de faire son choix, comme une façon de garantir la participation de celui-ci ; la possibilité pour lui de prendre part à certaines décisions importantes le concernant en premier lieu. Stoecklin cite Hanson et Vandaele en ces termes : « en exerçant leurs droits participatifs les enfants contribuent à la réalisation d'autres droits. » (Zermatten et Stoecklin, 2009, p. 51). En effet, afin que l'enfant puisse bénéficier de son droit à la liberté religieuse en l'occurrence, en s'informant et en choisissant peut-être un jour, une confession dont il sera le seul à avoir décidé qu'elle lui convenait, il faudrait avant cela, qu'il puisse bénéficier de son droit participatif énoncé dans l'article 12 de la CDE (1989). Il s'agit du droit d'exprimer son opinion dans toute question ou décision le concernant et que celle-ci soit entendue et prise en compte en regard de l'âge de l'enfant, de son degré de maturité et de sa capacité de discernement.

Ce droit semble prendre tout son sens dans la façon dont nos couples caractérisent l'intérêt de leur enfant concernant la pratique de la circoncision. Ainsi, nous pourrions interpréter ce désir exprimé par nos quatre conjoints comme une volonté de permettre à l'enfant de prendre sa décision lui-même lorsqu'il en sera capable, de le laisser être acteur de sa vie en faisant des choix, ses choix et en les assumant.

4.2 Discrimination et intégration

La conjointe non musulmane décrit l'intérêt de son enfant, dans le choix qu'ils ont fait jusqu'à présent de ne pas le faire circoncire, en utilisant trois caractéristiques. Premièrement, elle exprime qu'il était dans l'intérêt de son fils qu'elle lui « laisse sa liberté » et ne lui impose pas la circoncision ; deuxièmement, elle mobilise la variable de l'âge de l'enfant pour expliquer dans quelle mesure, il est dans son intérêt de ne pas être circoncis actuellement ; finalement, elle met en balance une circoncision à un âge très précoce et une circoncision à l'âge actuel de son fils, c'est-à-dire quatre ans. Selon elle, s'ils avaient dû faire circoncire leur fils, « cela aurait été bien » de le faire « circoncire bébé », « comme ça il ne s'en rappelait plus, c'était fait ». S'ils devaient le faire maintenant, prendre rendez-vous chez un médecin, expliquer le but de ce rendez-vous à l'enfant et lui faire « subir cette intervention », la conjointe pense que son fils « ne comprendrait pas, ça le perturberait (...) ça serait plus le traumatiser ». Elle exprime également le fait que cela ne serait pas dans l'intérêt de l'enfant de le faire circoncire à quatre ans car « ça lui ferait plutôt du mal ». Ces données nous permettent de faire l'hypothèse selon laquelle, pour cette mère, il aurait été moins contre l'intérêt de l'enfant de le faire circoncire quand il n'était qu'un nourrisson peut-être parce qu'il ne se souviendrait pas de la douleur ? Troisièmement, la conjointe explique que le sens de l'intérêt de l'enfant n'aurait pas été le même dans leurs discussions et décisions conjugales, si leur fils avait été « élevé au Maroc », avait été « musulman et que tous ses copains étaient musulmans ». Elle exprime que dans ce contexte, il aurait été « plus dans son intérêt » de le faire circoncire, de respecter une tradition. Cette conjointe relève d'ailleurs avoir eu une réflexion concernant les relations que son fils aurait avec ses camarades et copains en grandissant à Genève, et la façon dont sa non-circoncision pourrait y jouer un rôle :

« Je pense que ses copains à l'école, enfin... Il y en aura qui le seront, d'autres pas (...) alors que s'il était là-bas : « pourquoi tu l'as pas fait alors que t'es musulman » (...) ce serait pas dans son intérêt. »

Nous pouvons également y voir l'idée selon laquelle, pour cette mère, son fils aurait pu être *discriminé* par ses camarades d'école ou ses cousins par exemple, s'il avait effectivement grandi dans un pays maghrébin et majoritairement musulman, sans être circoncis. Dans cette logique, il semble que cette mère ne conçoive pas qu'une telle discrimination pouvant mener à la non-intégration de son fils dans son

environnement scolaire et amical, puisse se produire en vivant et en étant scolarisé en Suisse, à Genève. Ainsi, il semble qu'une fois de plus, le contexte de vie soit une variable importante, de laquelle dépend la définition de l'intérêt de l'enfant. En effet, il semblerait que dans un contexte *plus traditionnel* comme l'exprime cette conjointe, la circoncision aurait trouvé une justification dans la garantie de l'intérêt de l'enfant car elle aurait potentiellement permis une meilleure intégration de ce dernier dans sa communauté culturelle et religieuse. Comme l'avance Mathieu (2007), la circoncision serait, en effet, « un rite d'intégration au groupe » (p. 47).

Il est intéressant de noter que le conjoint non juif exprime également l'idée selon laquelle l'intérêt de l'enfant n'est pas défini ni perçu de la même façon, à la fois selon le contexte dans lequel il grandit, mais aussi selon l'attachement religieux de chacun de ses parents : « un juif convaincu, qui fait circoncire son enfant (...) c'est dans son intérêt de faire comme lui, qu'il soit bien dans cette société, dans cette tradition ». Il est intéressant de relever ici, le rôle que semble avoir la tradition dans la catégorisation de la pratique de la circoncision comme servant ou desservant l'intérêt de l'enfant. Dans le *Rapport du Conseil International des ONG sur la Violence contre les Enfants* (2012), c'est précisément cette justification mobilisant la tradition dans la perpétration de diverses pratiques contre les enfants qui est critiquée, et qui mène le Conseil International des ONG à condamner toutes les violations des droits de l'enfant « perpétrées et ouvertement tolérées par les parents (...) basées sur la tradition (...) sur des croyances religieuses » qui impliquent une « violence physique » (p.11).

Nous pouvons constater alors, que ce qui semble permettre au Conseil International des ONG, la condamnation de pratiques néfastes traditionnelles telle que la circoncision, permettrait également, à certains de nos conjoints, une justification plus fondée de la pratique.

4.3 Croyances religieuses du parent

Le conjoint musulman exprime que l'intérêt de son enfant, dans le choix qu'ils ont fait jusqu'à présent de ne pas le faire circoncire, réside dans le fait de ne pas lui faire subir la souffrance, la douleur de l'opération qu'il a lui-même ressenties. Il explique, comme sa partenaire, avoir garanti l'intérêt de son fils en lui laissant la possibilité de faire son propre choix sans lui imposer le sien : « ce sera son choix à lui et puis il n'aura pas à subir mes choix à moi ». Il nous semble pouvoir lire dans les dires de ce

père, l'hypothèse selon laquelle : bien que les parents aient, en vertu de l'article 14 de la CDE (1989) mais également en vertu de l'article 303 du Code civil, le droit de guider leur enfant dans son éducation religieuse ; ils n'auraient pas pour autant le droit, selon le *Rapport du Conseil International des ONG sur la Violence contre les Enfants* (2012), de lui imposer une pratique telle que la circoncision, au nom de leurs croyances personnelles. Bien que ce conjoint ne développe pas cette idée de manière plus approfondie, il nous semble envisageable d'interpréter ses mots comme une sorte de prise de conscience que ses croyances religieuses sont les siennes et qu'elles ne lui permettent pas d'imposer ou de justifier une transmission culturelle et religieuse à son enfant qui résiderait dans la pratique de la circoncision.

4.4 Réflexion

La conjointe juive distingue les discussions qui ont précédé le choix de ne pas faire circoncire leur deuxième enfant de celles qui ont précédé celui de faire circoncire le premier, en utilisant le terme « réflexion ». D'après elle, c'est dans la réflexion que les parents se sont faite avant d'arrêter un choix, que réside toute la différence entre les deux réalités anatomiques que vivent aujourd'hui leurs fils. Elle ajoute que cette réflexion a mené à la décision de laisser leur deuxième enfant faire « le choix lui-même » et explique que c'est dans cette possibilité de libre choix que réside, d'après elle, l'intérêt de son fils.

Concernant la circoncision de leur premier fils, cette mère exprime que cela ne s'est pas fait dans l'intérêt de l'enfant mais dans celui de « garder la paix de famille ». Nous pouvons supposer ici, comme l'avance Mathieu (2007), le poids qu'ont eu les pressions familiales dans la circoncision du premier fils. De plus, il est pertinent de relever que bien que cette mère n'exprime pas qu'il était contre l'intérêt de son premier fils d'être circoncis, elle formule tout de même, que ce n'était pas au service de son intérêt qu'il a été circoncis, mais au service d'un intérêt plus global, familial. Ainsi, la circoncision d'un enfant pourrait être vue ici comme un moyen d'apaiser les tensions familiales potentielles, liées au fait que cette conjointe ait épousé un homme n'étant pas de confession juive. Le corps de l'enfant serait marqué de façon à sceller l'appartenance juive et le lien culturel et religieux avec l'origine et *réparerait* ainsi, la blessure engendrée par le mariage exogamique des parents de l'enfant.

4.5 Capacité de discernement

Le conjoint non juif exprime d'abord que d'après lui en ce qui concerne la circoncision, « l'enfant n'a pas tellement son intérêt (...) c'est un jeu entre adultes, l'enfant c'est un jouet dans ce jeu (...) on décide pour lui ». Néanmoins, il relève qu'il est possible que l'intérêt de son deuxième fils ait été quelque peu plus pris en compte dans la décision de ne pas le faire circoncire. Ce père ajoute que dans l'intérêt de son premier fils, il aurait fallu « ne rien faire puis que lui choisisse un jour, quand il sera capable ». Cet aspect de *capacité*, n'a été relevé que par ce conjoint. Il nous permet de faire un lien entre la circoncision en tant qu'opération chirurgicale et au droit du patient relevé par Hurst (2012), dépendant de sa capacité de discernement, lui permettant de refuser ou consentir à une intervention médicale. En effet, il nous est possible d'interpréter les mots de ce père comme traduisant l'importance, d'une part, que son enfant puisse décider de son choix lui-même mais d'autre part, qu'il le fasse lorsqu'en âge de comprendre tous les tenants et aboutissants de cette pratique, en d'autres termes, lorsqu'il sera capable de discernement.

4.6 Retour sur les hypothèses

Au vu des données que nous avons exposées précédemment, nous ne pouvons affirmer que celles-ci vont totalement dans le sens de notre troisième et dernière hypothèse, selon laquelle :

L'intérêt de l'enfant est un argument invoqué à la fois dans les discussions entre les parents menant à la décision de faire circoncire leur enfant mais aussi dans celles menant à la décision de ne pas le faire.

Effectivement, il semblerait que la notion de l'intérêt de l'enfant soit mobilisée par les parents que nous avons interrogés, uniquement dans les situations où l'enfant n'a pas été circoncis (fils du couple n°1 et deuxième fils du couple n°2). En ce qui concerne le premier fils du couple n°2, unique enfant de notre échantillon à avoir été circoncis, il n'a jamais été cité par ses parents que l'opération s'était faite dans son intérêt. Cependant, il nous est compliqué de considérer que ceux-ci aient réellement *décidé* de faire circoncire leur premier fils puisque comme nous l'avons vu précédemment, aucun des deux ne décrit l'acte comme découlant d'une décision qu'ils auraient prise mais plutôt comme perpétré suite à un sentiment d'obligation de céder face aux pressions de la famille maternelle.

Néanmoins, bien que nous ne possédions pas de résultats concrets qui nous permettraient de confirmer ni l'influence potentielle de l'appartenance religieuse et culturelle de chacun des parents sur leur définition de l'intérêt de l'enfant dans le cas de la circoncision ni l'existence de l'intérêt de l'enfant en tant qu'argument en faveur de la pratique de la circoncision ; il est apparu que pour deux des conjoints interrogés (conjointe non musulmane et conjoint non juif), le contexte culturel et religieux dans lequel l'enfant et ses parents évoluent, aurait son importance et une influence sur la définition de la circoncision en tant que pratique contraire ou en faveur de l'intérêt de l'enfant. Ce contexte de vie plus ou moins traditionnel, plus ou moins emprunt de religion, permettrait de moduler la perception qu'a le parent de la façon dont la circoncision oeuvrerait pour l'intérêt de l'enfant (intégration) ou non (discrimination). Ainsi, il nous semble impossible d'affirmer que nos résultats étayent notre troisième hypothèse mais il nous est également impossible d'affirmer le contraire.

CONCLUSION

Par cette recherche exploratoire, nous avons voulu observer la façon dont la transmission identitaire à l'enfant, né d'un couple multiculturel et multireligieux, s'organise. Plus précisément, nous avons essayé d'analyser comment l'attachement culturel et religieux du parent pouvait être révélé et s'exprimer à travers ses désirs de transmission à l'enfant concernant le prénom, la religion et la circoncision. Les résultats que nous avons obtenus suite à notre récolte de données ne nous permettent pas de conclure à une transmission identitaire à l'enfant commune à nos deux couples mixtes interrogés, certains faits ayant mis en évidence des similitudes entre les quatre conjoints, d'autres faits ayant révélé des différences.

Tout d'abord, nous avons abordé avec chaque conjoint la façon dont il percevait et définissait son couple, tous ont répondu que leur couple était caractérisé par la présence de différences. Qu'elles concernent l'origine, l'appartenance religieuse ou encore l'apparence physique, les différences semblent être le point commun dans la façon dont tous les conjoints décrivent leur couple. Nous nous sommes demandés alors, si ces différences se retrouvaient dans d'autres aspects de la vie de ces couples, notamment lorsqu'un enfant les rejoindrait.

Nous avons postulé qu'au sein d'un couple mixte, les souhaits concernant les choix de prénom et de transmission religieuse à l'enfant donneraient lieu à plusieurs discussions permettant l'expression d'attachements personnels des parents - en termes culturels et religieux - et ainsi une transmission identitaire potentiellement influencée par ceux-ci. Les résultats que nous avons obtenus illustrent effectivement que l'appartenance culturelle et religieuse de chacun a eu une influence dans les désirs que les parents ont exprimé ainsi que dans la façon dont ils les ont expliqués. Ainsi, si pour les deux conjoints musulman et juif, la transmission de leurs origines à travers les fêtes, les traditions et l'histoire notamment est souvent exprimée et soulignée comme importante à leurs yeux, il n'en est pas de même pour les deux autres conjoints. La transmission de leur origine ou culture suisse n'a pas été exprimée spécifiquement ; celle de valeurs humaines et universelles telles que le respect et l'honnêteté par exemple, oui.

De plus, nous avons pu relever l'importance pour l'un des parents de transmettre sa culture – marocaine – et sa religion d'origine – l'islam – à travers un choix de prénom plutôt marqué afin que sa lignée culturelle et religieuse en particulier soit transmise.

Ainsi, nous avons pu observer l'importante fonction identitaire du prénom, permettant une construction « double » de l'identité et reflétant le métissage de l'enfant. Il est intéressant de noter que le souhait de rendre l'identité métisse de l'enfant identifiable à travers son prénom, ait également été exprimé par la conjointe non musulmane, ce qui renforce cette fonction de construction et de préservation de l'identité de l'enfant du prénom, bien que cet élément ne soit pas cité par l'article 8 de la CDE (1989). Concernant la religion, les discussions du couple - formé d'une conjointe juive et d'un conjoint non juif - autour de ce choix, ont également permis de révéler des désirs de transmission différents. Certains éléments, clairement identifiés comme provenant de la religion d'origine de l'un, ont été transmis et justifiés par l'importance pour le parent en question de transmettre une part de sa religion d'origine. En parallèle, des désirs de non-transmission religieuse ont été exprimés et également justifiés par un détachement religieux de l'autre parent.

Ces discussions conjugales autour du prénom et de la religion ont été caractérisées, à notre sens, autant par l'expression d'un lien avec l'origine culturelle et religieuse propre à chaque parent, que par la volonté de transmettre une identité à l'enfant de façon respectueuse de ses droits, notamment par la prise en compte de son intérêt dans chacun de ces deux choix et par une considération pour sa vie future et son intégration sociale. En effet, il a été mentionné par l'un des conjoints, la volonté de ne pas défavoriser son enfant en lui faisant porter un prénom trop culturellement marqué, pouvant entraîner des discriminations. Concernant la religion, il a également été mentionné par l'un des conjoints, l'importance de ne pas étiqueter l'enfant par une religion perçue comme menaçante par certaines personnes. Ces considérations pour la vie future de l'enfant traduisent selon nous, une conscience chez ces parents que leurs choix identitaires pourraient avoir un effet sur l'intégration sociale de leur enfant et ainsi, être qualifiés comme dans l'intérêt de l'enfant ou non.

Notre deuxième hypothèse concernant la façon dont la pratique de la circoncision a été abordée au sein des couples, a pu être confirmée par les données que nous avons récoltées puisque tous ont exprimé avoir échangé relativement longuement à ce sujet. Bien que tous les conjoints aient une vision similaire de la pratique en tant qu'acte plutôt violent et non anodin pour l'enfant, ils n'ont pourtant pas eu les mêmes réflexions ni positionnements concernant la pratique : un moyen de transmission culturelle pour certains, l'expression d'un lien symbolique avec ses ancêtres pour d'autres, une façon d'étiqueter les personnes appartenant à une

même communauté ; la circoncision a été le moteur de nombreuses discussions conjugales, permettant l'expression d'avis divers ; de considérations pour le bien de l'enfant ; d'attachement du parent à son origine mais aussi à d'autres éléments, relatifs aux conséquences qu'a eu la formation de l'union mixte dans les relations avec la famille élargie. Par exemple, nous avons pu relever la fonction « réparatrice » de la circoncision pratiquée sur l'enfant d'un des couples, décrite comme un moyen d'apaiser certaines tensions familiales s'étant développées suite à leur mariage *mixte*. Dans ce cas, nous pouvons relever que contrairement à ce que nous postulions, la circoncision n'est pas toujours décidée par les parents mais peut également être « subie » par ces derniers. Néanmoins, mis à part cet enfant, aucun autre enfant de notre échantillon n'a été circoncis jusqu'à présent et ceci pour une raison exprimée par tous les conjoints : la volonté de laisser à l'enfant la liberté de choisir lui-même un jour, s'il le désire.

Concernant la présence et la prise en compte de l'intérêt de l'enfant dans la pratique de la circoncision, sujet de notre dernière hypothèse, nous constatons que pour les quatre conjoints, l'intérêt de l'enfant réside dans la possibilité de faire un choix lui-même, lorsqu'il en sera capable. Ainsi, c'est dans la possibilité d'exercer son droit à la participation dans une décision comme la circoncision que réside avant tout son intérêt. Nous avons relevé également que pour les deux conjoints n'étant ni musulman ni juif, la circoncision peut être perçue comme un acte garantissant l'intérêt de l'enfant de par sa fonction d'intégration, selon le contexte culturel et religieux dans lequel vit ce dernier. Ainsi, la circoncision est envisagée par ces deux parents comme un élément nécessaire à la construction identitaire et à l'insertion dans une communauté particulière lorsque l'enfant évolue dans un environnement « traditionnel », où il est commun de faire circoncire les garçons. Il est intéressant de noter que cette réflexion n'est présente que chez ces deux conjoints suisses. L'accès à la rationalisation de la pratique par le contexte de vie plus ou moins traditionnel est-il réservé aux conjoints pour qui la circoncision ne va pas de soi, n'est pas une pratique habituelle ?

Cette synthèse des résultats obtenus permet de mettre en évidence que les trois caractéristiques citées dans l'article 8 de la CDE (1989), comme les éléments garantissant l'identité, ne seraient peut-être pas suffisants ni à la construction ni à la préservation de celle-ci. Le nom, la nationalité et les relations familiales sont certes indispensables à la construction identitaire mais dans le cas d'un enfant issu d'un

couple multiculturel et multireligieux, ils ne seraient pas les seules caractéristiques d'une double appartenance, d'une double origine, d'une double identité. Le prénom, la religion, la circoncision mais aussi la langue, l'alimentation et l'histoire sont des éléments importants de transmission identitaire à l'enfant exprimés par les quatre conjoints que nous avons interrogés.

Limites

Une des limites identifiées de ce travail de recherche est qu'il est avant tout exploratoire et ne prétend en aucun cas cerner toutes les spécificités de la transmission culturelle et religieuse à l'enfant issu d'un couple *mixte*. L'échantillon ayant permis la récolte de données n'étant composé que de deux couples - soit quatre personnes - il n'est pas suffisant pour nous permettre de tirer des conclusions généralisables à d'autres couples multiculturels et multireligieux.

Pistes

Une des pistes de recherche qui permettrait d'apporter un complément à ce travail et peut-être une vision plus complète des tenants et aboutissants de la transmission multiculturelle et multireligieuse à l'enfant, consisterait à interroger des enfants issus de couples *mixtes*. Ainsi, nous pourrions avoir plus d'informations sur les effets d'un prénom marqué, neutre ou mixte dans la vie quotidienne de l'enfant ou encore sur son identification à une lignée religieuse plutôt qu'une autre en fonction de sa circoncision ou non-circoncision. De même, il serait intéressant d'observer de quelle façon ces enfants de couples *mixtes* transmettront à leur tour, une fois devenus parents.

Une autre piste de recherche qu'il serait utile et intéressante de suivre - qui avait été envisagée en début de ce travail mais qui n'avait finalement pas pu se concrétiser faute de personnes acceptant de se faire interroger - serait de comparer la transmission identitaire à l'enfant qui se fait dans les familles multiculturelles et multireligieuses avec celle qui se fait dans les familles monoculturelles et monoreligieuses.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Akoun, A. et Ansart, P. (dir.) (1999). *Dictionnaire de sociologie*. Dictionnaires Le Robert/Seuil.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, S. A. (2001). *Circoncision masculine, circoncision féminine. Débat religieux, médical, social et juridique*. Paris, France : L'Harmattan.
- Alpe, Y., Beitone, A., Dollo, C., Lambert, J.-R. et Parayre S. (2010). *Lexique de sociologie* (3^e éd.). Paris, France : Dalloz.
- Association pluriculturelle Familia Club. (2010). *L'amour, le couple et les enfants dans les familles à double appartenance culturelle*. Helsinki, Finlande : Association pluriculturelle Familia Club. Récupéré le 11 février 2013 du site du Projet Duo mené par l'Association : <http://www.familiacub.fi/duo>
- Attias-Donfut, C., Lapierre, N. et Segalen, M. (2002). *Le nouvel esprit de famille*. Paris, France : Odile Jacob.
- Barbara, A. (1985). *Mariages sans frontières*. Paris, France : Le Centurion.
- Belkaïd, N. et Guerraoui, Z. (2003). La transmission culturelle. Le regard de la psychologie interculturelle. *Empan*, 2003/3(51), 124-128. Récupéré le 21 février 2013 du site Cairn Info : <http://dx.doi.org/10.3917/empa.051.0124>
- Berger, P. et Luckmann, T. (2003). L'intériorisation de la réalité. Dans Berger, P. et Luckmann, T., *La construction sociale de la réalité* (p. 177-201). Paris, France : Armand Colin.
- Borobio, D. (2000, mai, 26-27). Les rites en famille et leur transmission. Dans Rodet, C. (dir.), *La transmission dans la famille : secrets, fictions et idéaux* (p. 351-362). Communication présentée au colloque à l'initiative du Réseau européen des instituts de la famille (REDIF) organisé par l'Institut des sciences de la famille, Lyon, France. Paris, France : L'Harmattan.
- Cassan, C. (2008). *La transmission religieuse et culturelle au sein de familles maghrébo-québécoises à Montréal* (mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Canada). Récupéré le 23 janvier 2013 du site Papyrus (dépôt institutionnel numérique de l'université) : <https://papyrus.bib.umontreal.ca/jspui/handle/1866/2678>

- Changkakoti, N., Gremion, M. et Hutter V. (2009). Familles migrantes : une transmission culturelle négociée. *Interdialogos*, 2, 18-21. Récupéré le 4 mars 2013 du site d'archive ouverte de l'Université de Genève : <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:15775>
- Chebel, M. (1992). *Histoire de la circoncision. Des origines à nos jours*. Paris, France : Balland.
- Ciprut, M.-A. (2001). Spécificités du couple biculturel. Dans Ciprut, M.-A. (dir.). *De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration* (p.23-28). Genève, Suisse : Institut universitaire d'études du développement. Récupéré le 3 février 2013 du site de l'Institut de hautes études internationales du développement : http://graduateinstitute.ch/webdav/site/developpement/shared/developpement/362/itineraires%20IUED/IUED_INT60_Ciprut.pdf
- Ciprut, M.-A. (2001). Nous sommes tous des couples mixtes. Dans Ciprut, M.-A. (dir.). *De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration* (p.29-34). Genève, Suisse : Institut universitaire d'études du développement. Récupéré le 3 février 2013 du site de l'Institut de hautes études internationales du développement : http://graduateinstitute.ch/webdav/site/developpement/shared/developpement/362/itineraires%20IUED/IUED_INT60_Ciprut.pdf
- Code civil suisse (10 décembre 1907). Etat au 1er janvier 2013. RS 210. Récupéré le 29 avril 2013 du site de l'administration fédérale : <http://www.admin.ch/ch/f/rs/c210.html>
- Code pénal suisse (21 décembre 1937). Etat au 1er janvier 2013. RS 311.0. Récupéré le 11 février 2013 du site de l'administration fédérale : http://www.admin.ch/ch/f/rs/311_0/
- Comité des droits de l'enfant. (2011). *Observation générale n°13. Le droit de l'enfant d'être protégé contre toutes les formes de violence*. CRC/C/CG/13. Récupéré le 29 avril 2013 du site du Haut-Commissariat aux droits de l'homme des Nations Unies : <http://www2.ohchr.org/english/>

Conseil International des ONG sur la Violence contre les Enfants. (2012). *La violation des droits de l'enfant : Pratiques néfastes fondées sur la tradition, la culture, la religion ou la superstition*. Récupéré le 23 janvier 2013 du site du Réseau d'information des droits de l'enfant (CRIN): <http://www.crin.org/resources/infodetail.asp?id=30095>

Constitution fédérale de la Confédération suisse (18 avril 1999). Etat au 23 septembre 2012. Récupéré le 29 avril 2013 du site de l'administration fédérale : <http://www.admin.ch/ch/f/rs/101/>

Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant (20 novembre 1989). RS 0.107.

D'Amore, S. (dir.). (2010). *Les nouvelles familles : approches cliniques*. Bruxelles, Belgique : De Boeck.

De Singly, F. (1976). La lutte conjugale pour le pouvoir domestique. *Revue française de sociologie*, 17(1), 81-100. Récupéré le 21 février 2013 du site Persée : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1976_num_17_1_6881

De Singly, F. (2010). *Sociologie de la famille contemporaine* (4^e éd.). Paris, France : Armand Colin.

Dépraz, A. (2012, juillet, 29). La circoncision interdite en Allemagne mais autorisée en Suisse? *Domaine public*, 1962, 7-9. Récupéré le 29 mars 2013 du site du journal : <http://www.domainepublic.ch/articles/21228#>

Eid, G. (2000, mai, 26-27). Transmission et interprétation. Dans Rodet, C. (dir.), *La transmission dans la famille : secrets, fictions et idéaux* (p. 87-92). Communication présentée au colloque à l'initiative du Réseau européen des instituts de la famille (REDIF) organisé par l'Institut des sciences de la famille, Lyon, France. Paris, France : L'Harmattan.

Fainzang, S. (1985). Circoncision, excision et rapports de domination. *Anthropologie et sociétés*, 9(1), 117-127. Récupéré le 23 janvier 2013 du site Erudit : <http://dx.doi.org/10.7202/006243ar>

Fehr, J. (2012, septembre, 28). *Opérations génitales à caractère rituel (circoncision) ou esthétique et droit de l'enfant à son intégrité physique*. Interpellation déposée au Conseil national. Récupéré le 1^{er} février 2013 du site du Parlement suisse :

http://www.parlament.ch/f/suche/pages/geschaeffe.aspx?gesch_id=20123920

Fercot, C. (2012, mise à jour 20 juillet). Circoncision pour motifs religieux (Tribunal de Grande Instance – Landgericht – de Cologne) : Le prépuce de la discorde. *La revue des droits de l'homme*, 2. Récupéré le 16 février 2013 du site de la revue : <http://revdh.org/2012/07/13/circoncision-pour-motifs-religieux-le-prepuce-de-la-discorde/>

Ferréol, G. (dir.). (1991). *Dictionnaire de sociologie*. Paris, France : Armand Colin.

Gire, P. (2000, mai, 26-27). Epistémologie du concept de transmission. Dans Rodet, C. (dir.), *La transmission dans la famille : secrets, fictions et idéaux* (p. 19-23). Communication présentée au colloque à l'initiative du Réseau européen des instituts de la famille (REDIF) organisé par l'Institut des sciences de la famille, Lyon, France. Paris, France : L'Harmattan.

Gremaud, R. (2012, juillet, 7). « La circoncision reste une opération risquée ». *Le Temps*. Récupéré le 1^{er} février 2013 du site du journal : http://www.letemps.ch/Page/Uuid/802b61a2-c7a5-11e1-abf5-2f9119a838eb/La_circoncision_reste_une_op%C3%A9ration_risqu%C3%A9e#.UV2afILWTV0

Gremaud, R. (2012, juillet, 7). Sexe, religion et hygiène : la justice ouvre le débat de la circoncision. *Le Temps*. Récupéré le 1^{er} février 2013 du site du journal : http://www.letemps.ch/Page/Uuid/8003b314-c7a5-11e1-abf5-2f9119a838eb/Sexe_religion_et_hygi%C3%A8ne_la_justice_ouvre_le_d%C3%A9bat_de_la_circoncision#.UV2bMILWTV0

- Hammarberg, T. (2008). *Le principe de l'intérêt supérieur de l'enfant : ce qu'il signifie et ce qu'il implique pour les adultes* (p. 1-9). Communication présentée lors d'une conférence donnée par le Commissaire aux droits de l'homme du Conseil de l'Europe, Varsovie, Pologne. Récupéré le 28 avril 2013 du site Cairn Info : <http://www.cairn.info/revue-journal-du-droit-des-jeunes-2011-3-p-10.htm>
- Hemmer, A. (2012, mise à jour 27 juillet). Débat sur la circoncision : « Juridiquement, c'est interdit ». *Le Matin*. Récupéré le 1^{er} février 2013 du site du journal : <http://www.lematin.ch/suisse/Debat-sur-la-circoncision-Juridiquement-c-est-interdit/story/17808574>
- Hervieu-Leger, D. (1997). La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche. *Social Compass*, 44(1), 131-143. Récupéré le 4 mars 2013 du site de la revue : <http://dx.doi.org/10.1177/003776897044001010>
- Hurst, S. (2012). Capacité de discernement. *Revue médicale suisse*, 325(8), 200. Récupéré le 29 avril 2013 du site de la revue : <http://rms.medhyg.ch/numero-325-page-200.htm>
- Kellerhals, J., Widmer, E. et Levy, R. (2004). Les styles conjugaux. Dans *Mesure et démesure du couple. Cohésion, crises et résilience dans la vie des couples* (p. 55-105). Paris, France : Payot & Rivages.
- Lahaye, W., Pourtois, J.-P. et Desmet, H. (2007). *Transmettre. D'une génération à l'autre* (1^e éd.). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Le Gall, J. (2003). *Transmission identitaire et mariages mixtes : recension des écrits*. Document de travail. Groupe de recherche ethnicité et société. Centre d'études ethniques, Université de Montréal. Récupéré le 15 janvier 2013 du site Erudit : <https://depot.erudit.org/handle/000938dd>
- Lemaitre, F. (2012, mise à jour 9 septembre). Sale temps pour la circoncision. *Le Monde*. Récupéré le 23 janvier 2013 du site du journal : http://www.lemonde.fr/culture/article/2012/09/06/sale-temps-pour-la-circoncision_1756744_3246.html

LeMonde.fr, (2012, décembre, 12). Les députés allemands votent une loi autorisant la circoncision. *Le Monde*. Récupéré le 23 janvier 2013 du site du journal : http://www.lemonde.fr/europe/article/2012/12/12/les-deputes-allemands-votent-une-loi-autorisant-la-circoncision_1805259_3214.html

Lévy, I. (2007). *Vivre en couple mixte. Quand les religions s'emmêlent...* Paris, France : Presses de la Renaissance.

Liechti, A. (2001). Aujourd'hui, on naît tous métis. Dans Ciprut, M.-A. (dir.). *De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration (p.11-16)*. Genève, Suisse : Institut universitaire d'études du développement. Récupéré le 3 février 2013 du site de l'Institut de hautes études internationales du développement : http://graduateinstitute.ch/webdav/site/developpement/shared/developpement/362/itineraires%20IUED/IUED_INT60_Ciprut.pdf

Mathieu, S. (2007). Couples mixtes et circoncision. *Archives des sciences sociales des religions*, 137, 43-64. Récupéré le 12 février 2013 du site Revues : <http://dx.doi.org/10.4000/assr.4237>

Office fédéral de la statistique, (2008). *La population étrangère en Suisse*. Récupéré le 17 février 2013 du site : <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/themen/01/22/publ.html?publicationID=3404>

Office fédéral de la statistique, (2009). *Les comportements démographiques des familles en Suisse de 1970 à 2008*. Récupéré le 17 février 2013 du site : <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/news/publikationen.html?publicationID=3716>

Office fédéral de la statistique. *Evolution des données démographiques, 1950-2011*. Récupéré le 17 février 2013 du site : <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/dienstleistungen/forumschule/them/02/01.html>

Philippe, C. (2006). *Mixités amoureuses, des conjugalités aux multiples facettes*. Projet, 292. Récupéré le 25 février 2013 du site CERAS : <http://www.ceras-projet.org/index.php?id=2268>

- Philippe, C. (2008). Être parents dans un couple mixte : éléments de réflexion. *Informations sociales*, 2008/5(149), 114-123. Récupéré le 1^{er} février 2013 du site Cairn Info : <http://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2008-5-page-114.htm>
- Poellaer, C. (2011). Couple mixte : un terme ambigu. *Toute société est métisse*, 296. Récupéré le 25 février 2013 du site du Centre Bruxellois d'Action Interculturelle : <http://www.cbai.be/revuearticle/744/>
- Puzenat, A. (2008). Le vécu de la mixité conjugale chez les couples franco-maghrébins et la transmission identitaire aux enfants. *Diversité urbaine*, 8(1), 113-128. Récupéré le 23 janvier 2013 du site Erudit : <http://dx.doi.org/10.7202/018619ar>
- Rodriguez-Garcia, D. (2012). Considérations théorico-méthodologiques autour de la mixité. *Enfances, familles, générations*, 17, 41-58. Récupéré le 25 février 2013 du site Erudit : <http://dx.doi.org/10.7202/1013414ar>
- Smith, J. (1998). Male Circumcision and the Rights of the Child. Dans Bulterman, M., Hendriks, A. et Smith, J. (dir.), *To Baehr in Our Minds: Essays in Human Rights from the Heart of the Netherlands* (vol. 21, p. 465-498). Récupéré le 29 mars 2013 du site « Circumcision Information and Resource Pages » : <http://www.cirp.org/library/legal/smith/>
- Sourdel, D. et Sourdel, J. (1996). *Dictionnaire historique de l'islam* (1^e éd.). Paris, France : presses Universitaires de France.
- Stoecklin, D. (2009). L'enfant acteur et l'approche participative. Dans Zermatten, J. et Stoecklin, D. (2009), *Le droit des enfants de participer. Norme juridique et réalité pratique : contribution à un nouveau contrat social* (p. 47-70). Sion, Suisse : Institut international des Droits de l'Enfant.
- Stoecklin, D. (2011). *Cours sur la sociologie de l'enfance*. Sion, Suisse : Institut universitaire Kurt Bösch.

- Therrien, C. et Le Gall, J. (2012). Nouvelles perspectives sur la mixité conjugale : le sujet et l'acteur au coeur de l'analyse. *Enfances, familles, générations*, 17, 1-20. Récupéré le 25 février 2013 du site Erudit : <http://dx.doi.org/10.7202/1013412ar>
- UNICEF, (2002). *Manuel d'application de la Convention relative aux droits de l'enfant*. (2e éd.) Genève, Suisse : Atar Roto Presse.
- Varro, G. (dir.). (1995). *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*. Paris, France : Armand Colin.
- Varro, G. (2012). Les « couples mixtes » à travers le temps : vers une épistémologie de la mixité. *Enfances, familles, générations*, 17, 21-40. Récupéré le 27 février 2013 du site Erudit : <http://dx.doi.org/10.7202/1013413ar>
- Vatz-Laroussi, M. (2007). Les relations intergénérationnelles, vecteurs de transmission et de résilience au sein des familles immigrantes et réfugiées au Québec. *Enfances, familles, générations*, 6. Récupéré le 21 février 2013 du site Erudit : <http://dx.doi.org/10.7202/016480ar>
- Verschelden, M.-C. (1999). *Le rapport d'altérité dans les relations ethniques : le cas des couples mixtes du Saguenay-Lac-Saint-Jean* (mémoire de maîtrise, Université du Québec Chicoutimi, Canada). Récupéré le 27 février 2013 du site la bibliothèque de l'université : <http://constellation.uqac.ca/996/>

ANNEXE

Canevas d'entretien

Partie 1

Pouvez-vous me raconter comment vous vous êtes rencontrés ?

Si vous deviez définir votre couple, que diriez-vous ?

➔ Par quoi votre couple est-il caractérisé ?

Que signifie pour vous les termes « couple mixte » ?

Dans quelle mesure pensez-vous que cette expression vous corresponde ?

Si vous deviez définir la mixité de votre couple, que diriez-vous ?

Partie 2

Percevez-vous des différences en termes de valeurs, principes ou comportements avec votre conjoint et comment les expliquez-vous ?

Ressentez-vous des différences entre vous pouvant être expliquées par la culture ou la religion ?

Pensez-vous que vos origines culturelles et religieuses différentes puissent les expliquer en partie/totalement/pas du tout et pourquoi ?

Avez-vous perçu des différences culturelles et/ou religieuses avec votre conjoint lorsque vous avez appris que vous alliez devenir parents ou lorsque vous l'êtes devenu, auxquelles vous ne prêtiez pas attention avant ?

➔ La naissance de votre enfant a-t-elle révélé des différences entre vous, a-t-elle entraîné des questionnements, des réflexions ?

Sur quels sujets portaient ces différences ou réflexions que vous vous êtes faites ?

Quelles questions en termes de transmission à votre enfant vous êtes-vous posées ?

Aviez-vous des souhaits précis concernant cette transmission ?

Étaient-ils similaires ou différents de ceux de votre conjoint ?

Quels étaient-ils ?

Partie 3

Comment s'est fait le choix du prénom de votre enfant ?

Aviez-vous des désirs spécifiques concernant le choix du prénom de votre enfant ? Si oui, lesquels ?

➔ Référence à l'appartenance culturelle ou religieuse, lien avec ascendants etc ?

Comment s'est fait le choix de donner une religion (ou pas) à votre enfant ?

Aviez-vous des désirs spécifiques concernant le choix de la religion de votre enfant ?
Si oui, lesquels ?

- ➔ Référence à l'appartenance culturelle ou religieuse, lien avec ascendants etc ?

Comment se sont passées les discussions que vous avez eues menant à ces deux choix ? Par quoi ont-elles été caractérisées ?

- ➔ Y a-t-il eu désaccord, négociation, tentative d'imposer son choix, avis de la famille élargie, considération de l'enfant etc ?
- ➔ Comment expliquez-vous ces désaccords, négociations ?

Finalement, comment expliqueriez-vous la façon dont les deux choix ont été faits ?

- ➔ Référence à l'appartenance culturelle ou religieuse, lien avec ascendants etc ?

A ce sujet, quelle était votre principale préoccupation pour votre enfant ?

- ➔ Qu'est-ce qui était le plus important pour vous dans ces choix par rapport à votre enfant ?
- ➔ De quelle façon avez-vous tenu compte de votre enfant et de sa vie future par exemple, en faisant ces choix ?

Dans quelle mesure pensez-vous avoir pris en compte l'intérêt de votre enfant en faisant ces choix ?

- ➔ L'intérêt de l'enfant est une notion pouvant avoir plusieurs significations, tout dépend de qui la définit. Comment définiriez-vous l'intérêt de votre enfant concernant ces choix de prénom et de religion ?

Partie 4

La circoncision a-t-elle été un sujet de discussion entre vous ?

Si oui, à quel moment et par qui le sujet a-t-il été amené ?

Comment se sont passées les discussions que vous avez eues avant de faire un choix final ? Par quoi ont-elles été caractérisées ?

- ➔ Y a-t-il eu désaccord, négociation, tentative d'imposer son choix, avis de la famille élargie, considération de l'enfant...
- ➔ Comment expliquez-vous ces désaccords, négociations ?

Avez-vous fait circoncire votre fils ? Pour quelles raisons ?

Etait/Est-il important qu'il le soit ? Pour quelles raisons ?

Que représente la circoncision/non-circoncision de votre enfant à vos yeux ?

Finalement, comment expliqueriez-vous la façon dont le choix final de circoncire ou non s'est fait entre vous ?

- ➔ Référence à l'appartenance culturelle ou religieuse, lien avec ascendants etc ?

A ce sujet, quelle était votre principale préoccupation pour votre enfant ?

- ➔ Qu'est-ce qui était le plus important pour vous dans ce choix par rapport à votre enfant ?
- ➔ De quelle façon avez-vous tenu compte de votre enfant et de sa vie future par exemple, en faisant ces choix ?

Dans quelle mesure pensez-vous avoir pris en compte l'intérêt de votre enfant en faisant ces choix ?

- ➔ L'intérêt de l'enfant est une notion pouvant avoir plusieurs significations, tout dépend de qui la définit. Comment définiriez-vous l'intérêt de votre enfant concernant ces choix de prénom et de religion ?